

JAN.-ABR. • 2020 • V.13

32



**HISTÓRIA DA
HISTORIOGRAFIA**

International Journal of Theory and History of Historiography

ISSN • 1983-9928

Revista Eletrônica Quadrimestral



**HISTÓRIA DA
HISTORIOGRAFIA**

ISSN • 1983-9928

EXPEDIENTE

EDITOR CHEFE

Temístocles Cezar (UFRGS . Porto Alegre . RS . Brasil)

EDITORES EXECUTIVOS

Ana Carolina Barbosa Pereira (UFBA . Salvador . BA . Brasil)

Ewa Domanska (AMU . Poznan . Polônia)

João Rodolfo Munhoz Ohara (UFRJ . Rio de Janeiro . RJ . Brasil)

Luisa Rauter Pereira (UFOP . Mariana . MG . Brasil)

Luiz Estevam Fernandes (UFOP . Mariana . MG . Brasil)

Omar Acha (UBA . Buenos Aires . Argentina)

CONSELHO EDITORIAL

Alejandro Eujanian (UNR . Rosário . Argentina)

Arthur Alfaix Assis (UnB . Brasília . DF . Brasil)

Arthur Lima de Àvila (UFRGS . Porto Alegre . RS. Brasil)

Claudia Beltrão (UNIRIO . Rio de Janeiro . RJ . Brasil)

Durval Muniz de Albuquerque (UFRN . Natal . RN . Brasil)

Fabio Wasserman (UBA . Buenos Aires . Argentina)

Fábio Franzini (UNIFESP . Guarulhos . SP . Brasil)

Fernando Nicolazzi (UFRGS . Porto Alegre . RS . Brasil)

Flávia Florentino Varella (UFSC . Florianópolis . SC . Brasil)

Helena Mollo (UFOP . Mariana . MG . Brasil)

Julio Bentivoglio (UFES . Vitória . ES . Brasil)

Lucia Maria Paschoal Guimarães (UERJ . Rio de Janeiro . RJ . Brasil)

Pedro Meira Monteiro (Princeton University . Princeton . Estados Unidos)

Pedro Spinola Pereira Caldas (UNIRIO . Rio de Janeiro . RJ . Brasil)

Raquel Glezer (USP . São Paulo . SP . Brasil)

Rebeca Gontijo (UFRRJ . Seropédica . RJ . Brasil)

Ricardo Salles (UNIRIO . Rio de Janeiro . RJ . Brasil)

Rodrigo Turin (UNIRIO . Rio de Janeiro . RJ . Brasil)

Sérgio da Mata (UFOP . Mariana . MG . Brasil)

Tiago C. P. dos Reis Miranda (Universidade de Évora . Évora . Portugal)

Valdei Lopes de Araujo (UFOP . Mariana . MG . Brasil)

CONSELHO CONSULTIVO

Astor Diehl (UPF . Passo Fundo . RS . Brasil)
Carlos Fico (UFRJ . Rio de Janeiro . RJ . Brasil)
Carlos Oiti (UFG . Goiás . GO . Brasil)
Cássio Fernandes (UNIFESP . Guarulhos . SP . Brasil)
Chris Lorenz (VU University Amsterdam . Amsterdã . Holanda)
Denis Bernardes - in memoriam (UFPE . Recife . PE . Brasil)
Edgar De Decca - in memoriam (UNICAMP . Campinas . SP . Brasil)
Eliana Dutra (UFMG . Belo Horizonte . MG . Brasil)
Estevão de Rezende Martins (UnB . Brasília . DF . Brasil)
Ewa Domanska (Adam Mickiewicz University . Poznań . Polônia)
Fernando Catroga (Universidade de Coimbra . Coimbra . Portugal)
Francisco Murari Pires (USP . São Paulo . SP . Brasil)
François Hartog (EHESP . Paris . França)
Frederico de Castro Neves (UFC . Fortaleza . CE . Brasil)
Guillermo Zermeño Padilla (Colegio del México . Cidade do México . México)
Hans Ulrich Gumbrecht (Stanford University . Stanford . Estados Unidos)
Hayden White - in memoriam (Stanford University . Stanford . Estados Unidos)
Iris Kantor (USP . São Paulo . SP . Brasil)
José Carlos Reis (UFMG . Belo Horizonte . MG . Brasil)
Jörn Rüsen (KI/ UWH . Witten . Alemanha)
Jurandir Malerba (PUC-RS . Porto Alegre . RS . Brasil)
Keila Grinberg (UNIRIO . Rio de Janeiro . RJ . Brasil)
Luiz Costa Lima (PUC-Rio . Rio de Janeiro . RJ . Brasil)
Manoel Salgado Guimarães - in memoriam (UFRJ . Rio de Janeiro . RJ . Brasil)
Marco Morel (UERJ . Rio de Janeiro . RJ . Brasil)
Marlon Salomon (UFG . Goiânia . GO . Brasil)
Pascal Payen (Université de Toulouse II - Le Mirail . Toulouse . França)
Sanjay Seth (University of London . Londres . Reino Unido)
Sérgio Campos Matos (Universidade de Lisboa . Lisboa . Portugal)
Silvia Petersen (UFRGS . Porto Alegre . RS . Brasil)

EDITOR ASSISTENTE

Marcos Eduardo de Sousa (UFOP/CEFET-MG . Mariana . MG . Brasil)

EDITORES COLABORADORES

Francisca Dávila de Oliveira (UFOP . Mariana . MG . Brasil)

Larissa Brandão (UFOP . Mariana . MG . Brasil)

Marianna Andrade Melo (UFOP . Mariana . MG . Brasil)

Mauro Franco Neto (UFOP . Mariana . MG . Brasil)

Mayra de Souza Marques (UFOP . Mariana . MG . Brasil)

Renan Siqueira Moraes (UFOP . Mariana . MG . Brasil)

Tiago da Costa Guterres (UFRGS . Porto Alegre . RS . Brasil)

SECRETARIA

Aguinaldo Medeiros Boldrini (UFOP . Mariana . MG . Brasil)

REVISÃO DE LÍNGUA PORTUGUESA

Luiz Antônio dos Prazeres

REVISÃO DE LÍNGUA INGLESA

Tikinet Edição

REVISÃO DE LÍNGUA ESPANHOLA

Adriana Carina Camacho Álvarez (Lectura Traduções)

DIAGRAMAÇÃO

Marcos Eduardo de Sousa (UFOP/CEFET-MG . Mariana . MG . Brasil)

REALIZAÇÃO

Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia (SBTHH)

Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO)

Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)

APOIO

Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq)
Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES)
Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Minas Gerais (FAPEMIG)
Programa de Pós-graduação em História - UFRGS

CONTATO

Rua do Seminário, s/n - Centro Mariana - MG
35420-000| Brasil
<http://www.historiadahistoriografia.com.br>
historiadahistoriografia@hotmail.com
Telefone: (31) 3557-9400

MISSÃO

A *História da Historiografia* é um periódico interinstitucional patrocinado pelos Programas de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) e da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), coordenada pela Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia (SBTHH). Sua publicação se insere no âmbito de grupos e núcleos de pesquisa de Universidades brasileiras e estrangeiras das áreas de teoria da História e história da historiografia. A revista tem como missão a divulgação do conhecimento das áreas de teoria da História, história da historiografia e outras afins no intuito de fomentar o intercâmbio de ideias e resultados de pesquisas entre investigadores dessas áreas correlatas, através da publicação de artigos inéditos que, após o processo de avaliação editorial, sejam considerados relevantes às discussões de tais campos. Além de pesquisas originais, incentiva-se a produção de artigos de debate historiográfico que resenhem criticamente publicações recentes pertinentes aos temas relacionados com as áreas de conhecimento que configuram o escopo da publicação. A linha editorial da HH, desta forma, almeja a constituição de um espaço de livre acesso para o debate acadêmico por meio de publicações relacionadas à área.

FICHA CATALOGRÁFICA

SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

Revista História da Historiografia = International Journal of Theory and History of Historiography [recurso eletrônico]. - V. 13, n. 32 (jan./abr. 2020-). - Dados eletrônicos. - Ouro Preto : SBTHH, UFOP, UNIRIO, 2020-
v.

Quadrimestral.

Texto em português, inglês e espanhol.

Periódico interinstitucional: Coordenado pela Sociedade Brasileira de Teoria e História da Historiografia (SBTHH), patrocinado pelos Programas de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) e da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO).

ISSN: 1983-9928

Modo de acesso: <https://www.historiadahistoriografia.com.br>

1. História – Periódicos 2. Historiografia – Periódicos.

CDU: 930(05)

Bibliotecário(a) Responsável: Michelle Karina Assunção Costa - CRB 6 - 2164

EDITORIAL EDITORIAL

Pensar historicamente en una coyuntura de emergencia Omar Acha	11
--	----

ARTIGOS ARTICLES

The New Faces of the Historical Novel Felipe Charbel	19
--	----

Memory, narrative, and conflict in writing the past: when historians undergo ethical and political strains Rafael Pérez Baquero	47
--	----

Enlightenment and Religion: Rupture or Continuity? João de Azevedo e Dias Duarte	83
--	----

Otto Hintze's response to the crisis of historicism Marcelo Durão Rodrigues da Cunha	115
--	-----

El secreto del mundo: sobre historias globales y locales en América Latina Sergio Serulnikov	147
---	-----

Antropofagia em dois tempos: inverter a história, tensionar o presente Mauro Franco Neto & Henrique Pinheiro Costa Gaio	185
--	-----

Abismo – o Collège de Sociologie, Walter Benjamin, e a reaproximação entre socialismo e esoterismo na França (1935-1948) Renato Amado Peixoto	221
---	-----

Tradução, autoconsagração e o efeito editorial na difusão da Escola de Frankfurt na Argentina através da coleção Estudos Alemanes
Alexandra Dias Ferraz Tedesco _____ 261

Alexandre Herculano entre a imparcialidade e a parcialidade
Arthur Alfaix Assis _____ 289

A oficina do fragmento: Método e processo historiográfico em Walter Benjamin
Jorge Ramos do Ó & Tomás Vallera _____ 331

NORMAS DE PUBLICAÇÃO _____ 367
EDITORIAL GUIDELINES



EDITORIAL

EDITORIAL

Pensar históricamente en una coyuntura de emergencia

Durante las últimas décadas, los quehaceres intelectuales vinculados a la producción humanística del saber han experimentado una devaluación social que, con altibajos, delinea una tendencia declinante. Sus efectos son observables en las políticas presupuestarias que condicionan la investigación y la enseñanza universitarias: evaluadas de acuerdo a los estándares de las “ciencias exactas” o la tecnología, merecen cada vez menos recursos y reconocimiento. Para la razón instrumental, cuyo principio rector es la generación de beneficios económicos u *outputs*, las humanidades son irrelevantes. No “producen”. O, si lo hacen, sus bienes son vistos como resabios arcaicos, vestigios de una sociedad caducada.

La imagen del filósofo distraído en sus ensoñaciones “metafísicas” o el perfil de la historiadora ensimismada y empecinada en restituir el escenario de un remoto pueblo del siglo XVI hoy desaparecido son estereotipos eficaces para deslegitimar la tarea humanística. Por supuesto, no siempre fue así. Hubo épocas en que las humanidades fueron estimuladas y apoyadas institucionalmente para construir discursos de saber y legitimación. Fue el caso de la etnología en tiempos de colonización imperial o de la historiografía en periodos de “construcción de la nación”. La validación de esas disciplinas fue determinada por su funcionalidad con respecto a los propósitos estatales. Esas épocas parecen haberse ido, tal vez para siempre, aunque nada garantice que las genealogías no nos habiten cuando creemos estar lejos de aquellos horizontes de dominio. Pero el origen no es un destino: las humanidades supieron reconstituirse por medio de sucesivas críticas de sí mismas y de sus propios surgimientos.

Ante la razón instrumental, que procura apropiarse del mundo en términos de “conocimiento”, de un saber sobre las cosas, las humanidades se demoran. Se hacen preguntas

sobre las preguntas. Y el tiempo es dinero. Es mercancía. En coyunturas críticas, cuando los recursos económicos flaquean y el tiempo escasea, los saberes humanísticos sobran.

La expansión global de la pandemia del coronavirus (COVID-19) no crea una situación desconocida para las humanidades, incluida la historia. Solo la agrava. Con excepción de las alusiones a otras pandemias como las así llamadas “peste negra” o “gripe española” más alguna referencia al desarrollo de sistemas públicos de salud, el lugar de la historia en la coyuntura mundial es a primera vista poco halagüeña. Otros saberes son juzgados más relevantes, porque se trata de un nuevo virus, de una situación inédita extremada por la globalización. Investigar en la urgencia de la pandemia es tarea de, entre otras disciplinas, la medicina, la virología y la biología molecular. También es faena de la ingeniería, para la construcción de hospitales en tiempo record, para la producción de respiradores artificiales a partir de estructuras de fabricación automotriz. En esta coyuntura, la historia, como las otras humanidades, parece superflua.

El panorama es más abigarrado que el expuesto por estas breves notas pesimistas. No es falso el imperio de la razón instrumental en la lógica social de nuestro presente. Sucede que las prácticas coyunturales inquietan el horizonte de lo real para complejizar los límites de aquella razón.

La pandemia cuestiona las premisas del periodo histórico inmediatamente precedente. El lugar del Estado ya no será el mismo, al menos durante un lapso impredecible. No lo será en materia sanitaria, pero tampoco en términos económicos y sociales. El mundo será diferente. Inhibida la profecía, desconocemos cómo será. Pero cambiará.

Las formas de un pensamiento no instrumental reconquistan entonces su valor en apariencia devastado. Con esto no quiero hacer una apología de las humanidades, cuya eventual funcionalidad a las lógicas de dominación he señalado.

Anexa a esas lógicas se encuentra la posibilidad – pues las humanidades, como toda otra creación humana, son un terreno controvertible – de amplificar sus dimensiones reflexivas y críticas.

De diversas maneras, esa posibilidad es urgida por la propia situación. El tiempo brevísimo de las noticias y circunstancias está acompañado por la intuición de que esa temporalidad es incapaz de generar análisis de mayor aliento aptos para vislumbrar el alcance de la experiencia en curso y las orientaciones sobre lo que sucederá en el futuro cercano. Sabemos que tarde o temprano el coronavirus será detenido. Menos claras son las tendencias globales, regionales y nacionales de los próximos años y décadas. Para pensar esas tendencias es fructífero el pensamiento histórico. De alguna manera, a tientas, es lo que se observa en la convocatoria a historiadoras e historiadores para intervenir en los medios masivos de comunicación.

Son inciertas las maneras en que la pandemia afectará a la profesión historiadora en el mundo. La comprensión histórica puede ofrecer contribuciones al desafío enfrentado por la humanidad. En los últimos años se ha planteado un debate sobre los retos para las orientaciones historiográficas hegemónicas – se afirma que durante decenios estuvieron interesadas en lo microhistórico, lo discursivo y lo contingente – planteados por la globalidad capitalista, la larga duración y las dimensiones estructurales. ¿El fenómeno global reclama un estado deliberativo de la disciplina historiadora en que se replanteen las agendas vigentes?

Incapaz de ingresar en esos tópicos, creo que el primer aporte de la historia consiste en evaluar los límites de la inmediatez. El temor, la urgencia, la posibilidad de la enfermedad o la muerte, individualizan y contraen la temporalidad a la supervivencia. Entonces el pensamiento se recuesta sobre sí mismo y pierde densidad. Sin negar las particularidades de la presente situación (en el caso concreto, su globalidad), el saber histórico muestra que, en el curso de los siglos, las

pandemias han ocurrido y han sido enfrentadas. ¿Cómo? ¿Por medio de qué decisiones? ¿Cuáles son las historias de la “salud pública” que nos permiten entender mejor lo que las noticias periodísticas solo parcialmente esclarecen? ¿Qué ha sido de la “historia” de la intervención estatal, del Estado “benefactor”, de la “biopolítica”? ¿Es viable reflexionar sobre los límites de la propia sociedad capitalista ante estos acontecimientos globales? Las interrogaciones son interminables.

Son también múltiples las consecuencias de otro rasgo del pensar histórico: revelar el carácter construido de todo acontecer irreductible a un “estado de cosas” en espera de su relato. La pandemia es un hecho, pero también la constituyen las intervenciones activas de los gobiernos, de la Organización Mundial de la Salud, de los medios masivos de comunicación, de las redes sociales, de las organizaciones sociales y políticas. ¿Cómo hacer un balance prudente y adecuado cuando se entremezclan tantos hechos, prácticas y discursos performativos? ¿No hay acaso operaciones positivas que dirimen intereses geopolíticos y económicos en lo que se presenta como un “espectáculo”? ¿En qué punto la mayor intervención estatal deviene en arbitrariedad autoritaria? En suma, más preguntas.

Plantearlas no es una facultad exclusiva de la historiografía. Pero es uno de sus signos el inscribir los fenómenos en sus contextos y alumbrar sus complejidades. Para mencionar algo básico, poner en contexto y complejizar sugeriría pensar la historicidad de las representaciones de la pandemia en un mundo actual donde perduran muchas otras enfermedades y, sobre todo, situaciones evitables y causantes de víctimas más incontables que las generadas por el coronavirus. Dolencias y condiciones sociales causadas por la desigualdad socioeconómica, por ejemplo, ocasionan varios millones de muertes anualmente y son experimentadas como hechos de la naturaleza. Con esto no quiero decir que el coronavirus

sea un padecimiento menor o haya sido exagerado por una psicosis colectiva. Más bien propongo que pensarlo en su complejidad podría conducirnos a reflexiones en que adquiriera su significación como parte de los desafíos para desnaturalizar la coexistencia global.

El propósito de una revista como *História da Historiografia* – un gesto en modo alguno exclusivo – persevera en este contexto de urgencias cortoplacistas. Porque hoy no solo precisamos conocer hechos históricos, siempre bienvenidos, sino también *pensar históricamente*.

Este número de *HH* reúne una diversidad de estudios que regresan sobre argumentos clásicos y novedosos de la teoría de la historia. Anima a esos estudios una inquietud reflexiva sobre la práctica historiadora y sus premisas analíticas, literarias e ideológicas. Contra la primacía acrítica de la razón instrumental, tal vez un pensamiento histórico habilite para intervenir de otro modo que el tecnológico, periodístico o gubernamental en la situación de emergencia mundial.

La pandemia pasará. Habrá entonces que contar y lamentar las víctimas. Luego será el tiempo de extraer conclusiones, de situar su acontecer en múltiples contextos, de ensayar explicaciones en el corto, mediano y largo plazo. Llegará el tiempo de las comparaciones y evaluaciones de sistemas sociales, políticos y culturales en los que vivimos. Y, por qué no, de deliberar sobre el mundo que deseamos compartir. Para eso, la “información” del saber instrumental es insuficiente. El pensamiento histórico, acompañado por otros pensamientos, puede intervenir a su modo, con sus propios debates y propuestas, en el complejo escenario venidero.

Es el anhelo de *HH* continuar bregando por el desarrollo de una reflexión histórica, por incorporar a los diálogos y disensos de la actualidad un espesor del pensamiento que exceda la inmediatez. Sin ceder al estremecimiento de una catástrofe, es posible que una vez más nos hallemos ante una bisagra epocal

en que aquello que hasta ayer era la realidad incuestionable requiera ser comprendida en toda su vacilación y posibilidad. O, lo que es lo mismo, en su historicidad. Quienes hacemos *HH* perseveramos en nuestra tarea con la expectativa de aportar en estas páginas, gracias a quienes continúan creyendo en una publicación periódica crítica, investigaciones y conjeturas razonadas para pensar históricamente. No es una preocupación por el pasado. Es una averiguación por este presente enigmático.

Omar Acha ^a

Abril de 2020, Ciudad Autónoma de Buenos Aires

^a Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina

Omar Acha

E-mail: omaracha@gmail.com

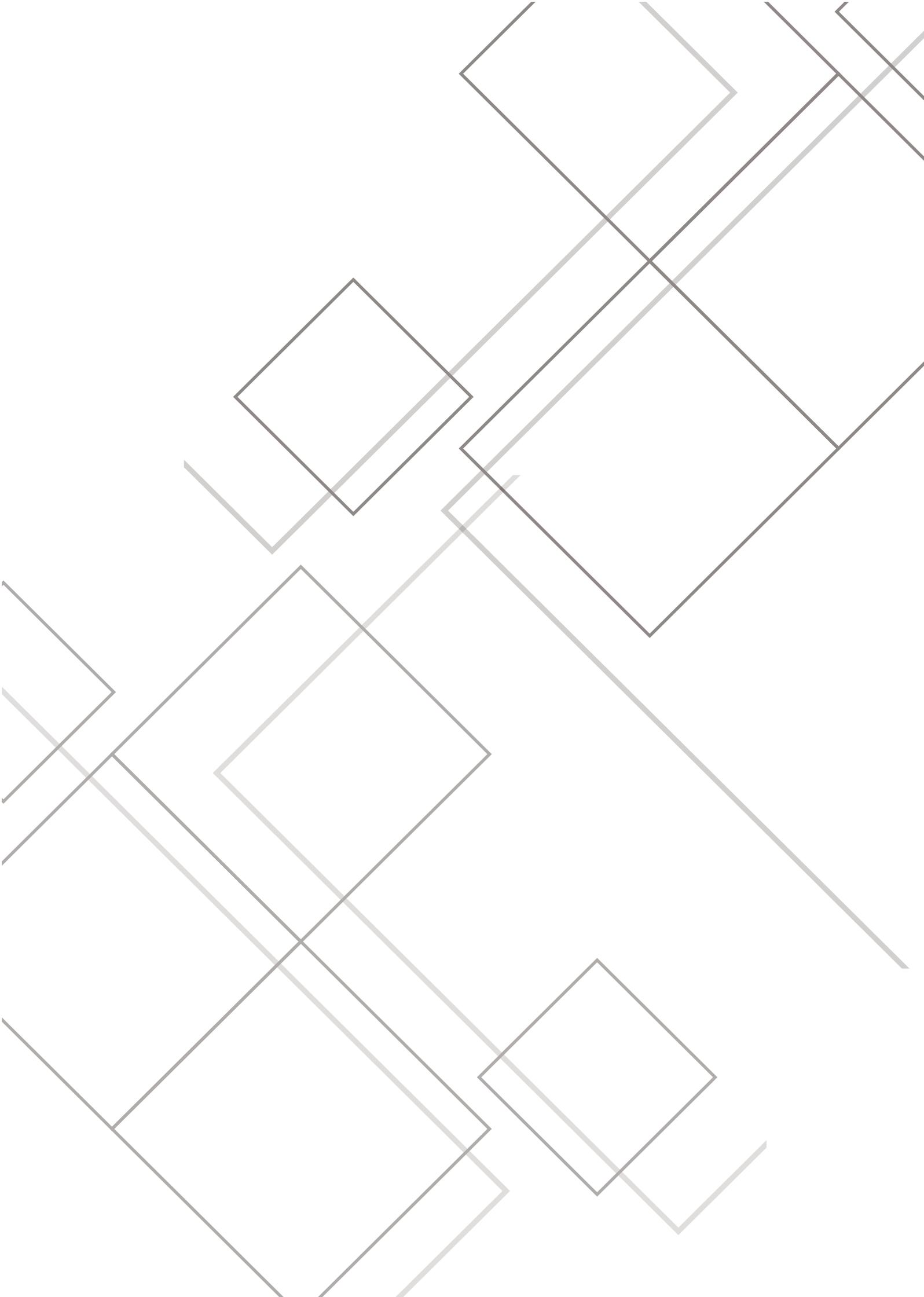
<https://orcid.org/0000-0002-4358-9121>

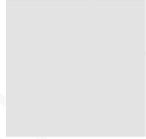
Universidad de Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

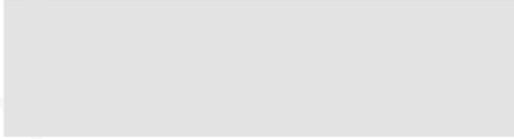
Buenos Aires

Argentina





ARTIGOS



ARTICLES

The New Faces of the Historical Novel

As novas fisionomias do romance histórico

Felipe Charbel ^a

E-mail: fcharbel@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9836-515X> 

^a Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de História, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

ABSTRACT

This article analyzes the problem of referentiality in the historical novel, based on a comparison between its classic and contemporary forms. The first section addresses the “mixture of history and invention” that, following Alessandro Manzoni, was the foremost characteristic of the realist historical novel. The next section discusses how the meta-historical novel of the second half of the 20th century - for example, *Disgrace* (J. M. Coetzee) and *El entenado* (Juan José Saer)- eclipsed the problem of referentiality by assuming that the historical novel should operate by its own procedures, and not those of history. The following sections discuss the referential turn in 21st century literary narratives, focusing on three novels: *El material humano*, by Rodrigo Rey Rosa; *K. Relato de uma busca*, by Bernardo Kucinski, and *Jan Karski*, by Yannick Haenel. The article concludes that the inversion of these two poles—from non-referentiality to the predominance of referentiality—is an unexpected facet of the elasticity of the concept (and practice) of fiction, which by denying itself ultimately enriches itself.

PALAVRAS-CHAVE

Historical novel; Fiction; Historicity

RESUMO

O artigo discute a questão da referencialidade no romance histórico, a partir da comparação entre sua forma clássica e suas formas contemporâneas. A primeira seção trata da “composição mista de história e invenção” que, segundo Alessandro Manzoni, foi o principal traço do romance histórico realista. Na seção seguinte, discute-se como o romance meta-histórico da segunda metade do século XX – casos de *Disgrace* (J. M. Coetzee) e *El entenado* (Juan José Saer), eclipsa o problema da referencialidade, com a pressuposição de que o romance histórico deve operar nos termos dos seus próprios procedimentos, e não nos da história. Nas seções seguintes, o foco se volta para a guinada referencial que marca boa parte das narrativas literárias do século XXI. Três romances são discutidos a partir dessa chave de leitura: *El material humano*, de Rodrigo Rey Rosa; *K. Relato de uma busca*, de Bernardo Kucinski; e *Jan Karski*, de Yannick Haenel. O que se argumenta é que a inversão de polos – da não referencialidade à tendência referencial, é uma faceta inesperada da elasticidade do conceito e da prática da ficção, que, ao negar a si mesma, termina enriquecendo o seu próprio jogo.

KEYWORDS

Romance histórico; Ficção; Historicidade

Referentiality in the Realist Historical Novel

One of the unmistakable characteristics of the realist historical novel, particularly the “classic historical novel” of the 19th century, was its mixture of referentiality and non-referentiality in the construction of the narrative. Referential texts, following Philippe Lejeune’s (2014, p. 43) definition, “propose to provide information about a ‘reality’ external to the text, thus submitting [themselves] to a process of *verification*.” Since both are “verifiable and incomplete” (COHN 1999, p. 16), referential texts are never closed: it is always possible to contest their accuracy, refute arguments, and suggest new approaches, something that does not happen with non-referential texts, which by nature are “unverifiable and complete.”

It is not that fictional narratives *cannot* refer to external reality, but rather that they don’t *have to*. A novel like Charles Dickens’s *David Copperfield* uses details from both mid-19th century English social life and the author’s own biography. Nevertheless, the events narrated in the story cannot be declared to be true or false; rather, what is at play is a resignification of an experience that involves rearranging, selecting, and mixing materials that originate in a variety of “contextual systems” (ISER 1996, p. 16). The realist historical novel, on the other hand, was firmly anchored in concrete historical dynamics. The goal was to transpose onto a fictional universe situations and characters with historical existence, not only through incorporating similarities or resemblances with a reality external to the text, but also recreating the historical past in narrative form (HELLER 2011, p. 89). The mixture of real and invented characters, the entanglement of historically authentic situations with others made up by the author, linguistic and historical anachronisms, the co-existence of the factually verifiable with artistic license: these are some of the peculiarities of the historical novel that even today, when its popularity is lower than it once was, allow us to differentiate it from other types of realist novels, like the *Bildungsroman* or the Brazilian urban novels.

In a 1930s essay that remains a reference for those who study the topic, Györg Lukács argues that the historical novel does not possess sufficiently exclusive formal characteristics to be distinguishable from the realist novel. Rather, its uniqueness lies in the “specific tasks” that result from combining fiction with history, tasks that not only condition, but also stimulate the imagination. The first of these “tasks” is verisimilitude (the “it could have happened” of the action depicted, without being forced to strictly correspond to what happened). The second involves the historicity of the representation of the past. “What matters for the historical novel,” Lukács writes (2011, p. 62), “is to evince, through *fictional* means, the existence, the it-happened-just-this-way of historical events and figures.”

The historical novel gives form to History and reveals the connection between past and present. It thus constitutes a narrative genre that demands a sophisticated understanding of history on the part of the author, besides the ability to discern the decisive conflicts of yesterday and today. As a result, the issue of referentiality does not necessarily present itself, in the realist historical novel, as a dilemma concerning the correspondence or non-correspondence to concrete facts of the material narrated, since the author enjoys the wide-ranging freedom ensured by the fictional nature of the genre. What is essential, according to Lukács, is the presentation of human actions in their historical sense and the living manifestation of historical ways of thinking, feeling, and acting.

It is important, however, to highlight the centrality Lukács gives to “fictional means.” The historical novel is a variety of “ludic intersubjective feint” (SCHAEFFER 2010, p. 124), a literary fiction that plants its flag in the ground between what happened and what might have happened, using this very imprecision in its own favor. It permits characters who never existed to interact in concrete ways with others who did; this is not a problem for readers who are even minimally familiar with the “rules” of the game. When we allow a story with a historical basis to use such “ludic feint,” we accept the terms of

a tacit agreement woven over the course of many decades, by authors' practices. As Alfred Döblin provocatively suggested, "the historical novel is, in the first place, a novel; in the second place, it isn't history" (in COHN 1999, p. 153).

Even so, the *structural* coexistence between a narrative's referential and non-referential aspects does signal some sort of "ontological insecurity." Be that as it may, the scales do not quite balance as we read, tending to tilt toward the side of the imaginary. Yes, it is history, but it is fictionalized history, an alternative past, as Lubomir Doležel (2010) puts it. The balance between fact and fiction is not even an ethical and aesthetical goal for the realist historical novel: its distinguishing characteristic is *erasure*, not the policing of such boundaries. In the end, it is difficult to imagine that a reader of *War and Peace* might be seriously disturbed to discover that the words of Napoleon to Prince Andrei are not real, or that the portrayal of General Kutuzov exaggerates a bit.

However paradoxical it may seem, the "ontological instability" of the material narrated is more blatant in a novel like *War and Peace* than in narratives that move away from realistic verisimilitude, such as Kafka's *The Metamorphosis* or Bulgakov's *The Master and Margarita*. Everything in the story of Gregor Samsa's vicissitudes is based on necessity; the arbitrariness of the fictional universe becomes clear from the very first line. In *War and Peace*, on the other hand, fact and fiction are so interwoven that they are, to a point, undistinguishable. This did not escape Alessandro Manzoni's attention, author of *I promessi sposi*, one of the most noteworthy historical novels of the 19th century:

Some people, however, complain that when in this or that historical novel, in this or that part of a historical novel, the truth is not clearly differentiated from the things that have been made up, and that this causes the novel to fail to achieve what should be one of the primary goals of this type of writing, which is to offer a true representation of history. However, as we stated at the beginning, there are those who argue exactly the opposite.

They complain that in this or that historical novel, in this or that part of a historical novel, the author clearly expresses the truth that they made something up: something they say destroys the unity essential to this or any other artistic invention (MANZONI 2016).

This passage comes from a 1850 essay. Manzoni defines the historical novel as a “mixed composition of history and invention,” a genre based on “inherently contradictory premises”; on the one hand, the desire to present the past in a trustworthy way, and on the other, the tireless quest for aesthetic unity, “an essential condition for this, or any other type of artistic work.” This conflict could not be resolved in 1850; the “mixture of history and fiction” had long been consolidated as the defining characteristic of this peculiar genre. It is interesting that Manzoni presupposes complaining critics and readers (“some people complain that in certain historical novels...”), which may help us understand how the historical novel was received during this era. Regardless, both the hybrid qualities of the historical novel (the dual character of historical narrative and imaginative literature) and its vast cognitive potential (the idea that it can be more true than scientific history) were highlighted by men of letters in the first half of the 19th century like Augustin Thierry, who in a critical text even refers to *Ivanhoe* as “real and truly historical theatre” (JABLONKA 2014, p.59).

However, Lukács, writing in the first half of the 20th century, was not as enthusiastic as Thierry about the historical novel of the present. He argues that it was a stagnant, decadent genre: “Artistically, a decisive rupture has not occurred between the forms and methods of figuration of the modern historical novel” (LUKÁCS 2011, p. 344). The rupture would only happen years later—and in a way that might have driven the Hungarian philosopher into a fury. As I will explain in the next section, the historicity of literary forms, the changes over time—above all starting in the 1960s—would reignite the spark left by Manzoni. This new type of historical novel, written in the last four decades of the 20th century, would contest the “tacit agreement” that

for nearly two centuries had set the agenda for the production and reception of historical fiction, seeking to face head on the ambivalences Manzoni had identified. This “tacit agreement” granted writers of historical novels wide-ranging freedom in their handling of empirical data. As for readers, they would not worry about small or even large factual or interpretative inaccuracies. The essential was that the narrative recreate the climate of bygone times, and position us as spectators of a here that is now unrecoverable.

Historicity of the Form: Changes in the Historical Novel

The creative autonomy to give shape to the past—with the use of interior monologues, dialogues, socially representative characters, and the free handling of points of view—grants the authors of historical fiction a vast practical terrain upon which to investigate historicity (ANHEIM and LILTI, 2010). It is undeniable that reading a good historical novel can awaken our sense of fantasy and offers a more humanized understanding of the passage of time, besides stimulating the sensorial experience of the past—what Frank Ankersmit (2010, p. 45) called “an epiphany of reality itself.” To put oneself in the place of the other, reenact what has already been lived, inhabit the minds of the dead: these experiments with the “gray areas” of human knowledge, which are practically a novelist’s duty, are largely prohibited in admittedly referential genres, like biography and history, both of which are ruled by intersubjective protocols of ethical and scientific validation. But in historical fiction, speculation about consciousness is welcomed. As Hayden White (2014) suggests in *The Practical Past*, literature tends to direct itself toward aspects of the human experience that “scientific” history does not see itself as qualified to explain. It is precisely these uncertain and difficult positions that historical fiction tries to navigate: the point of view of soldiers (Stendahl’s *The Charterhouse of Parma* and Tolstoy’s *War and Peace*), the mind of perpetrators of violence (Jonathan

Littell's *The Kindly Ones* and Bernardo Kucinski's *K. Relato de uma busca*), the exploration and reenactment of the thought of great historical figures (Marguerite Yourcenar's *Memoirs of Hadrian*, John Williams's *Augustus*), the unspeakable aspects of a testimony (W. G. Sebald's *Austerlitz* and Yannick Haenel's *Jan Karski*).

Historically speaking, the alliance between historical imagination and literary fiction became more viable as a result of what Catherine Gallagher, in her essay about the consolidation of the modern principle of fictionality, calls the intimate connection between novel and fiction:

[C]andidly and explicitly differentiating their works from the kinds of referentiality proffered by neighboring genres, these writers coaxed their readers to accept the imaginative status of their characters. And yet the same eighteenth-century novelists also seem to have imprisoned and concealed fictionality by locking it inside the confines of the credible. The novel, in short, is said both to have discovered and to have obscured fiction (GALLAGHER 2006, p. 337).

Comparing with other types of realist novels, the hiding of fiction in the historical novel was an even more laborious process, thanks to its dual foundations in history (as discourse and process) and imagination (fictional but also historical), a combination that accentuates the unreal and the alternative in the constructed past. For readers, to become immersed, to suspend disbelief, depends on a continuous negotiation with the referential and non-referential poles of the historical novel—a challenge that bothered Manzoni but at the same time served as fuel for his literature.

Only in the early 1960s would this issue of dual foundations be consistently addressed by the very *form* of historical fiction, and not only by critics. The so-called “historiographic metafiction” (HUTCHEON 1991)—also known as the “metahistorical novel” and “postmodern historical novel,” depending on which poetic aspects they seek to highlight—rejects the fundamental goal

of the 19th century historical novel: to relive the past through literature. This goal could only be achieved with high doses of rhetorical illusionism and realist sleight of hand, by creating a “vicarious firsthand experience of living in a certain historical time,” as though it were possible to bring the past back to life (COETZEE 1988, p. 3). In contrast, historiographic metafiction sought to make use of the ludic, sometimes ironic, intentional entangling of fact and fiction. The desire to brush history against the grain, to research the inaccessible regions of the past, to fathom the unfathomable through the parodic—but also sublime—rewriting of history are some of the significant features of the new ethos of historical fiction. Seen from this angle, what I called the “ontological instability” of the realist historical novel, as signaled by the hybridization of fiction and historic narrative, is no longer hidden, uncomfortable, or repressed. On the contrary: the *form* of the novel faces head on this reluctance to fictionalize history. Often, this results in a productive conflict between the “sublime desire” to restore the past in its difference (ELIAS 2001) and recognizing that the fictional universe is sufficient in and of itself, that “there is no outside text.” In *The Novel Today*, an essay that discusses the tense relationship between novel and history, J. M. Coetzee is categorical:

I reiterate the elementary and rather obvious point I am making: that history is not reality; that history is a kind of discourse; that a novel is a kind of discourse, too, but a different kind of discourse; that, inevitably, in our culture, history will, with varying degrees of forcefulness, try to claim primacy, claim to be a master-form of discourse (COETZEE 1988, p. 4).

If, as Hayden White showed in the early 1970s, history and novel are much more similar discursive forms than previously imagined, and if historical discourse “is nothing but a certain kind of story that people agree to tell each other,” as Coetzee writes, what sort of uniqueness is left for the historical novel? Can its analysis still be based on the criterion of dual foundations? Fredric Jameson (2013, p. 263) asks whether the

historical novel is even possible today, since the very notion of historical process has been put in check by critical theory and postmodern fiction. “What kind of History can the contemporary historical novel then be expected to ‘make appear’?”

A narrative like J. M. Coetzee’s *Disgrace* (1999) clearly does not look much like a classic historical novel. It is true that the fall into disgrace of Professor David Lurie sheds light on the vicissitudes of recent South African history, of a recent past that is becoming the present in Nelson Mandela’s South Africa. However—and I base this on categories the author himself proposed in *The Novel Today*—*Disgrace* does not presuppose a relationship of “supplementarity”, but rather of “rivalry” between fiction and history. One of Coetzee’s main goals with this novel, which has been identified by scholars like David Atwell (2015) and Derek Attridge (2004), was to intervene in debates concerning confession, truth and guilt that, with the organization of the Truth and Reconciliation Commission in the second half of the 1990s, received significant attention from South African intellectuals (SANDERS 2002). Coetzee presents antagonistic versions of the country’s past and future—of the daughter Lucy, Petrus, Malanie’s father, Farodia Rassol—but always filtered through the morally ambiguous gaze of someone who does not feel comfortable with these new times, David Lurie. Of course, Lurie’s tale was not a “trustworthy” translation of the South African political and social situation of the second half of the 1990s. Rather, what is at play in *Disgrace* is not a documentary account of life post-apartheid, but rather a willingness of being heard in public debates. Not through arguments, as would be the case in an essay, but rather with the resources of literary fiction, of historical fiction: representative situations, polyphonic angulation, and the weaving of a plot through fictional modes.

Tolstoy, in the philosophical digressions that interrupt *War and Peace*, speculates on the nature of Russian history with a voice that is neither that of his characters nor of the narrator, but rather, perhaps, his own. He hoped to take a

position in a public debate among philosophers and historians and offer his interpretation of the dynamic of Russian history.¹ In Coetzee's case, indicating the new ethos of historical fiction, the difference lies in the realization that a novel should operate "in terms of its own procedures and issues in its own conclusions," and not "in terms of the procedures of history and eventuates in conclusions that are checkable by history." Fictional universes do not exist to be confirmed or fact-checked by the historiography, "as a child's schoolwork is checked by a schoolmistress" (COETZEE 1988, p. 3).

If the mixture of historical narrative and fictional invention has not been entirely discredited by historiographic metafiction, it has lost its rhetorical allure, at least as an individualizing characteristic of the historical novel. This was due to the dominant understanding, especially among followers of Hayden White, that history's reality was essentially discursive, and its bases in "the fact" constituted nothing more than a second or third order referencing—not "actual reality," but rather the accepted modes of understanding and representing the past. Besides, the realist novel stagnated in the second half of the 20th century: the most groundbreaking forms of historical fiction began to make extensive use of both illusionist techniques and anti-illusionist procedures (GLYNN 2005). In this historical-literary context, claiming that a given novel is historical becomes less a taxonomic issue than one of emphasis, since such diverse genres as science fiction, dystopia, and counterfactual novels, along with historiographic metafiction turn their focus to the figuration of time and historicity (JAMESON 2005).

As Dorrit Cohn puts it, "by the same token, I would propose that it is on principle possible to read *any* novel as a historical novel" (1999, p. 161). This claim signals a major shift in how the historical novel was seen at the end of the 20th century: in contrast to Manzoni and Lukács, Cohn recognizes that referentiality may not even be relevant for most contemporary readers of fiction. Even the slightest hesitation about the pact of reading disappears.

1 - According to Hayden White (2007, p. 43), War and Peace "undermines Western European literary realism by questioning the ideology of the history on which it is based."

The turn towards referentiality in contemporary narrative

Recognizing that a novel should operate “in terms of its own procedures”—and that it may act as a rival to historical discourse and not simply complement it—is one of the distinctive characteristics of the metahistorical novel of the final decades of the 20th century. In *El entenado*, published in 1983, Juan José Saer (2002) starts with an actual historical event: “the arrival of the Spanish conquistador Juan Díaz de Solís at the Río de la Plata in 1516,” followed by an attack by indigenous cannibals (ABBATE 2014, p. 15). The only survivor, the cabin boy Francisco del Puerto, is carried off by the indigenous people and spends ten years living among them, before being rescued by travelers. This is what 16th-century accounts tell us. The novel is narrated by a cabin boy who faced similar difficulties: he also survives the attack, is captured, and ten years later returns to Europe. At no point does the narrator reveal his name, nor does he need to; we realize that he is not del Puerto, based on the language and the essayistic style. It is impossible not to be reminded of Montaigne or Jean de Lery. But the narrator’s speculations carry us to even more unexpected places: the *Mythologiques* of Lévi-Strauss, and towards Saussure. Pulling the strings from behind the curtain, Saer plays with the arbitrary meaning of *def-ghi*, a word with innumerable meanings in the indigenous language, a bird with a black beak and yellow and green feathers, an absent or sleeping person, the reflection things make on water, a man who goes on a mission and returns to tell what he saw. And for the readers, a simple alphabetic sequence of letters: d, e, f, g, h, i.

The corpus of historiographic metafiction, or of postmodern metahistorical novels, was set and studied by authors like Patricia Waugh (1984), Linda Hutcheon (1991), Brian McHale (1987), Ursula K. Heise (1997), Amy J. Elias (2001), Ruth Glynn (2005), Lubomír Doležal (2010), and Maria Valéria Gobbi (2011). The following are a few of the novels commonly

addressed in these studies: *The French's Lieutenant's Woman* (John Fowles, 1969), *Gravity's Rainbow* (Thomas Pynchon, 1973), *Terra Nostra* (Carlos Fuentes, 1975), *The Name of the Rose* (Umberto Eco, 1980), *Foe* (J. M. Coetzee, 1986), *Beloved* (Toni Morrison, 1987), *The History of the Siege of Lisbon* (José Saramago, 1989), *Possession* (A. S. Byatt, 1990), *Alias Grace* (Margaret Atwood, 1996). I will not revisit them in this and the next section of this article. Rather, my focus will be a new face of the historical novel: a collection of accounts that are distinguished by the "irresistible appeal to the real," a "collective real, which can be called social or historical." (BOUCHERON 2010, p. 446). I call this a turn towards referentiality, or a referential dominant in contemporary narrative. Published for the most part in the 21st century, these narratives are remote descendants of the realist historical novel (in the mixture of historical narrative and literary figuration). More directly, perhaps more clearly, they are heirs of historiographic metafiction (in their procedures) and of Walsh and Capote's nonfiction novel (in their appeal to truth). One of the clearest indicators of the turn towards referentiality in recent literary works is the portrayal of the narrator's resistance to fiction.

Although they call themselves true stories, these works also claim to be novels (in the subtitle, paratext, essayistic passages, or structural composition), and, although it may sound contradictory, or perhaps because of it, they resort to some extent to the fictionalization of history or real people's biography. This is what happens in *Dora Bruder* (Patrick Modiano, 1997), *Soldados de Salamina* (Javier Cercas, 2001), *El material humano* (Rodrigo Rey Rosa, 2009), *Jan Karski* (Yannick Haenel, 2009), *HHhH* (Laurent Binet, 2010), and *K. Relato de uma busca* (Bernardo Kucinski, 2011). Or even in an unclassifiable book like W. G. Sebald's *Austerlitz* (2001).

It is also the case for narratives that openly reject fictionality, but not imagination and conjecture, while combining formal characteristics of the historiographic essay with elements of the historical novel. The so-called—many times by the authors

themselves—non-fiction novels, or “novels without fiction,” like Hans Magnus Enzensberger’s *The Brief Summer of Anarchy* (1972) and *Hammerstein* (2008); Leonardo Sciascia’s *The Disappearance of Majorana* (1975) and *1912+1* (1986); Patrick Deville’s *Plague and Cholera* (2012) and *Viva* (2014); Javier Cercas’s *The Impostor* (2014) and *The Monarch of Shadows* (2017); Emmanuel Carrère’s *Limonov* (2011); and Selva Amada’s *Dead Girls* (2014).

Finally, some narratives that are part of the turn towards referentiality take the path of generic indetermination—like Isabela Figueiredo’s *Caderno de memórias coloniais* (2009)—even as they share with late 20th and early 21st century novels a series of formal attributes, like the autobiographical tendency and the casting of the writer as one of the characters in the story, often the main character (LADDAGA 2013).

The “appeal to reality” in contemporary literature can only be fully analyzed considering recent transformations in the way time is conceived. Presentism (Hartog), the slow present (Gumbrecht), updatism (Araújo and Pereira), the end of temporality (Jameson), and temporal acceleration (Rosa) are some of the most common—albeit at times contradictory—diagnoses (TURIN 2017).² Since I already addressed this issue in another article (CHARBEL 2016), I would like to proceed in a different direction. What interests me here is to examine how the early 21st century novel appropriates characteristics of both realist historical fiction and the nonfiction novel, placing once again the issue of referentiality on the historical fiction agenda.

2 - In an essay about the figurations of time in recent fiction, Turin (2017, p. 58) avoids a direct alignment with these models, refusing to interpret the novels he analyzes as “documents that illustrate some great argument regarding the unity of the period.”

The challenge of the nonfiction novel to the historical novel

The premise of the nonfiction novel, as imagined and practiced between the 1960s and 1980s by Truman Capote, Rodolpho Walsh, Norman Mailer, Tom Wolfe, and others, was the composition of narratives that were true in content and “literary” in form, combining rigorous research with fictional

techniques from the realist novel. In an interview with George Plimpton (1966), Truman Capote states that his motivation in writing *In Cold Blood* (1966) was to understand that journalism and reporting “could be forced to yield a serious new art form: the ‘nonfiction novel’, as I thought of it.” But does the nonfiction novel truly dispense with fiction? To Dorrit Cohn, the phrase “nonfiction novel” serves as an oxymoron:

Closer study would confirm that their fictionalizing devices boil down principally to the consistent application of focalizing technique—sometimes in stream-of-consciousness form—to real-life sports heroes, rock stars, and convicted murderers. In this perspective, biographies that act like novels, far from erasing the borderline between the two genres, actually bring the line that separates them more clearly into view (COHN 1999, p. 29).

In fact, in works like *The Executioner’s Song* (Mailer) and *In Cold Blood* (Capote), signs of fictionality are everywhere: in the artificial naturalness of the dialogues, in the effects of the real, in the omniscient point of view that (at least in *In Cold Blood*) creates an appearance of objectivity. Truman Capote often said that his method was “immaculately factual.” But, as Matinas Suzuki Jr. (2003) has argued, several people mentioned in the book, upon being transformed into characters, questioned “the lack of precision in the transcription of the interviews and the description of their involvement in events.” The same holds true for Mailer. Hence Ivan Jablonka’s (2014, p. 240) suggestion that the nonfiction novel should be treated, in general, as simply “globally true.”

Returning to Döblin’s aforementioned maxim, it is possible to state that the nonfiction novel, just like the historical novel, is “first and foremost a novel.” However, it undeniably involves a considerable displacement, in that the literary creation intentionally takes the path of referentiality. Although zeal for historicity became an obsession for writers like Scott and Tolstoy, creative freedom, the foundation of the modern theory of fiction, is obvious to readers of historical novels. As Lubomír

Doležel (2010, p. 84) argues, the “possible worlds” of the historical novel “share the semantic, structural, and pragmatic features of all fictional worlds.” However, in the nonfiction novel, the inhibition of fantasy is a requirement: nothing of “merely” plausible situations, or of imaginary characters. At the same time, controversially to be sure, dialogues, internal monologues, and effects of reality are allowed. In the nonfiction novel, “everything is true,” except for whatever the author might have made up.

But is it possible to read a novel separating parts that could and could not be proven? Not very. Perhaps it would be more useful to see the oxymoron, the definition by negation—the “non” in “nonfiction”—as less of a barrier than an opportunity for creativity. Here also we have the opportunity to take a new direction. The nonfiction novel appears to place all its bets on one number of the literary wheel: the “surplus value of the real,” as Laurent Binet calls it, or “reality hunger,” in the words of David Shields (2010). Certain true stories, as long as we know how to catch them, to recognize them, contain “intrinsically novelistic elements,” and “often go beyond fiction,” Binet argues (2011, p. 83), in an essay significantly titled *The Marvelous Real*. But how to handle this “surplus value of the real” and grasp what is intrinsically novelistic in reality itself? “It stupefies, it sickens, it infuriates, and finally it is even a kind of embarrassment to one’s one meager imagination,” wrote Philip Roth (2007, p. 167) in the 1960s. How is it possible to arrive at the “hard core” of history without resorting to fiction? Ultimately, as Capote recognizes in his interview with Plimpton, the nonfiction novel wants to be “serious art.” And by “serious art,” he appears to be saying, “the novel.” In order to achieve the aesthetic unity that Manzoni identifies as the “vital condition” of any artistic work, it was necessary to invent, make up, take liberties. But only as much as necessary.

Nevertheless, the novel’s detour toward referentiality does not seem to be based on a new “veto of fiction,” to use Luiz Costa Lima’s term (1989, p. 12). On the contrary. This reversal

of poles—from non-referentiality to referential dominant—is but one more unexpected facet of the elasticity of the concept (and practice) of fiction, which, by denying itself winds up enriching itself.

One of the most pronounced characteristics of the nonfiction novel is an often-productive uncertainty about the correspondence between the material narrated and what actually happened, or can be verified with some degree of certainty, or at least hope. We believe, yet we doubt, all at the same time—ultimately it is a novel, and we learn to read novels very early in life and to recognize that literary fiction is connected to reality without necessarily reproducing it. In a way, this bears some similarities to autofiction, where the dividing lines between the referential and novelistic pacts are at their blurriest. As Lejeune puts it (2014, p. 94), “almost all autofiction is read as autobiography,” a formulation that points out to something stimulating in this awkward situation. In nonfiction novels, we can presume that they might be simultaneously read as novels and as reports, at times like biographies—a sign that the reading contract is not exempt from ambivalence. Historical novels that make the turn towards referentiality—but not nonfiction novels—also encourage an analogous lack of certainty, except that instead of hiding it, like realist historical fiction and the nonfiction novel do, novels like *Soldados de Salamina*, *El material humano*, and *HHhH* (stories that are at the same time historical, biographical, and autofictional), choose to enact their own ethical and epistemological “embarrassments”.

Thus, we now have novels that to a great extent are successors of the nonfiction novel: in their aspirations to trustworthiness, in the high level of formal investment, in the desire to achieve a “faction,” that is, “a disorienting contraction of fiction and fact,” as Javier Cercas calls it (2016, p. 43). “Faction” is disorienting because “all fiction is a mixture of fiction and fact, and pure fiction, without the fuel of the real, is simple abstraction.” But they also share with other

varieties of the novel several formal characteristics: active narrators, filled with uncertainty, who exhibit an investigative force and the difficulties of the writing process, along with “ways of confessing, the revealing of personal circumstances, the gestures and disguises of the great theatre of its own presentation” (LADDAGA 2013, p. 33).

Warnings of Fictionality: Attempts to Reshape the Historical Novel

El material humano (2009), by the Guatemalan author Rodrigo Rey Rosa, opens with a warning to the reader:

Though it may not seem to be
though it may not want to seem to be,
this is a work of fiction.

K. Relato de uma busca (2011), by Brazilian writer Bernardo Kucinski, begins with a similar note:

Dear Reader:
Everything in this book is invented, but almost everything
happened.
B. Kucinski

French writer Yannick Haenel’s *Jan Karski* (2009) also starts with an explanatory note that is a little longer and perhaps a bit too didactic:

The words spoken by Jan Karski in Part One come from his interview with Claude Lanzmann in *Shoah*.

Part Two is a summary of Jan Karski’s book *Story of a Secret State* [...]

Part Three is fictional. It is based on certain aspects of Jan Karski’s life, which I have gathered from, among other sources, *Karski, How One Man Tried to Stop the Holocaust* by E. Thomas Wood and Stanislaw M. Jandowski (John Wiley & Sons, New York,

1994). But the situations, words and thoughts I attribute to Jan Karski are pure inventions.

These are three works written in three different languages, published over a very short span of time (2009-2011), and which open with a sort of warning of fictionality. Why would preambles like these be necessary in the 21st century, analogous to—but in reverse from—the 18th century novels that claimed to be “true stories”? Although they have diverse features, these books do share some characteristics: they are literary narratives that exhibit the turn towards referentiality, but that invoke the tradition of the novel and resort to fantasy and fictionalization in order to achieve a biographical reconstruction and explain the recent past. Considering the close relationship between novel and fiction, what use might warnings like these have for telling a story efficiently? In the nonfiction novel, the goal was to show that it is a novel, but it is all true. Here we have a reversal of poles: it is essentially true, but it is also a novel.

The initial warning of *El material humano*, as Luciene Azevedo has shown (2019, p. 338), seems to express the “paradox between something that wants but at the same time does not want to look like fiction.” Rey Rosa writes a novel that looks like a document, characterized by a certain fetishization of the archive, mixing passages from diaries and notebooks with police records, transcriptions of investigations, quotes from letters, emails. Moreover, the very nature of the material the narrator claims to have discovered in the archive of the Guatemalan National Police—which documents political disappearances, torture, kidnappings, coups, and state terrorism—charms readers and attracts them toward the orbit of the “marvelous real,” of a reality that “dumbfounds, sickens, enrages.” Even so, the warning continues pounding like a hammer on the reader’s head (at least for me) page after page, provoking the question: is this a non-fictional narrative, or a hyperrealist form of literary verisimilitude?

In *K*, the warning of fictionality appears to have a different function. We are told in the paratext of the disappearance of Ana Rosa Kucinski, the author's sister, kidnapped and killed in 1974 by Brazil's military dictatorship. Like in *El material humano*, the author commits himself to making his story look like a document. We read letters from A. (the disappeared sister), reports from the state security services, witness statements, the despicable minutes from the meeting that decided to fire A. from her job while her whereabouts were still unknown. However, in an important shift, *K* shows a formal investment in an impersonal tone: most of the narrative is soberly written in third person, reminiscent of Kafka (the most obvious intertext), and of the style of focalization employed by Coetzee (a reader of Kafka) in *Life & Times of Michael K* and *Disgrace*. The focus shifts back and forth between K., the father searching for his disappeared daughter, and A.'s brother, the main narrator. I say "main" because other characters eventually also come to occupy this position. On these occasions Kucinski opts for a naturalist writing style, reminiscent of 1970s urban literature, resembling Rubem Fonseca—especially in the dialogues between agents of the security services and in the interior monologues of the torturers.

Everything in this book is invented. How could it be otherwise? After all, we are witnessing the "transcription of history," the literary transposition of experience, and, above all, the fictional exploration of the "limits of what can be said" (BOUJU 2006, p. 20), like in the imaginary and disquieting reflections of torturers. Simultaneously, it is clear to any reader with even a passing familiarity with recent Brazilian history that *almost everything happened*; the material is mostly verifiable by historical memory and research and subject to disputes between divergent points of view.

The warnings of fictionality in *El material humano* and *K* are a far cry from the didactic tone of the opening lines of *Jan Karski*. The point is not to instruct the reader on how to read the book, to set an agenda for them, or to clearly separate fact

from fiction, but rather to produce incongruity, to stimulate the reader to simultaneously believe and doubt what they read. Once again at issue, after the postmodern interregnum, is the hybrid nature of the relationship between historical account and fictional invention, but with the appearance and procedures of late 20th- and early 21st-century narrative (collage, polyphony, self-reflexiveness, fragment, intertext, autofiction). Thus, novels like *El material humano* and *K*—alongside many of the works that form the corpus of nonfictional or referential literary narratives—can be read as post-autonomous historical novels (LUDMER 2010); the centripetal nature of the real and the desire to account for the past's difference are both clear, even as they employ fiction while denying it. It is also possible to observe an important difference from the metahistorical novels of the 1980s and 1990s, which I briefly addressed above. The new forms of the historical novel reject the idea that history is simply “a type of story that people agree to tell each other,” a *sui generis* type of fictional discourse. Of course, this does not mean that it turns its back on the procedures of postmodern fiction, to throw the baby out with the bathwater. *K* and *El material humano* use parody (the emulation of the language of official documents) as much as intertext (direct or veiled references to writers like Borges, in Rey Rosa's book, and Kafka, in Kucinski's). And novels like *HHhH* (Laurent Binet) and *Soldados de Salamina* (Javier Cercas) can be seen as ironic, insofar as they reject fiction by resorting to fiction, thus encouraging the stimulating “paradox of nonfiction fiction” (AZEVEDO 2019, p. 339).

As such, I would like to briefly comment on the alert of fictionality at the beginning of *Jan Karski*. Yannick Haenel is an example of a contemporary novelist who takes the risk of using “other techniques of referentiality to continue creating fiction” (AZEVEDO 2019, p. 335). The novel—if we can even call it that; it is a borderline case—has a simple structure, and it is a predominantly referential account. As we read in the explanatory note, the first chapter glosses over the appearance of Jan Karski, “ex-messenger of the Polish government in exile,”

in Claude Lanzmann's documentary *Shoah*. Haenel describes Karski's reactions, the changes in his appearance, his ticks, and transcribes many of the words he spoke in front of cameras, with particular attention to the message he was to send on his last mission as envoy to the West, in 1942: the news of the extermination of the Jews, especially the horrors of the Warsaw ghetto.

The second chapter, in Haenel's words, "is a summary of Jan Karski's book," *History of a Secret State*, published in 1944, during the war. However, more than a synthesis, it involves a process of rewriting and of biographical interpretation. Haenel depicts decisive moments in Karski's life, like his visit to the ghetto. The third chapter, the longest, is a fiction. Haenel bases his account on a well-known biography of Karski, especially the chapter about his meeting with Franklin Roosevelt. However, he emphasizes that "the scenes, sentences, and thoughts attributed to Jan Karski were imagined by me." In summary, the attempt to retell—and give meaning to—Karski's supposedly frustrating meeting with the U.S. president constitutes a free exercise in historical imagination. Roosevelt's character is unable to pay attention, as he yawns while staring at his secretary's legs. He is uninterested in Karski:

The young woman took notes, but Roosevelt said nothing. He had unbuttoned his jacket and slumped comfortably back into his armchair. I think he was digesting his meal. I said to myself: *Franklin Roosevelt is a man who is digesting*—he was in the process of digesting the extermination of Europe's Jews. And then, when I repeated in front of him the message from the two men in the Warsaw ghetto, when I relayed their demands about the bombing of German cities, Roosevelt slowly opened his mouth. I thought that his reaction was going to be terrible, but it was not. He said nothing: his mouth remained a little twisted, and then he stifled a yawn (HAENEL 2013, p. 114-115).

This portrayal of Roosevelt angered Claude Lanzmann, who wrote a devastating review for the magazine *Les temps modernes*, accusing *Jan Karski* of being a "false novel," a novel

that “deliberately falsifies history.” Lanzmann (2010) argues that the available historical evidence contradicts Haenel’s version by demonstrating Roosevelt’s interest in Karski. Besides, he claims, there were no secretaries in the Oval Office that night. And more than just containing factual errors, Lanzmann continues, the entire portrayal of Karski is “hateful and vulgar,” “sadly linear.” Finally, Lanzmann accuses Haenel of plagiarism and “parasitism” “for devoting the first part of his novel to a description, of sorts, of Lanzmann’s interview with Karski in *Shoah*, and for lifting entire passages from the film’s dialogue without receiving the filmmaker’s permission” (GOLSAN 2010, p. 82). Other French intellectuals, like historian Annette Wierwille, joined the fray. She disputes two points of view of “Karski the character” that, she claims, could never have been attributed to the “real Karski”: the relativization of Polish antisemitism and the accusation that the Allies were complicit with the Holocaust.

Haenel’s response is significant: claiming that *Jan Karski* is a false novel is the same as saying that the novel, in and of itself, is “the discourse of the false.” In fact, as Richard Golsan (2010, p. 87) suggests in an article about the Karski affair, Haenel’s book takes several liberties concerning what is known, what we can verify, about the life of this figure of the Polish resistance, not only concerning the trip to Washington, but above all “the historical and even ideological outlook of the real-life Karski.” This should not come as a shock: after all, this is historical fiction, as Haenel makes a point of stating on the first page. Thus, a commitment to factual truth, with complete faithfulness to what really happened, should not be expected to begin with. But it was. And this perhaps indicates that something in the pact of reading does not work well. Thus, even with the alert of fictionality, referentiality winds up prevailing, and the liberties Haenel takes, at least for some readers, are disconcerting, or even reprehensible. Interpreted as forgeries, as lies, these liberties consign fiction to its undesirable other: fraud, deception, sham.

The issue of the pact of reading is crucial. In *HHhH*, Laurent Binet (2013) depicts a narrator concerned about how the book he is writing will be received by the public. After reading the first pages of the novel, his friend Fabrice praises the chapter that describes the Night of the Long Knives. The narrator is flattered but suspects he has been misunderstood. “Did you know that every telephone call [in the book] corresponds to an actual event? I could reveal all the names, if I wanted.” Fabrice, surprised, answers that he thought it was all made up. “Absolutely not, it’s all true,” replies the narrator. And he thinks to himself, ““Damnit, it still hasn’t worked!” I should have been clearer about the narrative pact.” Even after having offered a warning about the fictionality of his portrayal of Karski, it is possible that Haenel, like Binet’s narrator, could have been more precise. It is insufficient to announce what you are going to do: it is necessary to make a deal with the readers, who learned only with great difficulty two centuries ago to read historical novels—and from one moment to the next are asked to simply unlearn what they know.

REFERENCE

ABBATE, Florencia. **El espesor del presente**. Tiempo e historia en las novelas de Juan José Saer. Villa María: Eduvim, 2014.

ANHEIM, Étienne; LILTI, Antoine. Savoirs de la littérature. **Annales HSS**, v. 65, n. 2, 2010, p. 253-260. Available at: <https://doi.org/10.1017/S0395264900038518>. Accessed on: 29 jun. 2019.

ANKERSMIT, Frank. Truth in History and Literature. **Narrative**, v. 18, n. 1, 2010, p. 29-50. Available at: <https://www.jstor.org/stable/25609383>. Accessed on: 29 jun. 2019.

ATTRIDGE, Derek. **J. M. Coetzee and the Ethics of Reading**. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2004.

ATTWELL, David. **J. M. Coetzee and the Life of Writing**. New York and London: Viking, 2015.

AZEVEDO, Luciene. Saindo da ficção: narrativas não literárias. **Caracol**, n. 17, 2019, p. 329-345. Available at: <https://doi.org/10.11606/issn.2317-9651.v0i17p329-345>. Accessed on: 29 jun. 2019.

BINET, Laurent. Le merveilleux réel. **Le débat**, 165, mai-août, 2011, p. 80-85.

BINET, Laurent. **HHhH**. Trans. Sam Taylor. New York: Picador, 2013.

BOUCHERON, Patrick. "Toute littérature est assaut contre la frontière". Note sur les embarras historiens d'une reentrée littéraire. **Annales HSS**, v. 65, n. 2, 2010, p. 441-467. Available at: <https://www.jstor.org/stable/40929992>. Accessed on: 29 jun. 2019.

BOUJU, Emmanuel. **La transcription de l'histoire**. Essai sur le roman européen de la fin du XXe siècle. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2006.

CAPOTE, Truman. **In Cold Blood**. New York: Random House, 1966.

CERCAS, Javier. **El punto ciego**. Buenos Aires: Random House, 2016.

CHARBEL, Felipe. A ficção histórica e as transformações do romance contemporâneo. *In*: CHARBEL, Felipe; SILVA MELLO, Luiza; GUSMÃO, Henrique (org.). **As formas do romance**. Estudos sobre a historicidade da literatura. Rio de Janeiro: Ponteio, 2016.

COETZEE, J. M. The Novel Today. **Upstream**, v. 6, n. 1, 1988.

COETZEE, J. M. **Disgrace**. London: Secker & Warburg, 1999.

COHN, Dorrit. **The Distinction of Fiction**. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1999.

COSTA LIMA, Luiz. **O controle do imaginário**. Rio de Janeiro: Forense, 1989.

DOLEZEL, Lubomir. **Possible Worlds of Fiction and History**. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2010.

ELIAS, A. J. **Sublime desire: History and Post-1960's Fiction**. Baltimore: John Hopkins University Press, 2001.

GALLAGHER, Catherine. The Rise of Fictionality. In: MORETTI, Franco (org.). **The Novel**. Volume I, History, Geography and Culture. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2006.

GLYNN, Ruth. **Contesting the Monument**. The Anti-Illusionist Italian Historical Novel. Leeds: Northern University Press, 2005.

GOBBI, Maria Valéria Zamboni. **A ficcionalização da História**. Mito e paródia na narrativa portuguesa contemporânea. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

GOLSAN, Richard. L'Affaire Karski: Fiction, History, Memory Unreconciled. **L'Esprit Créateur**, v. 50, n. 4, 2010, p. 81-96. Available at: <https://www.jstor.org/stable/26289680>. Accessed on: 29 jun. 2019.

HAENEL, Yannick. **Jan Karski**. Paris: Gallimard, 2009.

HAENEL, Yannick. **The Messenger**. Trans. Ian Monk. Berkeley: Counterpoint, 2013.

HEISE, Ursula K. **Chronoschisms: Time, Narrative, and Postmodernism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

HELLER, Agnes. The Contemporary Historical Novel. **Thesis Eleven**, v. 106, n. 1, 2011, p. 88-97. Available at: <https://doi.org/10.1177/0725513611407448>. Accessed on: 29 jun. 2019.

HUTCHEON, Linda. **A poética do pós-modernismo**. Trad. Ricardo Cruz. Rio de Janeiro: Imago, 1991.

ISER, Wolfgang. **O fictício e o imaginário**. Trad. Johannes Kretschmer. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1996.

JABLONKA, Ivan. **La historia es una literatura contemporánea**. Manifiesto por las ciencias sociales. Trad. Horacio Pons. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2014.

JAMESON, Fredric. **Archaeologies of the Future**. The Desire Called Utopia and Other Science Fictions. London and New York: Verso, 2005.

JAMESON, Fredric. **The Antinomies of Realism**. London and New York: Verso, 2013.

KUCINSKI, Bernardo. **K. Relato de uma busca**. São Paulo: Cosac Naif, 2014.

LANZMANN, Claude. Jan Karski de Yannick Haenel: un faux roman. **Les temps modernes**, nº 657, janvier-mars, 2010.

LADDAGA, Reinaldo. **Estética de laboratório**. Trad. Magda Lopes. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

LEJEUNE, Philippe. **O pacto autobiográfico.** De Rousseau à Internet. Trad. Jovita Maria Noronha e Maria Inês Guedes. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2014.

LUDMER, Josefina. Literaturas pós-autônomas. Trad. Flávia Cera. **Sopro**, n. 20, jan. 2010.

LUKÁCS, Györg. **O romance histórico.** Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2011.

MANZONI, Alessandro. **Del romanzo e, in genere, de' componimenti misti di storia e d'invenzione.** CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016.

MCHALE, Brian. **Post-modernist Fiction.** London and New York: Routledge, 1987.

PLIMPTON, George. The Story Behind a Nonfiction Novel. **The New York Times**, 16 jan. 1966.

REY ROSA, Rodrigo. **El material humano.** Barcelona: Anagrama, 2009.

REY ROSA, Rodrigo. **Human Matter.** Trans. Eduardo Aparicio. Austin: University of Texas Press, 2011.

ROTH, Philip. Writing American Fiction. *In*: ROTH, Philip. **Reading Myself and Others.** London: The Random House, 2007.

SAER, Juan José. **O enteado.** Trad. José Feres Sabino. São Paulo: Iluminuras, 2002.

SANDERS, Mark. **Complicities.** The Intellectual and Apartheid. Durham and London: Duke University Press, 2002.

SCHAEFFER, Jean-Marie. **Why Fiction?** Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2010.

SHIELDS, David. **Reality Hunger**. A Manifesto. New York: Alfred A. Knopf, 2010.

SUZUKI JR., Matinas. Nem tudo é verdade, apesar de verdadeiro. *In*: SUZUKI JR., Matinas. **A sangue frio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

TURIN, Rodrigo. A polifonia do tempo: ficção, trauma e aceleração no Brasil contemporâneo. **ArtCultura**, v. 19, n. 35, 2017, p. 55-70. Available at <https://doi.org/10.14393/ArtC-V19n35-2017-2-05>. Accessed on: 29 jun. 2019.

WAUGH, Patricia. **Metafiction**. New York and London: Methuen, 1984.

WHITE, Hayden. War and Peace. Against Historical Realism. *In*: WANG, Q. Edward e FILLAFER, Franz (org.). **The Many Faces of Clio**. Cross-cultural Approaches to Historiography. New York and Oxford: Berghahn Books, 2007.

WHITE, Hayden. **The Practical Past**. Evanston: Northwestern University Press, 2014.

AUTHOR NOTE

Felipe Charbel

fcharbel@gmail.com

Universidade Federal do Rio de Janeiro - Rio de Janeiro - Rio de Janeiro - Brasil

CORRESPONDENCE ADDRESS

Felipe Charbel

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de História.

Largo de São Francisco de Paula, 1 - Centro - 22051-070 - Rio de Janeiro, RJ - Brasil

FUNDING

This article is the result of a research project financed by the Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) and Research Productivity Fellowship/Humanities Competition.

CONFLICT OF INTEREST

Nenhum conflito de interesse declarado.

Copyright (c)
2020 *História da
Historiografia:
International Journal
of Theory and History
of Historiography*.
This is an Open Access
article distributed
under the terms of the
Creative Commons
License Attribution-
NonCommercial-
NoDerivatives 4.0
International License.



RECEIVED IN: 22/SEP./2019 | APPROVED IN: 4/FEB./2020

Memory, narrative, and conflict in writing the past: when historians undergo ethical and political strains

Memória, narrativa e conflito em escrever o passado: quando os historiadores estão sujeitos a tensões éticas e políticas

Rafael Pérez Baquero ^a

E-mail: rafaelperbaq@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4942-6427> 

^a Universidad de Murcia, Departamento de Filosofía, Murcia, España

ABSTRACT

In this paper I will analyze the distinctive features of the twentieth century historiography with regards to its most salient events. By doing so, I will provide an interpretation of the struggles which underlay the production of historical knowledge at the end of the century. In contrast to various theories of historiography which assert that autonomy from collective memory is a methodological assumption of the historian, I will argue that historiography is always interwoven with the political and ethical challenges of the historian's time. In this regard, this paper's theses are inspired by Walter Benjamin's ideas concerning historiography, as well as by the interpretations of his ideas provided by other historians and philosophers, such as Enzo Traverso, Dominick LaCapra or Michael Löwy. Their ideas will serve as a framework for understanding the challenges historians face when narrating contemporary history.

KEYWORDS

Walter Benjamin; Memory; Narrative

RESUMO

Neste trabalho, analiso as distintas características da historiografia do século vinte em torno aos eventos mais proeminentes da época, para, assim, poder delinear uma interpretação das lutas que subjazem a produção do conhecimento histórico. Em contraste com várias teorias da historiografia que afirmam que a autonomia da memória coletiva é um pressuposto metodológico do historiador, argumentarei que a historiografia está sempre entrelaçada com os desafios políticos e éticos do tempo do historiador. A esse respeito, as teses deste trabalho são inspiradas nas ideias de Walter Benjamin sobre a historiografia, bem como pelas interpretações dessas premissas, fornecidas por outros historiadores e filósofos, como Enzo Traverso, Dominick LaCapra ou Michael Löwy. Suas ideias servirão de estrutura para compreender os desafios que os historiadores enfrentam ao narrar a história contemporânea.

PALAVRAS-CHAVE

Walter Benjamin; Memória; Narrativa

Introduction. The historian's journey: From Extraterritoriality to Secondary Witnessing

In the recent decades, the history of the twentieth century has become not just an object of study, but also of debate and political contention. Consequently, the interests and conditions of the present cannot be ignored when analyzing the mechanisms which give the past its meaning. In this regard, the contribution and influence of Benjamin in this theoretical context cannot be overlooked. In *La historia como campo de batalla*, the historian Enzo Traverso offers a general overview of the fiercest debates among historians regarding the interpretation of the events of the past century. The guiding thread of this book is to bring to light the many underlying tensions in contemporary historiography, especially in relation to socio-political factors. In the introduction Traverso asserts:

I think it is necessary to evoke Walter Benjamin's underlying influence. In his writing I have found not just an answer to my questions, but also some useful resources for expressing my questions, which is a necessary assumption for any successful investigation [...] Walter Benjamin did not bequeath a method, but a deep reflection regarding the means and contradictions that came from an intellectual perspective that, when trying to think about history, insists on not separating the past from the present (TRAVERSO 2011, p. 27).

As can be concluded from this passage, the closeness between the past and the present and their reciprocal influence are Walter Benjamin's main theoretical contributions towards understanding contemporary historiography. Indeed, in this paper I aim to cast light on the challenges faced by historians at the turn of the twenty-first century, by highlighting the impossibility of detaching the past from the present within the writing of history. This idea does not just present the image of narrating the past as analogous to a battlefield when the interpretation of historical events turned out to be a contested issue. Furthermore, it reshapes the framework

within which historians have been defined. In his *History, the Last Thing before the Last*, Sigfried Kracauer asserts that, for trying to understand the past, which is always a “foreign country” (LOWENTHAL, 2015), historians can be defined as an extraterritorial figure. According to Kracauer, historians are like exiles, insofar they live between two different worlds: the past and the present. This condition impedes them from taking roots in either one of them. “He has ceased to ‘belong’. [...] And just as he is free to step outside the culture which was his own, he is sufficiently uncommitted to get inside the minds of the foreign people in whose midst he is living” (KRACAUER 2015, p. 84). No matter how compelling Kracauer’s ideas are, the features of contemporary history require us to reshape his definition of historian. The aforementioned interweaving of past and present, which became strengthened by the unfolding of traumatic historical events in the twentieth century runs counter to Kracauer’s definition. This is what Enzo Traverso has to say on the subject:

The metaphor of an exile is still appropriate [...] but today it should be nuanced. The historian of the twentieth century is an “exile” but also, directly or indirectly, a “witness,” who maintains a close relationship with the object of research in multiples ways. The historian’s challenge lies not in exploring a strange and distant universe; rather it lies on distancing him or herself from a past that is rather close, that he or she may have lived and whose traces are still alive (TRAVERSO 2012 p. 285).

In *History and Memory after Auschwitz*, Dominick LaCapra emphasizes the role of transferences, emotions, and values that come from a past which a historian has both experienced and is researching. In this work LaCapra assumes a definition of the historian which is diametrically opposed to the one proposed by Kracauer. By highlighting the ethical and political tensions which a historian undergoes when dealing with a traumatic past, LaCapra defines a historian as a “secondary witness” (LACAPRA 1998, p. 21). Thus, the historian’s task is not only to distance him or herself from a recent past, but also

to “work out an acceptable subject position” (LACAPRA 1998, p. 11) in relation to the historical sources of the aforementioned *transferences*. This definition only makes sense within LaCapra’s new approach regarding the relations between two categories which have been the focus of historiographical debates during the last decades: on the one hand, history, and on the other hand, the social source of *transferences* that may interfere with the historian’s work: collective memory. LaCapra’s position regarding this matter is clearly synthesized in his last work: “The ongoing challenge is to approach the topic without opposing history and memory in a binary fashion but instead by inquiring into the more complex and challenging relations between them” (LACAPRA 2018, p. 81). By assuming this position LaCapra directly opposes theories regarding relations between history and memory that have been defended since the second quarter of the twentieth century by a heterogeneous group of philosophers, sociologists and historians. Pierre Nora’s reflections on “*Lieux de mémoire*” is a clear example on the aforementioned binary understanding of the relationship between history and memory.

Memory and history, far from being synonymous, appear now to be in fundamental opposition. Memory is life, borne by living societies founded in their name. It remains in permanent evolution, open to the dialectic of remembering and forgetting, unconscious of its successive deformations, vulnerable to manipulation and appropriation, susceptible to dormancy and periodically revived. History, on the other hand, is the reconstruction, always problematic and incomplete, of what is no longer. Memory is a perpetually current phenomenon, a bond tying us to the eternal present; history is a representation of the past. Memory, insofar, since it is affective and magical, only accommodates those facts that suit it [...]. History, because it is an intellectual and secular production, calls for analysis and criticism. Memory installs remembrance within the sacred; history, always prosaic, releases it again [...] memory is by nature multiple and yet specific; collective, plural, and yet individual. History, on the other hand, belongs to everyone and to no one, whence its claim to universal authority (NORA 1989, p 8).

Nora's reflections regarding history and memory have been echoed, in various ways, by other authors such as Yosef Hayim Yerushalmi (2012), Kristoft Pomian (2002), Tony Judt (2006), Arno Mayer (1988) and David Rieff (2011). The assumption behind their ideas can be summarized in the following set of binary definitions concerning history and memory, which will be deeply questioned along the following sections. According to these authors, (1) collective memory is bound to the social and political purposes of strengthening cohesion within the community, whereas historians just produce historical knowledge; (2) while all the tales and testimonies that came from collective memory are attached to historical events, historians always work at a safe distance from the past; (3) collective memories, which depend on communicative relationships, are always plural, heterogeneous and polyhedral, whereas historical narratives tend to converge as far as their claim to be universally recognized; and (4) while depictions of the past that came from collective memory always moralize and judge historical agents, historians just try to understand and explain. Without denying these distinctions between history and memory, I will present an analysis of certain trends within contemporary history in which discontinuities and borders between history and memory tend to get blurred. In order to make my underlying argument clearer, each chapter of this paper focuses on re-thinking one of the distinctions between history and memory that have been presented earlier. In this respect, the following analysis of contemporary history supports a non-binary approach to the relationships between history and memory; this is in line with some arguments presented by LaCapra and Traverso, and with some of Walter Benjamin's theoretical insights from "On the Concept of History". Despite the fact that historiographical strains discussed in this paper go beyond the scope of Walter Benjamin's theory of history, I will point out instances in which the ideas presented here reflect Benjamin's insights.

The principal feature of the history of the previous century is its "contemporaneity", defined by a short temporal distance from

the time in which historians wrote about it. This contemporaneity allows the twentieth century history to be assimilated into the so-called "history of the present." This term has been defined by María Inés Mudrovic (2005), as the processes of historicisation of the impact of events which remain in the memory of a generation that is still alive when those events become part of a historical narration. The existence of living witnesses of those events is, therefore, the defining characteristic of the "history of the present." This definition can never be precise since it depends on the biological continuity of a generation, which can fluctuate, as can the bonds between survivors and the deceased. Nonetheless, it allows us to define a temporal frame of approximately eighty to ninety years. Although the "history of the present" is as old as classic historiography, the interest on it has grown in the second half of the twentieth century. This interest was the result of events whose impact persisted for decades after their occurrence which in turn led to the social need for their explanation and contextualization. This is how Alicia Altred puts it in "The History of the Present or the Squaring of the Circle":

From the brutality of the Second World War arose a new field that [...] made a difference from which, until now, it will be considered as contemporary "classic" history. The aftermath of the events from the interwar period in Europe and from the Second World War had shocked Western societies. The survivors and the public powers of the European states projected their gaze towards historians as they needed those facts to be explained (ALTED,2006, p. 33).

Retrospectivity and ideology within the history of the present

According to its aforementioned definition, the "history of the present" spans a historical period that includes the Spanish Civil War, the Second World War, the Holocaust, the Gulag and the nuclear arms race. This is a historical framework that

makes the mid-century crisis the axis around which the history of Europe acquires its meaning.

However, since the past is not fixed, this journey back in time is not the only relevant thing. On the contrary, it is also necessary to analyze as well how the present, from which history is being read, has evolved. After all, it was less than three decades ago that a series of events that determined our understanding of the history of the present unfolded. According to the historian Eric Hobsbawm, the fall of the Berlin Wall led to a new *historic threshold* that reconfigured the conditions which allowed historians to describe the events of the previous century (HOBSEBAWN 1995). This ascertainment derived from the awareness that something essential occurred during that time. The collapse of the Soviet Union constituted an event that required a modification of narratives of the twentieth century history. There is a large difference between the writing of history in 1985 and in 1995, much larger than the difference between the description of the same set of events in 1985 and in 1975. Hobsbawm's reflections on the problem of the history of the present perfectly summarize the ideas I am delving further into:

Very few people would deny that an epoch in world history ended with the collapse of the Soviet bloc and the Soviet Union, whatever we read into the events of 1989–91. A page in history has been turned. The mere fact that this is so is enough to change the vision of every living historian of the twentieth century, for it turns a tract of time into a historic period with its own structure and coherence or incoherence—'the short twentieth century' [...] Whoever we are, we cannot fail to see the century as a whole differently from the way we would have done before 1989–91 inserted its punctuation mark into its flow. It would be absurd to say that we can now stand back from it, as we can from the nineteenth century, but at least we can see it as a whole. In a word, the history of the twentieth century written in the 1990s must be qualitatively different from any such history written before (HOBSEBAWN 2011, p. 237).

A historian interpreting the events of the twentieth century in 1988 would have adopted a viewpoint tending toward binarism. First, he or she would have been tackling a convulsive era of world wars, ideological conflicts, and great social unrest. Second, since the end of the 1940s, there was a period of growth in the welfare state and a subsequent consolidation of the capitalist system that achieved global reach. Thus, the underlying narrative structure of the historian approach would have had a clear binary form: a period of crisis followed by one of recovery and prosperity. However, if the same historian assembled a retrospective vision of the twentieth century, after the historical threshold period 1989–1991, the framework would have changed radically. Not only did the Soviet regime collapse during this period but the capitalist economies of the Western world also began to be beset by serious problems that brought into question their stability and status as alternatives to their Eastern counterparts. In this sense, historians could no longer adopt a binary perspective but rather a ternary one, with the framework consisting of one period of prosperity amid two periods of crisis. Hence, a historian writing history in 1992 would not only have had to add information to an already large number of events from the previous years. She or he would have also had to change the narrative orientation, criteria of relevance and historical approach. In his critique of historicism Walter Benjamin discussed the retrospective gaze that underlies historical narration. "Historicism contents itself with establishing a causal nexus among various moments in history. But no state of affairs having casual significance is for that very reason historical. It became historical posthumously, as it were, through events that may be separated from it" (BENJAMIN 2006, p. 397). The posthumous condition of the historical past highlighted by Benjamin points at the relevance of retrospectivity within a historian's gaze.

These changes in teleological orientation are also linked to the political and ideological commitments that frame the work of the historian. In this way, the recognition of its influence allows us to anchor the historical accounts to the conditions

of the historian's time. A rather significant example is the emergence of a liberal historiography after the *historic threshold* that was the year 1991. The end of Soviet communism was accompanied by changes in western historiography itself. As a result, many historical accounts that appeared after this period established causal connections that retrospectively attributed normative charge to the unfolding events. These new historical interpretations were not limited to tracing the features and consequences of communism in the history of the West. Rather, they also attributed a condition of necessity to its failure; its resolution was indispensable to the global triumph of liberal democracy; a new Hegelian end of history (FUKUYAMA 2012). The triumph of market economy and liberal democracy had implications for the history of the present, through the establishment of historical dichotomies that blurred the outlines of the past. In addition to historians like Richard Pipes (1991) or Martin Malia (1973), François Furet and his book *The Passing of an Illusion* (FURET 2000) is the principal representative of this trend (TRAVERSO 2013, p. 83).

Sidestepping the contradictions and specificities of Soviet communism, Furet defines it merely as an ideology, or an "ideocracy." According to Furet, communism was just a political mythology that offered a social panacea capable of mobilizing various political regimes in order to commit many of the largest-scale crimes in history. The establishment of a genealogical connection between the French revolution and the Russian revolution justifies, from Furet's perspective, the link between revolution and terror as an *a priori* fact. In this framework the differences between communism and fascism tend to get blurred.

The only serious way to approach the study of the two original ideologies and political movements that appeared at the beginning of our century, Marxist-Leninist communism and fascism in its Italian and German forms, is to take them *together* as the two faces of an acute crisis of liberal democracy that arose with the First World War. This critique of the modern democratic idea in the name of a former "organic" society on the Right and in the

name of a “future” socialist society on the Left is a longstanding reality of European political culture (FURET 2004, p. 32).

In this framework, communism loses its status as an economic, social and philosophical theory and becomes reduced to a totalitarian ideology. In the same vein, the revolutionary and emancipatory potential of communism is also ignored and revolution is conflated with terror. All communist projects are represented as the antechamber to authoritarianism and genocide. This reading of events leads us to interpret the evolution of the twentieth century events as a polarization of political forces into two blocks. On the one hand, there were those who prioritized political mythology, such as the mythology of the Volk or that of a classless society. On the other hand, there were those who prioritize individual rights over collective ideologies.

What I would like to highlight is that this specific interpretation of history could have only emerged out of the historical context subsequent to the Western victory in the Cold War and the decline of communism. Or rather, out of the context in which, after the experience of Stalinism and the imperial ambitions of USSR, the perversion of ideals which underlie communist revolution could be unambiguously certificated (PRIESTLAND 2009, p. 273-314). Only from a point in time in which no political change seems to have the potential to fully affect the political and social order of the market economy and liberal democracy, can all past revolutions be interpreted as the causal antecedent of a collective crime perpetrated in the name of a political ideology. It is only from the end of this “short twentieth century” that it is possible to project a gaze that reduces the historical experience of the Soviet revolution—with all of its ambiguities, discontinuities, heterogeneities—to an expanse of ruins that equates it with fascism.

Hence, the articulation of the history of the present is not only an indication of the importance of a historical context in which the liberal democracy appears to have triumphed

globally. It also requires an ideological approach to the social and political consequences of the aforementioned historical process. It is not surprising that historians like François Furet, Martin Malia or Richard Pipes have been labeled as “conservative.” Indeed, their dichotomous readings have been questioned by historians (HAYNES; WOLFREYS 2007) such as Eric Hobsbawm, Enzo Traverso (2017), Daniel Bensaïd (2007) or Domenico Losurdo (, 2011), who have ideological links to the twentieth century failed and distorted revolutionary projects. All of these historians have played a leading role in one of the most interesting debates related to the interpretation of the history of the present. In constant opposition to liberal historiography, they have attempted to rescue the revolutionary and anti-fascist elements of the left-wing political movements from the dichotomy between “barbarism or liberal democracy” that has constrained previous historical analyses. The result led to a hermeneutic conflict that is related not only to the past but also to the present. The elaboration of other hypotheses regarding the origin of violence and other evaluations of the facts were translated into an interpretation of “revolution” as a political practice with enormous emancipatory potential that does not necessarily lead to totalitarianism. On the contrary, such an interpretation can bring into question the hegemonic economic system as well as shed a light on its darkest sides (LOSURDO 2011). As can be concluded by analyzing this historical debate, it is not possible to consider historiography detached from the political and ideological struggles that surround the social context in which historians live and work. For this reason, the aforementioned theories of historiography and collective memory, according to which the former produce historical knowledge whereas the latter just strengthens the bonds between political communities cannot be maintained. The role of the historian in the ethical and political controversies blurs the distinction between historiography and collective memory.

The purpose behind tracing the contours of this debate is not to offer a solution that would end the *battle for history*. Rather, it is to describe an example of the dynamics between

the past and the present in the historiography of the end of the century. In order to offer further arguments for the interdependence of past and present, I will present a series of characteristics of the history of the past century that could have profoundly affected the context in which the historian works. Furthermore, by highlighting the features of the history of the present, the remaining distinctions defended by those that argue for a complete separation of history and memory will also be refuted.

Monads and Modernist Events

The twentieth century has been characterized by both spontaneous and systematic indiscriminate violence: two world wars, civil wars, social revolts, deportations and genocides. These events are those in which the implementation of extermination techniques led to a veritable industry of death. The heuristic value of these phenomena stems from the fact that they were characterized by a rupture in the collective memories of the groups that inhabited this historic space, as well as for transgressing the traditional limits of representation. These are precisely the phenomena that produce what Benjamin referred to as the “destruction of experience.”

Experience has fallen in value. And it looks as if it is continuing to fall into bottomlessness. Every glance at a newspaper demonstrates that it has reached a new low, that our picture, not only of the external world but of the moral world as well, has undergone changes overnight which were never thought to be possible. With the [First] World War a process began to become apparent which has not halted since then. Was it not noticeable at the end of the war that men returned from the battlefield grown silent—not richer, but poorer in communicable experience? [...] For never has experience been contradicted more thoroughly than strategic experience by tactical warfare, economic experience by inflation, bodily experience by mechanical warfare, moral experience by those in power (BENJAMIN 2002, p. 143).

These events were so terrible that they became *unsayable* for their witnesses and victims and it is not possible to plot them into a narrative that would give them sense. Benjamin conceptualized the repercussions of these types of events with the notion of the “dialectical monad.”

In this context the recovery of benjaminian categories remains paradoxical. After all, his death left him at the threshold of a period that constitutes our history of the present. Nevertheless, it is for his lucidity that Benjamin is considered a “fire alarm” (BENJAMIN 1979), a term referring to his ability to anticipate the degree of barbarism that would befall the world in the decades that followed. Or, from his reading of his own present as charged with that possibility. For this reason, the categories that were developed in “On the Concept of History” are applicable to the reading of events that followed Benjamin’s death. In this theoretical context, Benjamin’s notion of monad requires a special mention. “When thinking suddenly comes to a stop in a constellation saturated with tensions, it gives that constellation a shock, by which thinking is crystallized as a monad” (BENJAMIN 2006, p. 396). From his point of view, “the monad” is an event that sparks some glimpses that reflect, in the cognitive and ethical-political sense, a historical totality. Since these events constituted the outcome of tendencies inherent to his social context, they are, therefore, microcosms of that historical context. Furthermore, monads content a potentiality for being mobilized in order to criticize a historical situation which had been built above the shoulders of the victims. “In this structure he recognizes the sign of a [...] revolutionary chance in the fight for the oppressed past” (BENJAMIN 2006).

The notion of the monadic event thus encompasses a great number of singular phenomena of the previous century: the extermination of Armenians at the hands of the Ottoman Empire at the beginning of the century, various genocides across Eastern Europe or the apartheid in South Africa. However, the principal event, the main subject in the bibliography on the topic, is the Holocaust. The genocide of Jews at the hands of

Nazis has come to be considered as the greatest crime in the history of humanity, the reference point against which historians interpret and compare all other uses of violence.

It is precisely its status as the “epicenter,” as well as the blurring of history and ethics, that allows it to be defined as a “modernist event.” This notion has been provided by the narrativistic approach to historiography, which grasps the distance between these types of events and traditional narratives. Thus, it is where its challenge to the “history of the present” and to the traditional position of the aloof historian is made clear. Hayden White defines the modernist event in these terms:

The twentieth century is marked by the occurrence of certain “holocaustal” events (two world wars, the Great Depression, nuclear weapons and communications technology, the population explosion, the mutilation of the zoosphere, famine [...]) that bear little similarity to what earlier historians conventionally took as their objects of study and do not, therefore, lend themselves to understanding by the commonsensical techniques utilized in conventional historical inquiry nor even to representation by the techniques of writing typically favored by historians from Herodotus to Arthur Schlesinger. Nor does any of several varieties of quantitative analysis, of the kind practiced in the social sciences, capture the novelty of such events. Moreover, these kinds of events do not lend themselves to explaining in terms of the categories underwritten by traditional humanistic historiography, which features the activity of human agents conceived to be in some way fully conscious and morally responsible for their actions and capable of discriminating clearly between the causes of historical events and their effects over the long as well as the short run in relatively commonsensical ways” (WHITE 2012, p. 70).

In what sense do these events remain unexplained or unassimilated by the mechanisms of traditional historiography? When speaking of traditional historical discourse, I should allude to the possibility of a double interpretation in regard to what it is to explain or to represent the facts. This binomial

is an inheritance of the two epistemological traditions around which the debate regarding the state of historical knowledge has revolved: the positivist model that adheres to a causal explanation (HEMPEL 1942) and the historicist model that appeals to the historian's empathetic understanding (COLLINGWOOD 1994) of the intentional agents involved in the events. It is from both parameters from which difficulties are presented when it comes to attributing a unitary meaning to this series of events.

The reason why causal explanations do not allow us to assimilate this series of phenomena is that not all the phenomena are explicable via laws of causation. Historians cannot explain why the Holocaust occurred nor can they assimilate it into a narrative just by referring to social, economic, and political factors, boiled down for our comprehension with the aid of universal laws. There is meaning beyond the Holocaust that the nomological model cannot encompass, but that is as essential for accounting for the phenomenon itself as it is for analyzing the ways in which its aftermath had been faced by its witnesses (MATE 2004).

As for the difficulties with the mode of empathetic understanding, Christopher R. Browning's theory should be used to account for the reluctance to employ the aforementioned mode in the post-Holocaust context. Let us examine a key quotation from one of his essays:

Can the history of such men be written? Not just the social, organizational, and institutional history of the units they belonged to. And not just the ideological and decision-making history of the policies which they carried out. Can one recapture the experiential history of these killers—the choices they faced, the emotions they felt, the coping mechanism they employed, the changes they underwent? (BROWNING 1992, p. 27).

Browning's answer is unambiguous. The nature of these events is such that it is intrinsically difficult to reconstruct

the perspective of the executioners. These events cannot be explained from a perspective that is completely transparent to the reader, given that the activity of various historical agents tends to remain opaque in the face of the historian's empathic efforts.

That being said, the affirmation of the difficulties in representing the Holocaust emphasizes the impossibility of its assimilation into a narrative within a historical context conditioned by the consequences of its traumatic effects. It is precisely the influence of those traumatic effects within the writing of history that disqualified the aforementioned assumptions according to which the historian's gaze entails a wide distance from the object of research. After all, the notion of an "absolute evil," retrospectively linked to these historical events, is incompatible with the application of a narrative. The construction of the traditional account of the Holocaust would imply, first of all, a normalization of the events by adapting them to a traditional scheme of comprehension. Furthermore, it would imply a "humanization" of the executioners by establishing hypotheses that would allow them to become characters to empathize with despite the fact that the social and cultural context presents an imaginative resistance to this process. The effectiveness of this imaginative resistance in post-traumatic contexts is a reflection of the already cited interference of ethical-political factors in the process of the writing of history. In the words of James E. Young, "I find that it may be the very idea of "deep memory" and its incompatibility with narrative that constitutes one of the central challenges to Holocaust historiography" (YOUNG 1997, p. 49). It is precisely this incompatibility which makes the historical narratives of the second half of the twentieth century, not only more complex, but also more plural and heterogeneous.

The Fragmentation of Great Narratives and the Era of the Witness

Both Hayden White and Hans Kellner (1989) have suggested that the Holocaust, as a historical phenomenon, has been a necessary condition for the development of postmodern historiography. However, the connection between the Holocaust as a historical experience and the fragmentation of “great narratives” requires further support, which will be provided in this chapter. The Holocaust has been interpreted both as an effect and a confirmation of the “crisis of grand narratives”; a concept that has become the leitmotif of contemporary historical interpretation in Western culture. The “crisis of grand narratives” with its legitimizing potential constitutes an authentic *topos* of our time. For this reason, its influence on the representation of the past profoundly affects the idiosyncrasies of the “history of the present.” Having become the most obvious symptom of the supposed “end of modernity,” the dissolution of the great narratives runs parallel with the fragmentation of knowledge. As Lyotard argues in his classic *The Postmodern Condition*, (LYOTARD 2001), the absence of an epistemological center or monolithic block to anchor the roots of different branches of knowledge and criteria method has defined our time. Therefore, it is necessary to address the causes, historical and metahistorical, of this phenomenon and how they have affected the areas of human wisdom dedicated to historical knowledge. In this sense, the great narratives, as hegemonic forms of representing the past, are defined based on three characteristics whose lack of effectiveness in our present conditions, among other fields, in the work of historiography.

The features that define “great narratives” are their universality, the potential to provide a totalizing explanation for the past and a teleology through which it can articulate their accounts (KHOURT 2016). All of these characteristics are interdependent. Universality allows for the subsumption of the histories of particular peoples into an account that encompasses all of the humanity. Its totalizing impact explains

and justifies the suffering in history. Finally, teleology offers a final point in history in which, in a hypothetical future, all of its underlying tendencies will be fulfilled. The grand narratives are always configured as a structure that prefigures the meaning of events. It is precisely this teleological structure that permits the organization of events along three axes: "beginning," "development" and "end." The ending is the focal point that lends meaning to all historical events. They present themselves as the "eve of the ending," which constitutes its prospective justification, as necessary elements for the achievement of that *telos*. Besides, it is precisely this *end of history* that serves as an axis to introduce the historical facts into the narrative. Totalizing narrative thus determines which events have historic value.

The teleological connection between the development and the conclusion, in the historic narrative, has its parallel in the writing of history as the link between the past and the present. The retrospective gaze on the past from the present attributes as explanation as well as legitimation. The teleological unintelligibility of narrative associations allows the step from "this is how it happened" to "this is how it should have happened."

Furthermore, this practical potential of the narrative has one requirement: the ignorance of the redistribution of figurative meanings that implies for itself the ignorance of the establishment of hierarchies. Thus, it requires the "objectivist illusion" to make the narrative structure transparent, or it requires, as Hayden White argues, the "belief according to which the plot facts speak for themselves" (WHITE 1985, p. 13).

However, this illusion lost its efficacy as a result of the crisis of the notion of progress as a model of interpretation and justification of the unfolding of events. The historical framework that accompanied and legitimized ideological progress was sustained by the horizon of a utopian future, the legitimizing source of historical actions that were necessary to achieve that

utopian goal. These utopic ends have parallels in the figure of the “conclusion” in the narrative text. Thus, the historical present that has still to achieve utopia would be interpreted as the eve of the conclusion and should be subordinated to its realization. In this sense, in ethical-political terms, the production of victims in the present would be legitimate if the future could only be built upon their cadavers. According to White (1987), there is a firm connection between law, society, and narrative. The end of history provides a sense and meaning to these political practices. However, it was precisely the Holocaust and its reception in European culture and philosophy, that disqualified the continuance of that framework. The narrative that accompanied modern progress could not assimilate the systematic crime of more than five million people nor could it give it sense or meaning from an *a posteriori* harmonizing ending.

The rupture of the narrative framework that dominated the first half the twentieth century is not the proof of its inability to account for new historical experience. Furthermore, it also accounts for the artificial character of this model of historical comprehension. However, if the progressive framework of history stops working or loses its legitimacy, it opens the possibility for the articulation of different forms of representation.

In this sense, Frank Ankersmit’s ideas in “Historiography and Postmodernism” are exemplary. In this essay he accounts for the historiographic overproduction of recent years, which seems to challenge the presence of a prevailing canon given that it reveals the possibility of articulating a plurality of possible perspectives of one set of events. Ankersmit’s statement is symptomatic of the plurality of narratives from which the present can read the past. He writes:

Integral historiography leads to enumeration rather than to integration. [...] That is why, if we were to try to find a new jacket for historiography, as considered necessary above, the most important problem would be to situate historiography within present-day civilization as a whole. This problem is of a

cultural-historical, oral and interpretative nature and could be compared with the sort of problem which we sometimes pose ourselves when considering the place and the meaning of a particular event within the totality of our life-history. In general, it is strange that historians and philosophers of history have paid so little attention over the last forty years to parallels between the development of present-day historiography on the one hand and that of literature, literary criticism, printing—in short, civilization—on the other (ANKERSMIT 1989, p. 139).

The dual criticism—historical and metahistorical—of the notion of narrative as well as the possibility of great narratives carries with it the loss of its condition as a dispenser of historic value to the elements which make up its structure. In other words, the classic documents of the historian no longer have historical value to the extent that they are transmitted and represented on the basis of the format of the narrative. Rather, they now acquire value for themselves. Proof of this is the biographic turn evidenced in the historiography of the previous century, starting in the 1970s. Alejandro Baer describes the connection between these two processes:

The irruption—or return—of biographical perspective, both in social and historical research and in different sociocultural fields (literature, journalism, etc) cannot be detached from the “crisis of representation.” Generally speaking, the autobiographical turn in its different manifestations reflects the rupture of (great) narratives which established historical and cultural legitimacy, and seeks new discursive ways, like personal narratives, that engage with new shattered sociabilities, the media culture and the traumatic events of the twentieth century (BAER 2005, p. 33).

As a consequence of the fragmentation of great narratives, the production of historical knowledge became more plural and biased, and started a new relationship with one of its sources: testimony. As stated in the title of Annete Wiviorka’s famous book, the history of the past century was the “era of the witness.” This work emerges from a historiographic

reality: the testimonial explosion of the previous century was a consequence of the historical interest in the phenomenon of the Holocaust which started manifesting itself after the famous Eichmann trial in 1961.

The “advent” of the witness figure in the decades after the Holocaust created an unusual situation for the historian. This was due not only to the issue of the number of testimonies (between 1944 and 1948 a total of 7,300 testimonies were collected) but also to the fact that witnesses revealed visions of their biographic experiences that were so personal, partial, and ethically charged that it was impossible to assimilate the plurality of the extant perspectives into a singular narrative without generalizing and abstracting a great deal of the semantic content that comprises testimonial representation. As is outlined by Wieviroka:

The witness is the bearer of an experience that, albeit unique, does not stand on its own, but only in the testimonial situation in which it takes place. It must be recognized that, in a way, *Shoah* revolutionized testimony. It transformed it into something beyond the history of historians, into a work of art (WIEVIORKA 2006, p. 83).

The portrayal of events provided by the witness is so intimate that it resists being totalized into an objective historic representation. Rather, it seems to contain a potential that transcends the limits of traditional historiography. It is not surprising that some testimonies have found a better space of expression in literature rather than history. Whereas witnesses to these events have found a space of expression in historiography, literature has proven optimal for them to invoke a moral obligation. As a result of the Eichmann trial, the witness figure became the center of media attention with the aim of giving the world a moral lesson. This performative function, that radical singularity of the witness, cannot be integrated into the reconciliatory and unidirectional framework of narrative. As Shoshana Felman (FELMAN; LAUB 1992) remarked in her study

on post-holocaust testimony, if the Holocaust demonstrated anything, it was that each of its singular perspectives was irreducibly unique. Evidently, the “testimonial explosion” not only affects the teleological plane, “the meaning of the end” of the historical tale, but it also encroaches on the idiosyncrasy of historical agents.

Traditionally, historiography has focused on a predetermined group of historical agents, considered to be the most powerful of their time. Ancient history revolved around figures like Caesar or Cleopatra, whereas the history of the twentieth century concentrated on figures like Hitler and Stalin. Since history is individualized through references to concrete personalities, they become attributes with enormous causal power in history. Löwy’s (2005) work, following Benjamin’s theses, suggests this prioritization of historical agents results from the ancillary character of historiography with respect to the social and political order from which, retrospectively, the events are interpreted. The focus of the narrative of the past onto these figures has been translated into the interpretation of world history as political history. As a consequence, great historical events were narrated resulting from the interrelations between the intentional actions of concrete historical agents. This narrative received considerable amount of criticism throughout the twentieth century, primarily from the *Annales* school. Some historians such as Fernand Braudel (1992) and Marc Bloch (1984) denounced this model of historical presentation for transfiguring the image of the past by pivoting around individual decisions and actions. According to them, traditional narratives had made it impossible to transform history into scientific discourse. Siegfried Kracauer expresses this through a metaphor. “Thus a magnet gathers scattered iron particles from a mass of material. For this reason group behavior is more rigid, more calculable than individual behavior” (KRACAUER 1995, p. 23). As a consequence, the *Annales* school assumed that turning history into a science required the use of quantitative techniques appropriate for social sciences. This modification altered the status of historical agents: they went from being

great figures with names and titles to a grouping of impersonal far-reaching forces with stable long-term economic, social and demographic structures. Historical agents become mere products of these combinations of anonymous forces.

That being said, in opposition to both older forms of historic narrative as well as to the serial anti-narrative of the *Annales* school, a new type of historical writing has developed since the 1960s in parallel with the development of oral history. This type of writing questions the dichotomy derived from the contrast between the two previous models: a narrative historiography centered around history's great figures and an anti-narrative historiography lacking references to historical personages. I am referring to the rise of microhistory: a model of historical writing that reflects the plurality of narratives and perspectives by encompassing a variety of historical experiences. This model rises from the ruins of the great narratives, stoked by the ones below the "testimonial explosion." It encompasses heterogeneous perspectives, in no way reducible to the optics of an account told on a larger scale.

The term "microhistory" has its origin in George R. Steward's book *Picketts' Charge* (STEWART 1963). It refers to a method of investigation and historical writing that subverts traditional historiography without abandoning the narrative. The perspective of the historians espousing microhistory is that the history focused on great subjects is profoundly biased, since it studies the behavior of collectives as derived from the actions and decisions of a group of individuals in the social spheres of power. In this sense, microhistory presents itself as a restitution of minor history, popular figures, and the classes that lack direct power in the decision-making but that have a greater demographic weight. Microhistory does not identify itself with the *Annales'* impersonal macro-historical project. Its modes of investigation are not at all quantitative and it does not use statistics to study the customs of historical collectives. Rather than transforming historical subjects into mere functions which led through anonymous tendencies,

microhistory constructs accounts based on the biographies of concrete subjects with names and surnames. It is for this reason that Braudel, a French historian, identified microhistory with traditional historiography and considered it to be a model of investigation and writing in which history is the product of the intentional action of concrete subjects.

But Braudel's interpretation cannot be adapted to the investigative model of microhistory. First, the value of the examined historical subjects does not derive from their potential to rule the action of collectives but rather from their status as a symptom with respect to those collectives. After all, microhistorical accounts do not describe the lives of characters who achieved an exceptional status within a social body but rather the lives of members of the popular classes. As Carlo Ginzburg writes in his essay: "Microhistory: Two or three things I know about it," (GINZBURG 1994) microhistory is about transforming into a book what would have been a footnote in a conventional monograph. It is about describing the experiences of regular individuals in order to reconstruct their social and moral world. After all, members of the popular classes are not only documents for historians but are also exemplary of the context they inhabit.

In this sense, microhistory departs from the premise according to which, given the multitude of possible points of view from the past, the best way of accessing this knowledge is through phenomena which constitute indices or symptoms of more general historical situations. As Giovanni Levi suggests (LEVI 1993), it is about avoiding the sacrifice of knowledge on particular events for the sake of generalizations and historical abstractions. After all, if historians want to give meaning to individual experiences—for example, the life of the miller at the center of Ginzburg's *The Cheese and the Worms* (GINZBURG 1976)—they should reconstruct the culture in which all those who intervene in his or her way of life participate. Thus, microhistory is about transforming the biographies of conventional individuals into a micro-cosmos that reflects the popular

culture of their era, with all its unique characteristic irreducible to the great narratives. Microhistory respects the plurality of different experiences of all social strata and historical groups and conforms to a representation of the past fully conscious of its own relativity and partiality.

To sum up, meta-accounts have given way to biographies of the members of popular classes. Microhistories are constructed from new identities without the totalizing impulse that has shaped the greater part of the traditional narrative. The development of this historiographical current reveals the impossibility of being able to continue applying the premise of the “great narratives”: that all particular historical data had value only when forming part of a larger-scale narrative. Furthermore, this development illustrates how historiography endorsed the same plurality and heterogeneity that had been ascribed to the depiction of the past that came from collective memory.

Conclusion. Writing a Present-Past History: Between the Historian and the Judge

Contemporaneity with the past that the historian attempts to describe, the radical singularity of testimony and the traumatic character of many events that one needs to narrate all lead to the following conclusion: rather than being an exception, the effect of ethical-political factors on history operates as a systematic rule. By developing Walter Benjamin’s ideas, I suggest, as indicated earlier, that the key feature of the history of the present is the permeability of the border between writing history and these ethical-political factors of the collective memory. In order to conclude the analysis of the intertwinement between past and present I will focus on this permeability, and analyze the relationship between the historian and the judge. In order to elucidate the dynamics between these two roles, the analysis will emphasize the relationship between the historian of extreme events and the judge of “crimes against humanity.” Thus, the figure of the judge will serve as a lens through which

one can interpret the influence of ethical-political factors on historiography. This analysis will refute the last thesis quoted at the beginning of this paper, according to which the tales that come from collective memory have always dramatized and moralized historical agents whereas historical works provide a value-free account of events. In his famous paragraph German historian Leopold von Ranke asserted: "History has often been assigned the task of judging the past so as to teach one's contemporaries for the benefits of future years. The present work [...] wants only to show how things actually were" (RANKE 1885, p. 8). By taking Benjamin's influence on the present these aspirations are to be considered untenable. After all, as Kittsteiner clarified, Ranke's thesis "was directed against certain politization of historical research. Benjamin seems to want to restore historiography to this political function, albeit with quite a different theoretical armature" (KITTSTEINER 1986, p. 180). To introduce these topics on contemporary historiography, I will begin with the following idea suggested by Carlo Ginzburg in "Checking the Evidence: The Judge and the Historians":

Evidence, like *clue* or *proof*, is a crucial word for the historian and the judge. This affinity implies convergences, and divergences as well, which have been recognized for a long time. Some recent developments in the historian's work shed new light on this old topic (GINZBURG 1991, p. 14).

Ginzburg argues that an intimate relationship between the judge and the historian has existed since antiquity and it has become more intimate in our history of the present. There are also methodological similarities between their work. Each one bases his or her work on facts offered by the past, in its traces to reconstruct causal chains. It is true that originally the labor of historians and that of lawyers have corresponded to different systems of rules. Nevertheless, some historical periods allow us to appreciate their interdependent relationship. After the advent of modernity and the processes of secularization, the axiological order to which one could appeal could no longer be found in the other world but rather became inherent to history.

As Koselleck summarizes: “The morals of history became temporalized in history as a process [...] The renouncement of compensatory justice in the beyond led to the temporization of this justice. History *hic et nunc* attains an ineluctable character.” (KOSELLECK 2001, p. 63). This statement burdens the historian with the task of elaborating an account of the past from which individual guilt and responsibility can be derived. After all, determining that the action of X led to Y, transforms X into the intentional agent of a phenomenon that can be given meaningful semantic content for the collective at whom the account is aimed. And so, it is possible to appreciate how the work of the historian and that of the judge converge. Historians do not only explain or represent but they also report the events through a narrative that gathers information and offers evidence with respect to the human agents that triggered such events. They reconstruct both the course of the events that have actually happened and the course of other hypothetical events that could have resulted from different decisions and different intents. As Charles Maier puts it: “The historian, like the judge, has the duty of constructing a jurisprudential narrative [that] relies primarily on contextualization to establish what constituted culpable or nonculpable or even praiseworthy action” (MAIER 2003, p. 300).

Consequently, the peculiarities of our history of the present have caused the relationship between the historian and the judge to become rather “agonistic” for being tied to historical events that require a historical gaze and retrospective judgment. After all, it is naive to presuppose a value-free neutrality, when the historian confronts a phenomenon legally characterized as “crime against humanity.”

The relationship between the judge and the historian is bidirectional and reciprocal. On the one hand, describing a historical event like the Holocaust by revealing its causes, agents and factors, implies categorizing it as a “crime against humanity” on an unprecedented scale. On the other hand, these moral and legal revindications supported by the information

offered by the historian continue to influence the design of his or her accounts. This mutual influence does not mean that the facts are infinitely malleable nor that the historical register allows for any kind of interpretation or manipulation. It simply shows the influence of one sphere on the other and allows one to understand the familial similarities between the historian and the judge, a constant of the history of the present.

In order to prove the connection between the two spheres, it is crucial to address the controversies stemming from the sometimes quite complex relationship between the ethical backdrop of the Holocaust and historiography's pretense of impartiality.

In a chapter called "Truth and Circumstance" (WHITE 2014, p. 25-40) in *The Practical Past*, Hayden White poses the following question: To what do we owe the fact that when a historian articulates the question "Is it true that X?"—where X is any historical phenomenon—it does not pose any problems, but is a legitimate question in relation to the idea of truth and the accuracy of historiography, whereas formulating this same question substituting the Holocaust for X arouses such considerable rebuff? In other words, one may ask why there are so many arguments when historians put the veracity of the Holocaust into question. In this sense, there is no common measure between the historian's ideals of truth and of critique and the witness's authority. An evidence of this incommensurability has been revealed in the indictment of historians who have negated the existence of the Holocaust. Similarly, conservative historians like Nolte, Stürmer, or Hillgruber come under criticism for relativizing the responsibility of the German society for the occurrence of Nazi crimes. But the question cannot be reduced to this problem. The question of whether it is true that the Holocaust occurred does not allude to the relationship between this query and reality. On the contrary, what arises is the question of what motives, both ethical and political, can a historian have for questioning the facticity of the Holocaust. In other words, it presupposes from

the beginning the interference of these motives in the process of writing history.

The fact that it is from such a social context that the question “is it true that the Holocaust occurred?” is valued as morally pernicious, indicates that in this conversational context, the question does not have a merely declarative function. It cannot be answered with simple yes/no, true/false. On the contrary, it involves a plurality of elements that makes the speech act derived from historiography itself more complex and complicated. It is precisely in relation to this problem that Hayden White appeals to Austin’s theory on performative speech acts (AUSTIN 1975) to elaborate an analysis that will support the following thesis: Whoever attempts to write a history of the present and refers to traumatic events, that not only have a historical value but also an ethical and political one, performs perlocutionary acts that not only describe the world but transform it. The historiographical depiction of these events cannot be considered detached from the ethic-political struggle regarding whether their memories should be recovered or forsaken. On the contrary, those struggles projected into historiographical academy bring a political and ethical concern that emerge from the possibility of these events being forgotten or denied. These continuous trends within the historical discourse cast a light on the understanding of history which has some resemblances with Walter Benjamin’s ideas quoted at the beginning of the paper. After all, the conclusion that has been drawn could be framed within an understanding about the writing of history which denies any detachment between past and present and which echoes Walter Benjamin’s theses according to which: “Articulating the past historically does not mean recognizing it “the way it really was.” It means appropriating a memory as it flashes up in a moment of danger” (BENJAMIN 2006, p. 391).

REFERENCE

ALTED, Alicia. La historia del presente o la cuadratura del círculo. *In*: DELGADO, J. M.; ANDRÉS CABELLO, S. (coords.). **La Rioja, España, Europa**. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 2006. p. 33-43.

ANKERSMIT, Frank. Historiography and Postmodernism. **History and Theory**, v. 28, n. 2, p. 137-153, 1989.

AUSTIN, J. L. **How to do Things with Words**. Massachussets: Harvard Education Press, 1975.

BAER, Alejandro. **El testimonio audiovisual**. Imagen y memoria del Holocausto. Madrid: Siglo XXI, 2005.

BENJAMIN, Walter. On the Concept of History. *In*: BENJAMIN, Walter. **Selected Writings**. Vol 4. 1938-1940. Massachussets: Harvard University Press, 2006. p. 389-400.

BENJAMIN, Walter. One-way Street. *In*: BENJAMIN, Walter. **One-way Street and other writings**. London: Penguin, 1979. p. 45-106.

BENJAMIN, Walter. The Storyteller: Reflections on the works of Nikolai Leskov. *In*: BENJAMIN, Walter. **Selected Writing**. Vol 3. 1935-1938, Massachussets: Harvard University Press, 2002. p. 143-166.

BENSAÏD, Daniel. Revolutions: Great and still and silent. *In*: HAYNES, Mike; WOLFREYS, Jim (eds). **History and Revolution: Refuting Revisionism**. London/New York: Verso, 2007. p. 202-216.

BLOCH, Marc. **The Historian's Craft: Reflections on the Nature and Uses of History and the Techniques and Methods of Those Who Write It**. London: Vintage Books, 1984.

BRAUDEL, Fernand. **The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II.** New York: Harper Collins, 1992.

BROWNING, Christopher R. German Memory, Judicial Interrogation, and Historical Reconstruction: Writing Perpetrator History from Postwar Testimony. *In*: FRIEDLÄNDER, Saul (ed). **Probing the Limits of Representation.** Nazism and the "Final Solution". Cambridge-London and Harvard: University Press, 1992. p. 22-36.

COLLINGWOOD, R. G. **The Idea of History.** Oxford: Oxford University Press, 1994.

FELMAN, Shoshana; LAUB, Dori. **Testimony:** Crisis of witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History. London: Roudledge, 1992.

FUKUYAMA, Francis. **The End of History and the Last Man.** London: Penguin Books, 2012.

FURET, François, The Dialectical Relationship of Fascism and Communism. *In*: FURET, François; NOLTE, Ernt. **Fascism and Communism.** Lincon and London: University of Nebraska Press, 2004. p. 31-40.

FURET, François. **The Passing of an Ilusion:** The Idea of Communism in the Twentieth Century. Illinois: University of Chicago Press, 2000.

GINZBURG, Carlo. Checking the Evidence: The judge and the Historians. **Critical Inquiry**, n. 18, 1991.

GINZBURG, Carlo. Microhistoria: Dos o tres cosas que sé de ella. **Manuscripts**, n. 12, p. 13-42, 1994.

GINZBURG, Carlo. **The Cheese and the Worms:** The cosmos of a Sixteenth-Century Miller. London: Routledge, 1976.

HAYNES, Mike; WOLFREYS, Jim (eds). **History and Revolution**: Refuting Revisionism. London and New York: Verso, 2007.

HEMPEL, C. G. The Functions of General Laws in History. **The Journal of Philosophy**, v. 39, n. 2, p. 35-48, 1942.

HOBSBAWM, Eric. **On History**. London: Weidenfeld & Nicolson, 2011.

HOBSBAWM, Eric. **The age of extremes**. 1914-1991. London: Abacus, 1995.

JUDT, Tony. From the House of the Dead. An Essay on Modern European Memory. *In*: JUDT, Tony. **Postwar**: A History of Europe since 1945. USA: Penguin LLC, 2006. p. 803-831.

KELLNER, Hans. **Language and Historical Representation**. Madison: The University of Wisconsin Press, 1989.

KHOURT, Nadim. Political Reconciliation: With or Without Grand Narratives? **Constellations**, v. 00, n. 0, 2016.

KITTSTEINER, Heinz-Dieter. Walter Benjamin's Historicism. **New German Critique**, n. 39, Second Special Issue on Walter Benjamin, p. 179-215, 1986.

KOSELLECK, Reinhart. **historia/Historia**. Madrid: Trotta, 2011.

KRACAUER, Siegfried. **History**. The Last Things before the Last. Princeton: Markus Wiener Publishers, 1995.

KRISTOFT, Pomian. **Sobre la historia**. Madrid: Cátedra, 2002.

LACAPRA, Dominick. **History and Memory after Auschwitz**. Ithaca and London: Cornell University Press, 1998.

LACAPRA, Dominick. **Understanding Others**, Peoples, Animals, Past. Ithaca and London: Cornell University Press, 2018.

LEVI, Giovanni. **Sobre microhistoria**. Buenos Aires: Biblos, 1993.

LOSURDO, Domenico. **Liberalism**. A Counter-History. London/New York: Verso, 2011.

LOWENTHAL, D. **The Past is a Foreign Country**. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.

LÖWY, Michael. **Fire Alarm**. Reading Walter Benjamin's "On the Concept of History". New York: Verso, 2005.

LYOTARD, J. F. **The Postmodern Condition**. A Report of Knowledge. Mimmnesota: University of Mimmnesota Press, 2001.

MAIER, Charles S. Overcoming the Past? Narrative and Negotiation, Remembering, and Reparation: Issues at the Interface of History and the Law. *In*: TORPEY, John (ed). **Politics and the Past**. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2003. p. 295-304.

MALIA, Martin. **The Soviet Tragedy**: A History of Socialism, 1917-1991. New York: Free Press, 1973.

MATE, Reyes. **Memoria de Auschwitz**. Actualidad moral y política. Madrid: Trotta, 2004.

MAYER, Arno. **Why did the Heavens not Darken?** The "Final Solution" in History. Pantheon: New York, 1988.

MUDROVCIC, Maria Inés. **Historia, memoria y narración**. Madrid: Akal, 2005.

NORA, Pierre. Between Memory and History. Les lieux de memoire. **Representations**, v. 26, p. 7-24, Special Issue: Memory and Countermemory, 1989.

PIPES, Richard. **The Russian Revolution**. New York: Vintage Books, 1991.

PRIESTLAND, David. **The Red Flag**. A History of Communism. New York: Grove Press, 2009.

RANKE, Leopoldo von. **Geschichten der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1514**. Duncker & Humbolt: Leipzig. V. 33/33. 1885.

STEWART, G. R., **Picketts charge**. A mycrohistory of the Final Attack at Gettysburg, July 3, 1863. Ohio: Houghthon Mifflin, 1963.

TRAVERSO, Enzo. **La historia como campo de batalla**. Buenos Aires: FCE, 2011.

TRAVERSO, Enzo. **Left-Wing Melancholia: Marxism, History, and Memory**. New York: Columbia University Press, 2017.

WHITE, Hayden. The Historical Text as Literary Artifact. *In*: WHITE, Hayden. **Tropic of Discourse: Essays in Cultural Criticism**. Baltimore: John Hopkins University Press, 1985. p. 81-100.

WHITE, Hayden. The modernist Event. *In*: WHITE, Hayden, **Figural realism**. Studies in the Mimesis Effect. Baltimore and London: The University of Johns Hopkins University Press, 2012. p. 66-90.

WHITE, Hayden. The Value of Narrativity in the Representation of Reality. *In*: WHITE, Hayden. **The Content of the Form**. Narrative Discourse and Historical Representation. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1987. p. 1-25.

WHITE, Hayden. Truth and Circumstance: What (if Anything) Can Properly Be Said about the Holocaust? *In*: WHITE, Hayden. **The practical past**. Northwestern University, 2014. p. 25-40.

WIEVIORKA, Annete. **The era of the witness**. Ithaca-London: Cornell University Press, 2006.

YERUSHALMI, Yosef Hayim. **Zajor**. La historia judía y la memoria judía. Barcelona: Anthropos, 2012.

YOUNG, E. James. Between History and Memory. The Uncanny Voices of Historian and Survivor. **History & Memory**, v. 9, n. 1, p. 47-58, 1997.

AUTHOR NOTE

Rafael Pérez Baquero

rafaelperbaq@gmail.com

Investigador pre-doctoral FPU/MECD. Departamento de Filosofía
Universidad de Murcia - Murcia - España

CORRESPONDENCE ADDRESS

Rafael Pérez Baquero
Universidad de Murcia
Departamento de Filosofía
Avda. Teniente Flomesta, 5 - 30003 - Murcia - España

ACKNOWLEDGMENT

I would like to thank Enzo Traverso, Kelly Moore and Andy Leonel Barrientos-Gómez for their suggestions and support during my visit to Cornell University.

FUNDING

This research was funded by the Spanish Ministry of Education. Research Project: FPU 2015/00566: "Narrar la historia, recordar el trauma. Memoria y olvido de la guerra civil española, ochenta años después".

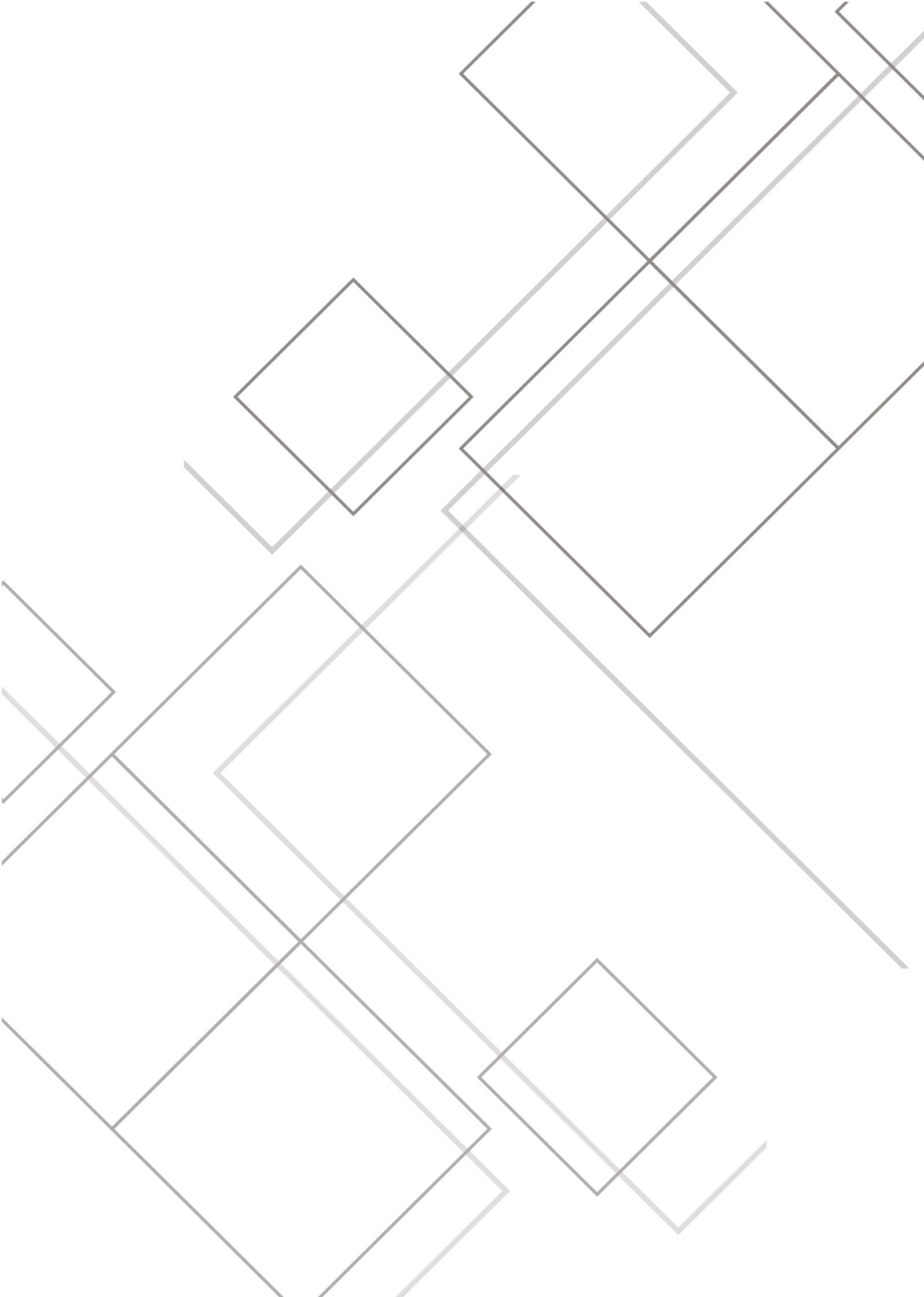
CONFLICT OF INTEREST

No potential competing interest was reported by the authors.

RECEIVED IN: 03/JUNE/2019 | APPROVED IN: 09/SEP./2019

Copyright (c)
2020 *História da
Historiografia:
International Journal
of Theory and History
of Historiography*.
This is an Open Access
article distributed
under the terms of the
Creative Commons
License Attribution-
NonCommercial-
NoDerivatives 4.0
International License.





Enlightenment and Religion: Rupture or Continuity?

Iluminismo e religião: ruptura ou continuidade?

João de Azevedo e Dias Duarte ^a

E-mail: jadduarte@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-8410-084X> 

^a Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

ABSTRACT

This article, through a review of a portion of the relevant literature, problematizes the way in which the connection between the Enlightenment and religion has traditionally been explained, principally by a historiography excessively focused on the 18th century French experience. Alternatively, this article argues that “continuity,” rather than “rupture,” more adequately describes this relationship. However, continuity, as understood here, excludes neither tension nor transformation. If, on the one hand, the Enlightenment is much more akin to religion than has been previously recognized, on the other hand, it has to a great extent shaped modern understanding of religion. This revision of the relationship between the Enlightenment and religion suggests the need to rethink the very identity of the Enlightenment and the issue of secularization. The article uses as a guide the German debate surrounding the question, “What is the Enlightenment?” It concludes with an analysis of Kant’s famous contribution to this debate.

KEYWORDS

Enlightenment; Religion; Secularization

RESUMO

A partir de uma revisão de parte da literatura recente sobre o tema, este artigo busca problematizar a maneira pela qual Iluminismo e religião foram tradicionalmente articulados, sobretudo por uma historiografia excessivamente focada na experiência do século XVIII francês. Em contraposição, este artigo argumenta que “continuidade” é um termo que expressa de forma mais adequada essa relação do que o termo “ruptura”. No entanto, continuidade, como se defende, não exclui tensões nem tampouco transformações. Se, de um lado, o Iluminismo é muito mais próximo da religião do que se reconhece; de outro, ele modelou em larga medida o entendimento moderno da religião. A revisão da relação entre Iluminismo e religião implica também repensar a própria identidade do Iluminismo e a questão da secularização. O artigo toma o debate alemão em torno da questão “o que é Iluminismo?” como fio condutor do comentário, que se encerra com uma análise da famosa contribuição de Kant a esse debate.

PALAVRAS-CHAVE

Iluminismo; Religião; Secularização

Raised for the first time at the end of the 18th century, the question, “What is the Enlightenment?” has never lost its relevance. To a great extent, the sustained interest granted to this question is a result of the centrality that the Enlightenment has assumed since the French Revolution in a narrative of the emergence of modernity as a radical rupture with a fanatical, tyrannical past. According to this view, the Enlightenment is usually conceived as a secular, rational, egalitarian, and democratic program for human liberation. Today, when the revolutionary horizon has given way to a grimmer outlook, a growing skepticism has arisen about technological progress, religion has reasserted itself in public life, and populist authoritarian leaders use digital media to threaten democratic institutions, the Enlightenment and its legacy are receiving renewed attention. But which Enlightenment? While the philosophical, secular, and liberal understanding of the Enlightenment dominates the general public view and still finds its defenders in specialized scholarship, this interpretation has also been vigorously critiqued and challenged by the latter since at least the 1980s.

This article is not intended to heap either praise or reproach upon a supposed “Enlightenment project.”¹ Nor is it an overview of the “state of the field” of research on the Enlightenment — which would probably be impossible anyway, considering the vast sprawl of empirical and thematic studies produced in recent years. It does, however, engage with a significant portion of recent literature to critically discuss some recent developments in the study of the Enlightenment, with the following question in mind: How can historical research contribute to an effective understanding of the Enlightenment as a useful past, without falling prey to what Michel Foucault called the “blackmail of the Enlightenment”? (1984, p. 43-44). Although there exists a variety of prominent debates in the current discussion of the Enlightenment, I will limit myself to addressing one that I believe deserves more thorough attention: the question of its relationship with religion. To be sure, “religion has returned to the Enlightenment,” as Jonathan

1 - This expression, usually attributed to Alasdair MacIntyre, expresses a widespread understanding of the Enlightenment as a coherent philosophical project that gave rise to modernity and has continued until the present. My approach here will be more historiographic, focusing on the assorted arguments, institutions, and cultural practices of the 17th and 18th centuries to which the name “Enlightenment” has been credibly applied.

Sheehan has pointed out (2003, p. 1062). Insofar as, more than any other period, the 18th century is understood as the cradle of secular modernity, the reintroduction of religion to the Enlightenment should force us to rethink not only the concept of "Enlightenment," but also the conceptual pair "religion/secularism," thereby questioning comfortable narratives about the process of "secularization." According to a good deal of the recent literature, "continuity," rather than "rupture," is a better term to express the relationship between the Enlightenment and religion. However, I argue that continuity excludes neither tension nor transformation. In fact, the very concept of "religion" (as opposed to the "secular"), which remains current in both academic and every-day discourse, is in large measure a complex product of the Enlightenment. Starting from the presupposition that the opinions of its contemporary observers and participants are a useful guide to this discussion, I will take the late 18th-century German debate on the subject as my point of departure.

2 - For more on this debate, see Schmidt, 1996.

Religious Enlightenment

In December 1783, the Prussian journal *Berlinische Monatsschrift* published a response, written by the Protestant pastor and theologian Johann Friedrich Zöllner, to an article it had published several months before by an official in the Prussian state bureaucracy, Johann Erich Biester, who questioned the need for marriages to be performed by clergy. Biester claimed that a good portion of the population saw the presence of priests at weddings as "ridiculous," and that converting them into a purely civil ceremony would serve the cause of "enlightenment" (*Aufklärung*). Zöllner saw this argument as a sign of confusion, dangerous for public morality, that was being promoted "in the name of enlightenment," leading him to the question, in a footnote, "What is enlightenment? This question, which is almost as important as what is truth, should indeed be answered before one begins to enlighten! And still I have never found it answered?" (ZÖLLNER *apud* SCHMIDT 2011, p. 44)².

One possible interpretation of this episode—which sparked a wide-ranging public discussion that spread to other newspapers, lasted over a decade, and included the participation of illustrious names like Moses Mendelssohn and Immanuel Kant—would be to take Zöllner’s reply as a reaction against the Enlightenment, a manifestation of what later became known as “Counter Enlightenment” (*Gegenaufklärung*), in large measure thanks to the homonymous essay by Isaiah Berlin (1980 [1955])³. However, as James Schmidt (1996) has shown, what was at stake in this exchange and the debate it unleashed was not a conflict between Enlightenment and Counter-Enlightenment, but rather one within the Enlightenment concerning its meaning, goals, and limits. Far from being an unambiguous and homogeneous question, to which the only possible responses would be acceptance or rejection, “enlightenment,” for its immediate observers and participants, was a topic of debate—just like it is today. And, in this debate, clerics and theologians like Zöllner played a key role.

It is important to point out that, in spite of his objections to the restriction of the role of the Church in wedding ceremonies, Zöllner was hardly a reactionary fanatic or an enemy of the Enlightenment. In fact, he was directly involved in activities that were seen as “enlightened” and in the institutions of sociability and publication that made up the new “public sphere” in the 18th century, as demonstrated by his role in sparking this debate about the meaning of the Enlightenment. Zöllner was a pedagogical reformer, author of a popular manual for divulging philosophical-scientific ideas. Moreover, he was also a Freemason, and, along with Biester, a member of the influential “Wednesday Society” (*Mittwochgesellschaft*), a secret society composed of self-proclaimed “friends of enlightenment,” closely tied to the *Berlinische Monatsschrift*.⁴ In his role as member of the clergy, Zöllner belonged to a group of theologians and pastors known as “Neologues.” Making use of the tools, honed in German universities, of critical learning, the Neologues advocated a reading of Christianity that de-emphasized dogmas and rituals in favour of the moral and practical dimension of

3 - For critical analyses of “Counter-Enlightenment,” see Pocock, 1999 and Schmidt, 2015. For a productive use of this concept, in a study of Catholic opposition to the French philosophes, see McMahan, 2002.

4 - On the Wednesday Society, see Birtsch, 1996.

their teachings.⁵ For “enlightened” theologians like Zöllner, “faith” and “reason” were inseparable, since Christian revelation confirmed so-called “natural theology,” that is, certain foundational and universal principles of religion and morality that were accessible to human reason. Thus, there was also no incompatibility between Christianity and “enlightenment,” since both, when correctly understood, were opposed to both “superstition” and “fanaticism.”

Contradicting Paul Hazard (1935) and Peter Gay (1966), who defined the Enlightenment as a quintessentially secular phenomenon—the advent of “modern paganism”, as Gay put it, or, as Anthony Pagden still claims, a “profoundly anti-religious movement”—this type of “religious enlightenment,” of which Zöllner was a representative, far from being an oxymoron, was widely disseminated in the 18th century, as the literature on the topic has amply demonstrated (HAZARD 2015 [1935]; GAY 1977 [1966]; PAGDEN 2013, loc. 95)⁶.

Particularly in majority Protestant regions of Northern Europe, the Enlightenment often was closely tied to heterodox theological currents, like Arminianism, which, in contrast to official dogma sought to promote a tolerant and irenic view of faith. According to Richard Sher (1985), what we call “Scottish enlightenment” was largely built by the “moderate faction” of the Scottish Presbyterian *Kirk*. This influential group of clergy and *litterati* included, among others, the professor of rhetoric and *belles-lettres* Hugh Blair, the historian William Robertson and the professor of natural and moral philosophy Adam Ferguson. In England, the early-18th century Whig program of social reform promoted by Shaftesbury, Joseph Addison, and Richard Steele, had close ties to the religious movement known as latitudinarianism, which developed in the Church of England, in the late-17th and early-18th centuries, as a middle way between Puritanism and radical sectarianism, on the one hand, and the hardline (High Church) wing of Anglicanism that insisted on strict conformity to the Church’s established rituals and articles of faith and persecuted dissidents and

5 - *On Neology and its place in the complex intellectual context of Protestant theology, historical-philological scholarship, and Leibniz-Wolffian philosophy that lies at the foundation of the German Enlightenment, see Reill, 1975. See also Sorkin, 2008, p. 115-163.*

6 - *The bibliography on “religious enlightenment” is vast and shows no signs of its growth slowing. The works cited below give some idea of its size.*

non-conformists (DUARTE 2017).⁷ In its opposition to the “enthusiasm” of the former and the “superstition” of the latter, latitudinarianism promoted an understanding of Christianity as a type of “civil religion” that emphasized the Christian moral traditions of charity and obedience over both the socially disruptive experience of direct contact with the Holy Spirit and the coerced and authoritarian adherence to “indifferent” rituals and doctrines (*adiaphora*).

This type of enlightenment experience, which frequently took on “clerical, orthodox, and ecclesiastical dimensions” (BULMAN 2016, p. 8), was not confined to Protestantism, or to a single denomination, country, or political arrangement, but spread as far as France, Italy, the Iberian Peninsula, and Catholic Germany and Austria⁸. Like its Protestant counterpart, Catholic enlightenment had its roots in Christian humanism’s traditions of biblical exegesis and irenism. In its aspiration to patristic purity, it sought to eradicate the excesses of popular devotion and baroque religiosity, and, in contrast to the Counter-Reformation, reorient the Church toward the spiritual labour of instruction, charity, and administration of the sacraments. Operating beneath the aegis of absolute monarchs, these Catholic movements managed to advance, perhaps more than any other current of the Enlightenment, a broad reformist agenda that included the abolition of the Inquisition, a reduction in the number of regular clergy, the strengthening of “national” Churches at the expense of the papacy, and civil tolerance for Protestants and Jews. (VAN KLEY 2016, p. 291).

According to David Sorkin (2008), in spite of confessional and national differences, these various movements were united by several common characteristics. Among these, the foremost was a conscious search for the middle way of “reasonable” belief, a balance between the two divine “lights” of reason and Revelation. This search usually involved the adoption of the exegetical principle of accommodation, which permitted the relativization of parts of the Scriptures as historically bounded, while maintaining an essential core of universal truth.

7 - There was also a “dissident Enlightenment” in England, that is, an enlightenment movement that arose among Protestant groups excluded from full participation in the Church of England. On this tradition, see Haakonssen, 1996.

8 - On the Catholic Enlightenment, see Rosenblatt, 2006; Lehner, 2011; 2016; Lehner; Printy, 2010.

It also involved the acceptance of the concept of natural religion, with the goal of transcending confessional disputes through the establishment of a moral consensus that could serve as the foundation for a multi-religious civil constitution. At the same time, these movements articulated more or less broad concepts of religious tolerance, something that, during the 16th and 17th centuries, had been restricted to heterodox sects and advocates of *Raison d'État*.⁹ A third common characteristic was the active involvement of its members in the emergent Enlightenment public sphere, where they debated a variety of issues, not exclusively of a religious nature, beyond the restricted circles of clerics and the erudite. Finally, these Enlightenments were characterized by a close relationship with the modern State, which saw in these moderate interpretations of religion a way to overcome religious disputes and strengthen national Churches, thereby promoting political stability and civil-administrative reform projects.

Thus, Colin Kidd, in a review published in the *London Review of Books*, offers a synthesis of the recent change in the field. He claims that the Enlightenment is no longer viewed exclusively as a “secularist fringe,” but rather conceived as “a broader movement, encompassing a philosophically sophisticated body of liberal believers,” adding that this conception

9 - On the idea of religious tolerance during this period, see Grell; Porter, 2000; and Marshall, 2006.

has become more common over the past thirty years or so, with a growing attention among historians to “the moderate Enlightenment,” “the religious Enlightenment,” “the Enlightenment Bible,” and the role of churches, seminaries, and denominational universities as incubators of enlightened values. The new historiography focuses on the role of moderate clerics in shaping a rational and defensible Christianity purged of both folkloric accretions and the unjustifiable metaphysical excesses which had fed the zealotries of the early modern wars of religion (KIDD 2013, p. 30–31).

According to this new historiography, “continuity” is a better term than “rupture” to characterize the relationship between the Enlightenment and religion. Or, as John Pocock

put it in the introduction to the first volume of his monumental study of Edward Gibbon, “Enlightenment was a product of religious debate and not merely a rebellion against it.” (POCOCK 1999, p. 5). Of course, continuity does not preclude tension or change.

The definition of the Enlightenment as “irreligious” owes in great measure to the persistence of what Pocock called the “paradigm of an Enlightenment defined as the activity of *philosophes*” (POCOCK 1999, p. 6-7)—that is, the idea that the Enlightenment was essentially a French movement, or better yet, Parisian, distinguished by the rational militancy of the *gens de lettres* of Paris, engaged in *écrasez l’infâme*, in Voltaire’s famous expression. There is no doubt that the Encyclopédiste movement, associated with Diderot, d’Alembert, Voltaire, Helvétius, d’Holbach, Boyer, and La Mettrie, among others, not only dominates our representation of the French Enlightenment, but also bears the greatest responsibility for the invention of the concept of the Enlightenment in the singular (VAN KLEY 2016). In addition to being anti-Catholic, anti-Christian, and even anti-religious, there is also no doubt that this enlightenment was, at least in regards to religion, the best known variant of what became known as “the radical Enlightenment,” following the works of Margaret Jacob and Jonathan Israel¹⁰. However, it can be said that this enlightenment was the exception, not the norm; one determined by the exceptionality of the *philosophes* themselves as a separate group of scholars, with no intrinsic connection to Church, university, or State, and equally antagonistic toward France’s two major religious parties, the Jansenists and Jesuits. Either way, even in France, the activity of the Parisian *philosophes* comes nowhere near to accounting for the vast variety of experiences of “enlightenment.”

Indeed, the Parisian “High Enlightenment”—whose philosophical assault on Christianity did not translate into political or social radicalism, but rather comfortably integrated itself into the high society of the *Ancien Régime* (*le monde*)—pales (or at least blushes) in comparison with the “low Enlightenment”

10 - I use the expression here with a more restricted meaning (referring only to the anti-Christian activism of the Encyclopaedists) than that which Jacob and Israel give it. For a critical evaluation of the notion as used by Israel in his recent synthesis of the Enlightenment, centred on the figure of Spinoza, see, for example, La Vopa, 2009; and Lilti, 2009.

of pornographic slurs directed at the royal family, the court, and the clergy unearthed by Robert Darnton in the “literary underground” of the French *Ancien Régime*¹¹. Moreover, there also existed something similar to a “religious Enlightenment” in France, independent of the more famous movement of the Parisian *esprits forts* and, according to Dale Van Kley, even more relevant than it in creating the political divisions that would later be consolidated by the Revolution¹².

In his analysis of the pamphlet war (the debate over the General Assembly of Galician Clergy in 1765) that was the last of a series of mixed religious, ecclesiastical, and political controversies in 18th-century France, Van Kley identified the development of two opposing ideological positions that prefigured the antithesis between “liberals” and “conservatives,” which crystallized after the Revolution. Combining elements of Jansenism, Galicianism, secular conciliarism, and parliamentary constitutionalism, the first point of view advocated a democratic ecclesiastical structure that would be open to the participation of the laity and completely subordinate to the civil authority, conceived of as a constitutional monarchy. The opposing perspective combined elements of Molinism, ultramontanism, and episcopatism to argue in favour of an authoritarian, rigidly hierarchical church, led by the Pope, though allied with (but not subordinated to) an absolute monarchy.

Van Kley makes two particularly interesting comments concerning the relationship between these emergent political-ideological divisions and the Enlightenment. He argues that the disputes occurred among Catholics, not between Catholics and unbelievers¹³. As a result, the insistence on the conventional identification between the Enlightenment and “unbelief” implies a significant restriction on the Enlightenment’s very participation in the debates that formed the basis of the main ideological divisions in 18th-century and revolutionary France. If, on the other hand, as he suggests, we understand the Enlightenment “more broadly as a set of appeals, whether to reason, nature, sensate experience,

11 - See, for example, Darnton, 1987. However, Darnton later stated his belief that the Enlightenment itself was the prerogative of “a self-conscious group of intellectuals,” namely the philosophes (DARNTON 2003, p. 4-6).

12 - Van Kley, 2001. See also Van Kley, 1996.

13 - “In the debate over the general assembly of 1765 there is moreover across-the-board agreement among all participants that Catholicism should function as the moral and spiritual foundation of the State” (VAN KLEY 2001, p. 298).

which replaced older ones such as to revelation and traditional precedents” (2001, p. 299), the difficulty becomes amenable to a solution, since these idioms and ideas—which included theories of natural law and the social contract—permeated the controversy across the board.

However—and this is Van Kley’s second observation—the use of these ideas and vocabularies that we associate with the Enlightenment was not an exclusive attribute of either side in the dispute. Although one notes a certain elective affinity between the Enlightenment lexicon and the “proto-liberalism” advocated by the Galician-Jansenist-parliamentarian alliance, they were equally utilized by the episcopal-ultramontane camp in its defence of theocratic, anti-constitutionalist socio-political ideas. The point is that “‘enlightened’ concepts and vocabulary were sufficiently elastic to accommodate themselves to either side of the controversy, not just one, with perhaps a slight tendency for the Enlightenment’s empirical side to run in a conservative direction, its natural rights inheritance in a revolutionary one” (2001, p. 299)¹⁴. If this seems like a paradox, it is only because in the wake of the Revolution, modern liberals appropriated “*the Enlightenment*” as the origin of their movement, even as their conservative adversaries attacked it as inherently revolutionary and “anti-religious”¹⁵. For Van Kley, however, while “the mixed religious, ecclesiastical, and political controversies generated the fundamental political and ideological directions of eighteenth-century France,” it is possible that “the Enlightenment, a broad cultural movement affecting the thought patterns of all literate groups, provided the conceptual apparatus and vocabulary in which either direction progressively expressed itself” (2001, p. 299).

14 - The rather odd corollary to this is that Burke, Lamennais, and De Maistre can just as easily be considered legitimate heirs of the Enlightenment as Thomas Paine and Benjamin Franklin.

15 - On this point, see also Chartier, 2009.

The Enlightenment or Enlightenments?

As a noteworthy representative of the recent “religious turn” in scholarship, Van Kley’s work raises the pressing issue of the Enlightenment’s identity. If indeed, as the works here mentioned—and many others not mentioned—suggest,

religious phenomena are an integral part of the Enlightenment, are we even talking about the Enlightenment anymore? Or, as Jonathan Sheehan puts it, “can a category defined by its opposition to superstition, faith, and revelation survive when this opposition disappears?” (2003, p. 1067). Like a superhero, the Enlightenment seems to depend upon its arch-rival, which bestows meaning through the combative encounter. One cannot exist without the other. Thus, it is not fortuitous that the revision of the Enlightenment’s combative relationship with religion has been accompanied by a revision of the unified nature of the Enlightenment.

As John Pocock, one of the main authors responsible for the tendency to split the Enlightenment into national or thematic variants, has recently argued, the “‘Enlightenment’ is a word or signifier, and not a single or unifiable phenomenon which it consistently signifies” (2008, p. 83)¹⁶. The target of Pocock’s polemical comment is not the name—the ancient metaphor of light, consistently used self-reflexively in the 18th century—but rather its later reifying use as a historical concept¹⁷. He clarifies that his criticism of the “concept of ‘the Enlightenment’”:

...is directed more against the article than against the noun. I have no quarrel with the concept of Enlightenment; I merely contend that it occurred in too many forms to be comprised within a single definition and history, and that we do better to think of a family of Enlightenments, displaying both family resemblances and family quarrels (some of them bitter and even bloody). To insist on bringing them all within a single formula – which excludes those it cannot be made to fit—is, I think, more the expression of one’s loyalties than of one’s historical insight. Since we are all liberal agnostics, we write whig histories of liberal agnosticism; (1999, p. 9).

It is important to emphasize that this does not constitute a nominalist invective against the use of historical categories. For Pocock, although there did not exist a “single or unifiable phenomenon describable as ‘the Enlightenment,’” the term—with added qualifiers like “French,” “Scottish,” “Arminian,”

16 - Another influential work for the “disaggregation” of the Enlightenment was the volume organized by Roy Porter and Mikuláš Teich, *The Enlightenment in National Context* (1981).

17 - As James Schmidt reminds us, “the designation ‘the Enlightenment’ is nowhere to be found” in the eighteenth-century (SCHMIDT 2003, p. 430). It is significant that the metaphor of light was originally articulated in religious contexts. See Blumenberg, 1993, p. 30–62; and Matytsin; Edelstein, 2018.

“Newtonian,” etc.—can be used profitably to refer to a series of “connected, but not continuous” events that took place between the mid-18th and early-19th centuries, and that were similar and related, but, however, not identical (and eventually even antagonistic). “It would be possible to generalize about “Enlightenment,” without reducing “it” to a unifiable process” (2008, p. 83), Pocock says. Instead, he proposes considering it, from a narrative point of view, as “a family of intellectual and political programs, taking shape in several west European cultures between 1650 and 1700, with the shared but diversified intention of seeing that there should be no recurrence of the Wars of Religion” (1997, p. 8). By seeking to reduce the power of churches and sects to disturb the civil peace and challenge secular authority, these programs launched an attack on certain traditions of political theology that asserted the presence of God exercising his authority in the world through his spiritual agents. In echoing this attack, the Enlightenments also consisted in a series of attempts to develop a “culture of the mind,” based upon “commerce and manners,” “letters and law, and the critical capacity of reading the texts of European civilisation, which should enable it to function independently of Christian theology and anchor the life of the mind in the life of civil society” (1999, p. 8). These were programs, Pocock adds, that “ecclesiastics of many confessions might and did join,” and the rejection of the theology involved with them was, however, “intimately related with the theology it repudiates.” “Since Enlightenment cannot be understood apart from theology,” Pocock concludes, “it sometimes appears—even in its most viciously anti-Christian expressions—as a tissue of theological statements” (1999, p. 7-8).

Inspired by Wittgenstein’s notion of “family resemblance,” Pocock’s polythetic understanding of the Enlightenment as a series of partially overlapping phenomena is the product of an attempt to broaden it to incorporate other geographies, actors (particularly Edward Gibbon and Edmund Burke), and practices, including religious ones, which seem to have been central to various events in 17th- and 18th-century Europe that

have been credibly called enlightened. This does not imply simply moving beyond France toward other regions of Western and Central Europe, but also beyond “philosophy” (usually restricted to a narrow propositional discourse) so as to create space within the Enlightenment for other erudite approaches and forms of knowledge—rhetoric, philology, antiquarianism, jurisprudence, biblical exegesis, ecclesiastical history—that, since the Renaissance and, above all, the Reformation, had been reshaping Europe’s historical self-consciousness.

Over the last 20 years, a reaction arose to Pocock’s challenge to the unitary understanding of the Enlightenment. In response to the threat of fragmentation, there have been many attempts to restore the Enlightenment’s uniform nature. At times, these have been a defence of the old liberal interpretation, and, at other ones, more original arguments¹⁸. It would be impossible to examine all these works here. I would like, however, to briefly touch upon one that deserves attention not only for its remarkable clarity and sophistication, but also for its attempt to re-establish not only the unitary nature of the Enlightenment, but also the centrality of France and *philosophie*.

18 - Notable examples include Robertson, 2005; Edelstein, 2010; Israel, 2001; 2006; 2011; and Pagden, 2013.

In *The Enlightenment: A Genealogy*, Dan Edelstein conceives of the Enlightenment as “a matrix in which ideas, actions, and events acquired new meaning.” In order to take part in the Enlightenment, “it was not enough simply to pen a materialist treatise or frequent a salon: it took the awareness, by oneself or others, that a particular action belonged to a set of practices considered ‘enlightened’” (2010, p. 13). According to Edelstein, this specific self-consciousness that characterized the Enlightenment appeared as a historical narrative that was first articulated in the discursive context of the so-called “Quarrel of the Ancients and the Moderns” in the late 17th century between members of the French literary and scientific academies. The importance of this local debate lies in it having forced its participants to reflect on “how the present compared with the distant past,” thereby serving as “the catalyst that precipitated the Enlightenment narrative” (2010, p. 45).

Already fully articulated by about 1720 in works like Jean-Baptiste Dubos's *Réflexions critiques sur la poésie et la peinture* (1719), "the narrative of the Enlightenment" took the following form: "the present age (*siècle*) was 'enlightened' (*éclairé*) because the 'philosophical spirit' of the Scientific Revolution had spread to the educated classes, institutions of learning, and even parts of the government," generating "changes in society" (2010, p. 2). Thus, according to Edelstein, this narrative provided the basic model for all the subsequent accounts of the Enlightenment produced first in France and later diffused in the rest of Europe by the writings of the *philosophes*.

With the explicit goal of opposing the tendency to disaggregate the Enlightenment into a variety of national and thematic variants, Edelstein argues that the narrative forged in France between 1680 and 1720 was not simply an Enlightenment narrative, but rather "the narrative of 'the Enlightenment,'" which, although it was appropriated and subsequently put to a variety of uses, retained its essential characteristics¹⁹. In this way, France, and, more specifically, a single secular discursive context (the Quarrel) became the original sources from which by "a process of diffusion," "a singular concept of the Enlightenment was made available to different cultures, which in turn adapted it" (2010, p. 3). Although it is true that a "self-reflexive understanding of the historical importance and specificity of eighteenth-century Europe" (2010, p. 2) appeared at this moment, Edelstein's claim that it took a single form and had a single origin, i.e., that there was only one Enlightenment narrative and consequently one Enlightenment that began in France and spread from there, seems unjustified. It is just as likely that there was a series of different narratives and Enlightenments, some of which agreed and some of which disagreed with one another, that appeared in a variety of contexts²⁰. Indeed, several recent works have demonstrated the existence of Enlightenment ideas and narratives in England, the Netherlands, and the Germanic states that not only preceded the spread of the *récit français*

19 - Edelstein repeatedly insists on the "mythological" nature of this narrative in order to emphasize that is it both constructed and incomplete, but also extremely malleable in its capacity to "support a range of variants without losing their core identity" (2010, p. 17, 116, 117).

20 - This point has been made by James Schmidt, Cf. Schmidt, 2011.

studied by Edelstein but also differed from it, as they focused more on religious and political issues than on the social effects of the “Scientific Revolution.”²¹

Edelstein’s narrative genealogy cannot restore a single unitary account of *The Enlightenment* for the simple reason that there were other narratives. However, there is no reason to fear the dissolution of the Enlightenment or a loss of the category’s consistency and, consequently, its analytic usefulness. Nor do I believe that we must choose between a restrictive and exclusionary definition of the Enlightenment on the one hand and the infinite fragmentation of idiosyncratic Enlightenments. As William Bulman has put it, “like it or not, the Enlightenment is here to stay,” and will continue to play an important role in historical and other disciplinary research, as well as in broader debates about issues such as the future of democracy, the social effects of technology or the status of religion in contemporary life. However, Bulman continues, “While there is no getting rid of the Enlightenment, the current historical and historiographical moment does provide an opportunity to establish a fundamentally different understanding of it” (2016, p. 21). Thus, Dale Van Kley, for example, using an analogy based on optics, sees the Enlightenment as a spectrum of light rather than a single “irrefrangible” light. One consequence of this refraction of the singular Enlightenment into a spectrum of multiple lights—“some of which display a far more positive relation to aspects of the Christian religion than did Diderot’s French encyclopaedic one”—is precisely the fracturing of “the reified opposition between ‘Enlightenment’ and ‘religion’” (2016, p. 280).

21 - See, for example, Hunter, 2006; Jacob, 1981; Israel, 2001; Pocock, 1985.

Whether or not we accept Van Kley’s spectral model for the Enlightenment, I believe that the point of Pocock’s critique of the concept is not whether we refer to it in the singular or the plural, but, above all, a reminder that “the keyword ‘Enlightenment’ is ours to use and should not master us” (2008, p. 83). We do not need to abandon the category, but rather use it more critically and self-consciously, aware that it is an umbrella term

that covers a vast diversity of particular, distinct, and even antagonistic phenomena. By abandoning the essentialist project of finding “the” definition of the Enlightenment, Pocock *uses* the category as an analytic tool to examine a series of related but varied phenomena that, consciously or unconsciously, contributed to the general tendency between the mid-17th and early-19th centuries “of diminishing spiritual authority, or reconciling it with that of civil society, by the conversion of theology into history” (POCOCK 1999, p. 306 *apud* SHEEHAN 2003, p. 1068).

Secularization

However, behind the fragmentation of the Enlightenment into enlightenments that are more open to religion, there lies, implied in Pocock’s account (and somehow maintaining the various fragments linked in an uncontradictory way), a linear, albeit ironic, narrative of “secularization.” This serves to remind us that the reintroduction of religion into the Enlightenment demands that we also rethink this slippery category in a way that does not turn it simply into a “shorthand for the inevitable (intentional or not, serious or ironic) slide of the pre-modern religious past into the modern secular future” (SHEEHAN 2003, p. 1076). For Pocock, secularization cannot be understood as only as the linear growth of “paganism,” “unbelief,” or “irreligiosity,” but rather as a complex political-theological process of the substitution of spiritual authority with civil authority as European civilization’s dominant institution, a process that involved not only radical *philosophes*, but also clerics and theologians. Thus, in the wake of reflections by Hans Blumenberg, Marcel Gauchet, and Charles Taylor, the recent historiography on the Enlightenment has “emphasized the extent to which the origins of secularization should be located within religion itself, rather than in absolute opposition to it” (COLEMAN, 2010, p. 369).

In the introduction to the collection *God in the Enlightenment*, William Bulman defines “secularization” neither as a “declining

religious commitment, nor as a “profound institutional differentiation between ecclesiastical and political spheres,” but rather as

...the increasing emergence of a state of acute awareness among elites that their own religious commitments (or lack thereof) constituted a choice among many available forms of belief (and unbelief), all of which could be held by sane (if erring and partly unreasonable) people, because they were the products of complex historical forces.” (BULMAN 2016, p. 18).

Bulman, inspired by Charles Taylor²², calls this new state of affairs that distinguished the Enlightenment from the Renaissance and Reformation (even as it was dependent on these previous ages) “elite secularity.”

According to Bulman, not only did the Reformation give rise to unprecedented religious diversity and conflict, it also mobilized the scholarly practices of the late Renaissance in its confessional disputes to evoke a sophisticated “discourse of religious error, corruption, and imposture” (2016, p. 16). Despite having been forged in the crucible of intra-Christian sectarian disputes, this discourse gradually turned into a universal analytic language that encompassed everything from Antiquity to the New World. This language served as the basis for comparative histories of religion, motivated by the pious goal of identifying a common realm of theological and practical consensus among the various “world religions.” At the same time, the incessant scrutiny of the biblical text and dissemination of the discourse of religious corruption generated unbelief and impiety, leading some to reject divine revelation or adopt the notion that the Christian Church was nothing more than a millenarian fraud. These developments shaped “secularity,” a new, historicized way of understanding Christian identity itself. This, in turn, influenced the Enlightenment, understood by Bulman as the diverse set of answers offered to the problem of stability, peace, and civil prosperity in the context of religious pluralism.

22 - For Taylor, “secularity” refers to the specific “conditions of belief” of our “Secular Age,” which began in the 18th century and allows belief in God to become “one option among others, and frequently not the easiest to embrace” (TAYLOR 2007, p. 3).

In the mid-17th century, after a long period of devastating religious civil wars, “many European elites became convinced that religious and public life finally needed to be ordered in a manner that prevented religious zeal from destroying civil peace”. Despite favouring “the useful, the natural, the rational, the civil, the moral, the peaceful, the cosmopolitan, and the human” to the detriment of “the theological, the demonological, the providential, and the revealed” in their discussions, the various proposed answers to the Enlightenment’s fundamental concern with order, security, and prosperity could be “intolerant, absolutist, and imperialist just as easily as they could be liberal, egalitarian, or individualist,” and in no way did they exclude religious believers and institutions (2016, p. 19)²³. There is an ironic element in Bulman’s narrative of the Enlightenment and secularization, just as in Pocock’s, since “despite their novelty, the platforms for stability that did emerge in the late seventeenth and early eighteenth centuries [...] were built with the very learned resources that had sustained the confessional conflicts [...] of the past” (2016, p. 17).

A similar attention to the role of scholarly practices in the production of secularization characterizes *The Enlightenment Bible*, by Jonathan Sheehan, which seeks to offer “a different vision of secularization, one that focuses less on the disappearance of religion than on its transformation and reconstruction” (Sheehan, 2005, p. xi). Sheehan focuses on the Bible, examining the transformation to which it was subjected in the 18th century. Inspired by Friedrich Kittler’s study of media, the Enlightenment is thus redefined as “the new constellation of practices and institutions [...] that the eighteenth century used to address the host of religious, historical, and philosophical questions inherited from the Renaissance, the Reformation, and the Scientific Revolution” (2005, p. xi-xii). Among these practices and institutions, Sheehan focuses on translation. He shows how 17th- and 18th-century English and German scholars, mostly magisterial Protestants, wielding the historical-philological weapons of scholarship, produced a series of new translations into the vernacular, commentaries, and scholarly editions of

23 - Indeed, Bulman goes on to add, “more conservative, authoritarian and pious forms of Enlightenment were present from the very beginning.”

the Bible in an attempt to fight off a series of assaults on the authority of the Bible coming from Catholics, radical Protestants and deists. Over time, collectively, and unintentionally, these commentaries and scholarly critiques of the Bible led to the emancipation of the text from its theological framework. When no longer seen as the Word of God, the Bible can take on new meanings and functions that are not strictly soteriological and become a historical source, a pedagogical tool for moral instruction, and a literary representation. The Enlightenment thus gave rise to a new “cultural” understanding of the Bible as a text capable of existing independently of theology, thereby becoming “a cornerstone of the literary, poetic, moral, and pedagogical values of Western civilization” (2005, p. 220).

Sheehan insists that his history of the reconfiguration of the Bible as cultural artefact and repository of the historical, moral, and literary “patrimony” of “the West,” is not a conventional narrative of secularization, because it involved “an effort not to discard, but to remake religion” (2005, p. 260). In this account, the Enlightenment did not constitute a philosophical assault on religion that led to its decline and abandonment, nor was it directed against the biblical tradition. Rather, the Enlightenment operated within religion and the biblical tradition, taking the shape of a serious and continuous hermeneutical engagement with Scripture that, mediated by the 18th century’s assortment of new discursive practices and institutions, eventually transformed its meaning in the modern world. Secularization here means less an erosion of biblical authority than its transformation into new forms, “not a stripping process, but a process of reconstruction, of productive transformation” (2005, p. 260). Antoine Lilti’s comment on Pocock’s view of secularization applies perfectly to Sheehan’s: “The great spring of European secularization is not to be found outside Christian thought, but in its heart. Modernity is not the explosive gesture of radical rupture, but a patient project that tradition carries out against itself” (LILTI 2009, p. 205-6).

Bulman and Sheehan raise an important point, one rarely discussed in the various versions of the secularization thesis²⁴. That is, how much was religion itself modified by the Enlightenment? If it did not destroy religion—which is obvious to any observer today—it certainly transformed religion, or, better yet, invented it, because if not for the Enlightenment, it would not even be possible to speak of “religion” in the way we usually do. Perhaps instead of understanding secularization as a linear process by which the religious world of the past was turned into a new secular world, it would be more productive, in keeping with Talal Asad’s recent suggestion, to envision the simultaneous birth of “secularism” and “religion,” or, as Brent Nongbri puts it, to consider “how we have come to talk about ‘secular’ versus ‘religious’ at all” (ASAD 2003; NONGBRI 2013, p. 4-5).

Indeed, since the 18th century, it has become common, both in everyday and specialized language, to refer to “religion” as an universal human phenomenon that exists in one form or another in every culture, or as a type of internal disposition, which involves a concern with salvation and practices in pursuit of that goal. That is, religion is a sphere of life separate from “non-religious” or “secular” spheres (e.g., politics, economics, or science). However, as anthropologists and historians of religion have pointed out, the concept of “religion” thus defined is fundamentally modern, with no equivalent in ancient languages or non-Western cultures prior to contact with European Christians²⁵. Religion is not natural or universal, but rather the result of a recent historical process that involved a complex mixture of post-Reformation Christian disputes regarding truth, European colonial exploration, and the formation of modern States (NONGBRI 2013, p. 154).²⁶ Therefore, it is possible to say that religion was a product of the Enlightenment. The Enlightenment invented religion as an autonomous sphere of life, i.e., it led to the unprecedented approach of “conceptualiz[ing] the world as divided between ‘religious’ and ‘secular’” (NONGBRI 2013, p. 5). And in this lies its modernity²⁷.

24 - *A more than useful guide to this long and intricate intellectual tradition can be found in Monod, 2002.*

25 - *There is a vast literature on the difficult issue of the concept of religion. However, given the impossibility of dealing with it in depth in this article, I have relied on the excellent recent mise au point by Brent Nongbri (2013).*

26 - *In addition to the works referenced here, see also Harrison, 1990; Assmann; Savage, 2014; and Stroumsa, 2010.*

27 - *It should be stressed that I am using the shorthand term “Enlightenment” here, following Pocock’s cue, to refer to a complex array of intellectual and cultural phenomena taking place in post-Reformation European culture, such as the ones mentioned above. Therefore, in spite of the rather flashy formulation, my claim here is simply that the modern concept of religion was a by-product of a larger cultural transformation that was consolidated in the 18th century.*

What is Enlightenment?

As a conclusion, I would like to briefly reflect on the most famous of the responses to Zöllner's question at the end of the 18th century: Kant's essay *Answer to the Question: What Is Enlightenment?* Removed from its original discursive context, this essay, read and reread *ad nauseam*, served as the basis for a series of 20th-century historical-philosophical interpretations of the Enlightenment, from Cassirer to Foucault, by way of Adorno and Horkheimer, Koselleck and Habermas. But in all these interpretations to which this text has been submitted, one aspect that has received less attention is the prominent role of "religion" in Kant's response. Nonetheless, as we have seen, the original framework of the debate as established by Zöllner, places religion at the centre of the problem, where it would remain until the debate wound down a decade later without a definitive solution. According to James Schmidt, "By the close of the eighteenth century, answering the question 'What is Enlightenment' meant exploring the relationship between public discussion, religious faith and political authority" (SCHMIDT 1996, p. 2), and Kant's essay was no exception. It was a variant, albeit a highly original one, of the typical Enlightenment effort to find an equilibrium between the not always compatible demands of liberty and stability, of criticism and order.

Kant sought to accomplish this through his famous, and at the time novel, distinction between the "private" and "public use" of reason. "I understand [...] to be the public use of his reason the use which anyone makes of it as a scholar [*Gelehrter*] before the entire public of the reading world. The private use I designate as that use which one makes of his reason in a certain civil post or office which is entrusted to him" (1996, p. 60)²⁸. Kant uses the term "private" in keeping with the conventions of Roman civil law to indicate a sphere of contractual relations, while redefining "public" so as to explicitly set it apart from legal conventions. Instead of referring to state authority, "public," in keeping with a new understanding in style at the time, refers

28 - I have made small changes to the English translation where I believed it necessary, based on comparisons with the original German and the Portuguese translation.

to the set of private individuals who had the ability, time, and desire to read and critique the publications that sustained the century's growing literary market. The envisioned public was made up of scholars, members of a potential "cosmopolitan society" (*Weltbürgergesellschaft*), or, more simply, "the world." While the private use of reason could, and indeed should, be limited on behalf of enlightenment, the public use, on the other hand, must not be restricted, lest it hinder enlightenment. Thus soldiers, citizens, and clerics, for example, as scholars would have every right to criticize the very orders and formulas that they obeyed privately.

Of Kant's three examples, the last, which involves the responsibilities of the clergy, receives the most attention. While serving a Church, a priest is obligated to teach his catechumens or preach to his congregation in accordance with its creed, even if he has reservations about it, "for he has been accepted on this condition." However, as a scholar he has the freedom, even the "calling," to share his criticisms and proposals for improving ecclesiastical and religious matters. Kant insists that there is no conflict between the restrictions on the private use of reason and the priest's conscience.

for what he teaches as a consequence of his office as an agent of his church, he presents as something about which he does not have free reign to teach according to his own discretion, but rather is engaged to expound according to another's precept and in another's name. He will say: our church teaches this or that; these are the arguments that it employs. He then draws out all the practical uses for his congregation from rules to which he himself may not subscribe with complete conviction, but to whose exposition he can nevertheless pledge himself, since it is not entirely impossible that truth may lie concealed within them (1996, p. 60).

There is, however, a limit to a priest's ability to maintain separate his Church's teaching and personal convictions: nothing in official doctrine should be contrary to his "inner

religion.” Should this become the case, his only option would be to resign his position.

The issue of the legitimacy of the confessions of faith, the creed to which priests were obligated to swear obedience and faithfulness, had become the topic of heated discussion during this period between defenders and critics of the practice, which lay at the root of the consolidation of the territorial Churches between the mid-16th and mid-17th centuries.²⁹ Kant takes a conciliatory position on this debate, based on a fundamental distinction between “church” and “religion.” While church is understood as Locke defined it in his *Letter on Toleration* (1689) as a voluntary association, a human institution that it is possible to join or to leave by one’s own will, religion is something else entirely. Although it is universal, it is founded on individual conscience. Thus, it is perfectly legitimate for a church, just like any other type of association, to demand that its members adhere to specific doctrines. It is also perfectly possible for priests to pledge themselves to those doctrines and derive important practical consequences from them for their congregation, even if they are not entirely convinced of their truth, for although it is possible that they contain truth, in the end, there is no way to be absolutely sure of this. After all, for Kant, there can only be theoretical certainty about that which is grounded in experience. Since religion goes beyond experience it remains essentially a domain of practical faith.

29 - See Schmidt, 1992. p. 96-97.

Regardless, the freedom to speculate in this domain is sacred. No assembly of clerics or ecclesiastical synod has the right to extend the limitations of the discussion that hold for the restricted private sphere of contractual arrangements to the public sphere, thereby establishing an “unalterable symbol” or “permanent religious constitution” that cannot be questioned. This would constitute an insurmountable obstacle to the advance of enlightenment. It would, Kant says, be “a crime against human nature, whose original destiny consists in this progress”. It would not even be legitimate for a monarch, no matter how great his or her

authority, to impede the free discussion of religious issues. For, “if only he [a monarch] sees to it that all true or alleged improvements are consistent with civil order, he can allow his subjects to do what they find necessary for the salvation of their souls” (1996, p. 61-62).

The reference to the soul’s salvation (*Seelenheil*) suggests a connection between enlightenment and that most basic concern of Christianity. Obviously, it is not a direct connection. The end goal of enlightenment is not redemption, but the independent use (“without the guidance of another”) of one’s own reason. However, it is difficult to ignore, in the way Kant conceives of enlightenment, echoes of the Protestant emphasis on the individual responsibility for salvation. The first reformer’s stress on the primacy of individual conscience in the interpretation of divine mystery—that is, the cry that each believer must strive alone, without intermediaries, for saving truth—still resounds in Kant’s definition of enlightenment. Enlightenment is “mankind’s exit (*Ausgang*) from its self-incurred immaturity” (1996, p. 58). Mankind is guilty not of error, or of entertaining false notions, but rather of the moral lack of “resolution” and of the “courage” to abandon its comfortable condition of intellectual tutelage and commit itself to the search for truth. It is as though between the Reformation and the Enlightenment the emphasis shifted from truth to the diligent search for it. Once this search becomes independent of specific dogmatic content, whether true or not, it is turned into an end in itself, autonomy as an (“enlightened”) way of being. However, this way of being, or *ethos*, is not restricted to “religion.” Although Kant places “the main point of enlightenment [...] primarily on religious matters (*Religionssachen*),” he clarifies that the concept extends to non-religious or secular domains, such as “the arts,” “science,” and even “legislation.” If, as Sheehan has shown, scholarly hermeneutical engagement with the Bible eventually led to its liberation from theology and its reinvention in the 18th century as a cultural artefact, basis of the 19th-century *Bildungskultur*, a similar process seems to have occurred with the original motivation for that

engagement, i.e., the individual quest for salvation, which, untethered from its other-worldly goal, is reinvented as a quest for self-determination.

This article has argued that, although the relationship between the Enlightenment and religion can, according to the recent literature, be better characterized as one of continuity rather than rupture, this continuity also involved substantial transformations, including in the very way in which religion was conceived. This is evident in the distinctly “modern” way that Kant speaks about “religion” in his essay, treating it as something essentially distinct from any specific church or creed, as more of an internal sense or private consciousness. The very definition of enlightenment, with its insistence on the idea of individual autonomy or self-determination, is not only not contrary to religious matters—indeed, religion is its central point—but also intimately associated with it through their common origin in that central concern of the Christian experience: salvation. Regardless, enlightenment indicates a way of life whose goal is not to transcend the earthly world, but rather to remake and perfect it through constant questioning and self-questioning.

REFERENCE

ASAD, Talal. **Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity.** Stanford, Calif: Stanford University Press, 2003.

ASSMANN, Jan; SAVAGE, Robert. **Religio Duplex: How the Enlightenment Reinvented Egyptian Religion.** Cambridge, UK ; Malden, MA: Polity Press, 2014.

BERLIN, Isaiah. The Counter-Enlightenment. *In*: BERLIN, Isaiah. **Against the Current: Essays in the History of Ideas.** New York: Viking Press, 1980. p. 1-32.

BIRTSCH, Günter. The Berlin Wednesday Society. *In*: SCHMIDT, James (Org.). **What Is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions**. Berkeley: University of California Press, 1996. p. 235-252.

BLUMENBERG, Hans. Light as a Metaphor for Truth at the Preliminary Stage of Philosophical Concept Formation. *In*: LEVIN, David (Org.). **Modernity and the Hegemony of Vision**. Berkeley: University of California Press, 1993. p. 30-62.

BULMAN, William. Enlightenment for the Culture Wars. *In*: BULMAN, William; INGRAM, Robert (Org.). **God in the Enlightenment**. Oxford: Oxford University Press, 2016. p. 1-41.

CHARTIER, Roger. **Origens Culturais Da Revolução Francesa**. São Paulo: UNESP, 2009.

COLEMAN, Charly. Resacralizing the World: The Fate of Secularization in Enlightenment Historiography. **The Journal of Modern History**, v. 82, n. 2, p. 368-395, 2010.

DARNTON, Robert. **Boemia Literaria e Revolução: O Submundo Das Letras No Antigo Regime**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

DARNTON, Robert. The Case for Enlightenment: George Washington's False Teeth. *In*: DARNTON, Robert. **George Washington's False Teeth: An Unconventional Guide to the Eighteenth Century**. New York: W.W. Norton, 2003. p. 3-24.

DUARTE, João de Azevedo e Dias. **O Progresso do Peregrino: Religião e Política na Gênese do Iluminismo inglês**. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

EDELSTEIN, Dan. **The Enlightenment: A Genealogy**. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

FOUCAULT, Michel. What Is Enlightenment? *In*: RABINOW, Paul (org.). **The Foucault Reader**. New York: Pantheon Books, 1984. p. 32-50.

GAY, Peter. **The Enlightenment**: An Interpretation. New York: Norton, 1977.

GRELL, Ole; PORTER, Roy (Org.). **Toleration in Enlightenment Europe**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2000.

HAAKONSSSEN, Knud (Org.). **Enlightenment and Religion**: Rational Dissent in Eighteenth-Century Britain. New York: Cambridge University Press, 1996.

HARRISON, Peter. **"Religion" and the Religions in the English Enlightenment**. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1990.

HAZARD, Paul. **A Crise da Consciência Europeia**: 1680-1715. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.

HUNTER, Ian. **Rival Enlightenments**: Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Europe. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2006.

ISRAEL, Jonathan I. **Democratic Enlightenment**: Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790. New York: Oxford University Press, 2011.

ISRAEL, Jonathan I. **Enlightenment Contested**: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man, 1670-1752. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2006.

ISRAEL, Jonathan I. **Radical Enlightenment**: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2001.

JACOB, Margaret C. **The Radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans.** London; Boston: Allen & Unwin, 1981.

KANT, Immanuel. Resposta à Pergunta: Que é 'Esclarecimento'? (Aufklärung). *In*: KANT, Immanuel. **Textos Seletos.** Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

KIDD, Colin. Double Doctrine. **London Review of Books**, v. 35, n. 23, p. 30-31, dez. 2013.

LA VOPA, Anthony J. A New Intellectual History? Jonathan Israel's Enlightenment. **The Historical Journal**, v. 52, n. 3, p. 717-738, 2009.

LEHNER, Ulrich L. **Enlightened Monks: The German Benedictines, 1740-1803.** Oxford ; New York: Oxford University Press, 2011.

LEHNER, Ulrich L. **The Catholic Enlightenment: The Forgotten History of a Global Movement.** New York, NY: Oxford University Press, 2016.

LEHNER, Ulrich; PRINTY, Michael (Org.). **A Companion to the Catholic Enlightenment in Europe.** Leiden; Boston: Brill, 2010.

LILTI, Antoine. Comment Écrit-on l'histoire Intellectuelle des Lumières? Spinozisme, Radicalisme et Philosophie? **Annales HSS**, v. 64, n. 1, p. 171-206, Jan. 2009.

MARSHALL, John. **John Locke, Toleration, and Early Enlightenment Culture.** Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2006.

MATYTSIN, Anton; EDELSTEIN, Dan (Org.). **Let There Be Enlightenment: The Religious and Mystical Sources of Rationality.** Baltimore, Maryland: Johns Hopkins University Press, 2018.

McMAHON, Darrin. **Enemies of the Enlightenment:** The French Counter-Enlightenment and the Making of Modernity. New York; Oxford: Oxford University Press, 2002.

MONOD, Jean-Claude. **La Querelle de La Sécularisation:** Théologie Politique et Philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg. Paris: J. Vrin, 2002.

NONGBRI, Brent. **Before Religion:** A History of a Modern Concept. New Haven: Yale University Press, 2013.

PAGDEN, Anthony. **The Enlightenment:** And Why It Still Matters. Kindle Edition. New York: Random House, 2013.

POCOCK, John. **Barbarism and Religion:** The Enlightenments of Edward Gibbon, v. 1. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999.

POCOCK, John. Clergy and Commerce: The Conservative Enlightenment in England. *In: L'Età Dei Lumi: Studi Storici Sur Settecento Europeo in Onore Di Franco Venturi*, v. 1. Napoli: Jovene Editore, 1985. p. 525-562.

POCOCK, John. Enlightenment and Counter-Enlightenment, Revolution and Counter-Revolution: A Eurosceptical Enquiry. **History of Political Thought**, v. 20, n. 1, p. 132, 1999.

POCOCK, John. Enthusiasm: The Antiself of Enlightenment. **Huntington Library Quarterly**, v. 60, n. ½, p. 7-28. Jan. 1997.

POCOCK, John. Historiography and Enlightenment: A View of Their History. **Modern Intellectual History**, v. 5, n. 1, p. 83-96, Mar. 2008.

PORTER, Roy; TEICH, Mikuláš (Org.). **The Enlightenment in National Context.** Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 1981.

REILL, Peter Hanns. **The German Enlightenment and the Rise of Historicism**. Berkeley: University of California Press, 1975.

ROBERTSON, John. **The Case for the Enlightenment: Scotland and Naples, 1680-1760**. Cambridge, UK ; New York: Cambridge University Press, 2005.

ROSENBLATT, Helena. The Christian Enlightenment. *In*: BROWN, Stewart; TACKETT, Timothy (Org.). **Enlightenment, Reawakening, and Revolution, 1660-1815**. The Cambridge History of Christianity. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2006.

SCHMIDT, James. Inventing the Enlightenment: Anti-Jacobins, British Hegelians, and the 'Oxford English Dictionary.' **Journal of the History of Ideas**, v. 64, n. 3, p. 421-43, Jul. 2003.

SCHMIDT, James. Mediation, Genealogy, and (the) Enlightenment/s. **Eighteenth-Century Studies**, v. 45, n. 1, p. 127-39, Out. 2011.

SCHMIDT, James. Misunderstanding the Question: 'What Is Enlightenment?': Venturi, Habermas, and Foucault. **History of European Ideas**, n. 37, p. 43-52, 2011.

SCHMIDT, James. The Counter-Enlightenment: Historical Notes on a Concept Historians Should Avoid. **Eighteenth-Century Studies** v. 49, no. 1. p. 83-86, 2015.

SCHMIDT, James. What Enlightenment Was: How Moses Mendelssohn and Immanuel Kant Answered the Berlinische Monatsschrift. **Journal of the History of Philosophy**, v. 30, n. 1, p. 77-101, 1992.

SCHMIDT, James. What Is Enlightenment? A Question, Its Context, and Some Consequences. In: SCHMIDT, James (Org.). **What Is Enlightenment?:** Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions. Berkeley: University of California Press, 1996. p. 1–44.

SHEEHAN, Jonathan. Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization: A Review Essay. **The American Historical Review**, v. 108, n. 4, p. 1061–1080, 2003.

SHEEHAN, Jonathan. **The Enlightenment Bible:** Translation, Scholarship, Culture. Princeton, N.J: Princeton University Press, 2005.

SHER, Richard. **Church and University in the Scottish Enlightenment:** The moderate Literati of Edinburgh. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1985.

SORKIN, David. **The Religious Enlightenment:** Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna. Princeton: Princeton University Press, 2008.

STROUMSA, Guy. **A New Science:** The Discovery of Religion in the Age of Reason. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 2010.

TAYLOR, Charles. **A Secular Age.** Cambridge, Mass: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

VAN KLEY, Dale. Church, State, and the Ideological Origins of the French Revolution: The Debate over the General Assembly of the Galican Clergy in 1765. *In:* SCHECHTER, Ronald. (Org.). **The French Revolution:** The Essential Readings. Malden, MA: Blackwell, 2001.

VAN KLEY, Dale. **The Religious Origins of the French Revolution:** From Calvin to the Civil Constitution, 1560–1791. New Haven, CT: Yale University Press, 1996.

VAN KLEY, Dale. The Varieties of Enlightened Experience. *In*: BULMAN, William J.; INGRAM, Robert (Org.). **God in the Enlightenment**. Oxford; New York: Oxford University Press, 2016.

AUTHOR NOTE

João de Azevedo e Dias Duarte

jadduarte@gmail.com
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Rio de Janeiro
Rio de Janeiro
Brasil

CORRESPONDENCE ADDRESS

João de Azevedo e Dias Duarte
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro
Programa de Pós-Graduação em História Social da Cultura.
Rua Marquês de São Vicente, 225
Gávea
22451900 - Rio de Janeiro, RJ - Brasil

FUNDING

No funding was declared.

CONFLICT OF INTEREST

No potential competing interest was reported by the authors.

Copyright (c)
2020 *História da
Historiografia:
International Journal
of Theory and History
of Historiography*.
This is an Open Access
article distributed
under the terms of the
Creative Commons
License Attribution-
NonCommercial-
NoDerivatives 4.0
International License.



RECEIVED IN: 13/JUNE/2019 | APPROVED IN: 20/AUG./2019

Otto Hintze's response to the crisis of historicism

A resposta de Otto Hintze para a crise do historicismo

Marcelo Durão Rodrigues da Cunha^a

E-mail: marceloduraocunha@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6585-6836> 

^a Instituto Federal do Espírito Santo, Unidade Vitória, Vitória, ES, Brasil

ABSTRACT

This article aims to shed light on the theoretical contributions of the historian Otto Hintze to the intellectual context experienced by German historical science in the late nineteenth and the first half of the twentieth century. To do so, I proceed from the assumption that Hintze's positions were constituted as an attempt to answer the crisis of historicism: namely, the collapse of trust in the Western-centered concept of history in modern times. From that previous definition, I argue that his individual ethics derived from what I describe as his two main theoretical contributions, developed to overcome such a crisis: the desacralization of modern state politics and his scientific reconceptualization of historicism. Finally, I claim that both the crisis of historicism itself and the responses offered by Hintze to overcome it remain largely present to reflect on some of the challenges professional historiography still faces in the twenty-first century.

KEYWORDS

Otto Hintze; Historicism; Crisis of Historicism

RESUMO

Este artigo tem o objetivo de trazer à tona as contribuições teóricas oferecidas pelo historiador Otto Hintze ao contexto intelectual vivido pela ciência histórica alemã nas décadas finais do Oitocentos e na primeira metade do século XX. Para tanto, parto do pressuposto de que as posições de Hintze se constituíram em grande medida como uma tentativa de resposta à crise do historicismo: o colapso da crença sustentada por parte da burguesia letrada alemã, no sentido "singular coletivo", adquirido pelo conceito de história na modernidade ocidental. À luz dessa definição preambular, busco compreender a ética individual de Hintze como uma posição derivada do que defendo terem sido as duas principais contribuições desse historiador para o debate em tela: a dessacralização da política do Estado moderno e a sua reconceitualização científica do historicismo. Finalmente, defendo que tanto a crise do historicismo em si, quanto as respostas oferecidas por Hintze para a sua superação permanecem presentes para refletirmos a respeito de alguns desafios vivido pela historiografia profissional ainda no século XXI.

PALAVRAS-CHAVE

Otto Hintze; Historicismo; Crise do Historicismo

Introduction

For a long time, historians and historians of historiography associated nineteenth and twentieth century German historical science solely with Leopold von Ranke and a theoretically naive type of historical knowledge limited by its narrow interest in politics, diplomacy and the history of European states. Although it is not completely mistaken to affirm the clear links between this tradition of historical thought with a history from above (of great men, national heroes, and the prominence of the European great powers), such a superficial view contributed to create a simplistic regard towards German historiography which, from Ranke to Friedrich Meinecke, is, in many cases, still seen by some historians as a simple-minded and politically incautious kind of historicism.

Being largely a construction of the Historical Social Science that emerged in Germany during the 1960s and the 1970s,¹ this simplistic view of the pre-World War II German historical science has, in the last few decades, been challenged by numerous studies preoccupied with a more pluralistic outlook not only on Rankean historiography alone, but also the twentieth century intellectual heirs of this classical version of historicism. In the wake of these historiographical incursions, historians of German historiography were able to produce a great variety of works that unveil the complexity of the Rankean legacy itself and to yield a large volume of research which revealed the theoretical nuances of historicism as well as its relevance to present day historical thought.²

A good example of this trend is the place that a name like Otto Hintze (1861-1940) have come to occupy in the discussions of international historiography in the last few decades. More than a mere maintainer of nineteenth century historiographical premises, Hintze has come to be seen by interpreters of his work as a historian who—at a time of deep crisis in historical knowledge

1 - Especially from the 1960s onwards, the term 'historicism' was seen by some historians as an obsolete tradition and part of an ideology that had contributed to Germany's major catastrophes in the twentieth century. See Iggers (1995).

2 - See Friedrich Jaeger and Jörn Rüsen, *Geschichte des Historismus* (1992); Frederick C. Beiser, *The German historicist tradition* (2011); Flávia F. Varella, Helena M. Mollo, Sérgio R. da Mata and Valdeci L. de Araujo (orgs.), *A dinâmica do Historicismo* (2008).

and in the Western scientific thought as a whole—offered complex and updated responses to the challenges faced by the historical discipline in the early decades of the twentieth century.³ From his embrace of interdisciplinarity, his appeal to expand the subject matter of history and his efforts to renew the theoretical perspectives of traditional historiography, Hintze has become an inescapable reference for those concerned with better grasping the contours of the historical discipline during Germany's Wilhelmine and Interwar periods.⁴ Therefore, his legacy has also been revisited by interpreters who regard his work as containing roots of the social history, which was widely practiced by post-1945 Western historiography.

In line with these historiographical tendencies, my objective in this article is to bring to light some of Hintze's theoretical contributions, by dealing especially with two elements which I believe are central to understanding his historiographical legacy: (1) the desacralization of modern state politics, which is operated by Hintze's theoretical interpretation of Western modernity, and (2) Hintze's rational definition of the concept of historicism that led to what he identified as a "healthy" and "volitional" type of decisiveness, developed under Max Weber's influence during the 1920s.

Hence, I claim that the development of the historian's theoretical position was a particular reaction to how I will define the "crisis of historicism": a collapse of trust in the modern "collective singular" Western-centered concept of history, which affected parts of the German literate bourgeoisie and certain representatives of German historical thought of the Interwar era. Finally, having demonstrated such hypothesis, I will provide basis for the idea that both the crisis of historicism itself and the responses offered by Hintze to overcome it remain largely relevant to reflect on some of the challenges historiography in the twentieth-first century faces still.

3 - *An English language synthesis of Hinze's intellectual biography and his main historiographical contributions has recently appeared in Leonard S. Smith's The Expert's Historian (2017).*

4 - *Important contributions have also recently been made by Wolfgang Neugebauer (2015), who—though not dealing directly with the problems of historicism—pays special attention to Hinze's precocious inclination towards comparative and global historical outlooks.*

The crisis of historicism or the dissolution of the modern concept of history

Everything has individuality and is a law to itself, everything is relative and in a state of flux: then give me the point where I can stand. How can we emerge from this anarchy of values?
(MEINECKE 1959, p. 377).

When writing these words in 1923, the historian and Hintze's personal friend, Friedrich Meinecke, refers to the instability that defined the culture of his time and which he believed had emerged with even greater vehemence in the early decades of the twentieth century. "Relativity", "anarchy of values", and "state of flux", were symptoms of what Meinecke identified as the ambiguous development of the German tradition of historical thought in the last two centuries.

Meinecke believed that despite having possessed the virtue of liberating modern man from the old universalist dogmatism of the pre-modern era, historicism with its emphasis on the historicity of the world, had pointed to the transience of all things over time, revealing the finite, limited and relative character of values and human institutions throughout history. Meinecke's diagnosis arose as a response to what the theologian Ernst Troeltsch had earlier defined as the "crisis of historicism": "the dissolution of the state, law, morality, art, and religion in the flow of becoming historical", which was largely responsible for the atmosphere of uncertainty experienced during that era (TROELTSCH 1922, p. 573).

Troeltsch, Meinecke and Hintze debated these issues during their weekly walks in the Berlin district of Dahlem at least since the beginning of the Great War in 1914, when they began teaching at the University of Berlin. Even with Troeltsch's sudden death in 1923, the drawbacks of the theologian's crisis diagnosis remained alive in Meinecke and Hintze's meditations, as well as in the theoretical reflections of many of their academic contemporaries over the following decades.

However, what exactly did Meinecke, Troeltsch, and Hintze refer to while dealing with a so-called crisis of historicism? What was the meaning of their quest for a stable point amid this alleged relativity brought about by historical thought? Not having been restricted to the decades around 1900, the debate on the meaning of historicism and its alleged crisis, continued to fuel many controversies within and outside the German academic world, staying alive in several discussions among theoreticians and philosophers of history in the twenty-first century.

A good example is offered by the intensity with which this theme returned to the intellectual debates of historians and philosophers during the 1980s, the 1990s and the 2000s,⁵ when a series of works examined the problems of historicism within the context of the crisis created by postmodern thought. Taking advantage of insights that emerged in those decades and enhancing some of the reflections produced in such discussions, the Dutch historian Herman Paul introduced a series of important redefinitions on what has been understood by international historiography as a crisis of historicism in the past few years. Basing his analysis on the interpretations of Friedrich Jaeger and Wolfgang Hardtwig, Paul sees the so-called classical version of historicism as a cultural phenomenon which underlay the beliefs of nineteenth century German bourgeoisie in moral values and notions of continuity, providence, and historical progress that were the basis of their identity and self-image. Thus, historicism was not a matter of Rankean historical methods alone, but of "historical identifications", or modes of identity formation in which historical narratives played crucial roles (PAUL 2010b, p. 1).

Regarding national history, nineteenth century historicism provided literate German culture with a justification for its belief in the notion of stability and meaning in the continuity of its historical course (PAUL 2008, p. 5-6). Between the end of the nineteenth and the beginning of the twentieth century, however, the radicalism of experiences brought forth by war and industrialization were accompanied by feelings of fragmentation

5 - *The crisis of historicism appears as the central theme in the work of the following authors: Annette Wittkau (1992); Charles R. Bambach (1995); Wolfgang Ihalmarinen (1996); Reinhard Laube (2004) and Otto Gerhard Oexle (1996) (2007).*

and lack of meaning, revealing the complexity of reality and making it difficult to sustain narratives that favored notions of linearity, proposition and coherence (PAUL 2008, p. 12-13).

Although it did not undermine values and moral beliefs *per se*,⁶ the crisis that emerged during this period made it difficult to justify these values in historical terms. This is why, in Paul's words, the crisis of historicism represented the "collapse of trust" that had sustained the coherence of bourgeois discourse since Ranke, Humboldt, and Droysen (PAUL 2008, p. 21).⁷

Moreover, as a problem that arose within the German tradition of historical thought itself, and not having originated in external discussions, as authors like Charles Bambach sustained (BAMBACH 1995, p. 185), Paul suggests regarding the crisis as a *subjective genitive*: "Only when the (classical) historicist mode of thought began to wane, due to a number of causes, and the order provided by this historicist *Weltanschauung* began to collapse, space for other, less reassuring worldviews emerged" (PAUL 2008, p. 13).

For people who had learned to see themselves in historical terms and position themselves in genealogical narratives, and who had defined themselves as inheritors of traditions with a future lean, the awareness that history could be dramatically different from what was expected not only destroyed certain versions of the past, but also prevented the formation of historical identities in its most fundamental terms. Hence, the alleged "relativism" experienced at that time by Troeltsch, Meinecke, and Hintze did not mean the absence of universal values as such, but rather the impossibility of their justification in historical narratives.

However, if Paul is quite accurate in dealing with the historicist faith and discursive elements that allowed its sustainability in the nineteenth and early twentieth centuries, I believe the historian fails to identify this belief in its absolute values—of nation, state, culture or religion—as the product of a certain experience within Western modernity.

6 - Paul argues, against Wittkau, that the crisis of historicism did not so much concern the validity of values as such, but, especially after 1918, the ability of historicism to justify values, ideas of progress and religious belief (WIKLUND 2017, p. 92).

7 - This enabled him to grasp that the crisis of historicism was not limited to Germany, but was instead characterized as a broader phenomenon, likely to occur in the most distinct places, moments and cultural realities (PAUL 2010, p. 192).

After all, more than a homogeneous and predetermined thing, such totalizing pretension present in much of nineteenth and twentieth century European historiographical production was a construction of modern times, anchored, above all, in what Reinhart Koselleck identified as the process of emergence of the concept of history in the modern age.

Therefore, to complement Paul's thesis, it is worth remembering that for Koselleck, in the centuries preceding the advent of modernity in Europe, the main form of experiencing time involved the expectations of salvation and the arrival of the end of the world, so the concept of history (*Historie*) diffused until then reflected much of the stability and confidence deposited by medieval man in the constancy of human nature (KOSELLECK 2006, p. 43). Living in the distant expectation of the last judgment, individuals referred to their actions from what nature could offer in terms of temporal experience; it was even possible to extract from history a series of moral lessons—*historia magistra vitae*—capable of guiding people's actions.

However, Koselleck notes that this exemplary historical model gradually ceased to have relevance in the imagination of the courts and during the rise of the European bourgeoisie from the eighteenth century onwards. Following numerous factors, including the advance of science and technology, religious wars, the discovery of the New World (which revealed populations living in different stages of development) and the dissolution of the feudal world by industry and capital, this *magistra vitae* view of history gave way to a new and more comprehensive form of historical conception—History (*die Geschichte*), understood as a "collective singular", precisely because of its capacity to embrace and consider the whole of humanity and its joint achievements on earth (KOSELLECK 2006, p. 236-237). Driven by the revolutionary events of the eighteenth and nineteenth centuries, the diffusion of this concept of history was most prominent between the 1750s and 1850s, a period Koselleck names *Sattelzeit* (saddle time, threshold time, or watershed epoch). It was a time of great confidence in universal reason

and in the human capacity of intervention in time and in the very meaning of this new concept of history (KOSELLECK 2014, p. 281).

Incorporated by the nascent philosophies of history and by nineteenth century historicism, History was henceforth understood as a great march of humanity toward progress and civilization. Shortening spaces of experience and widening the horizons of expectation about the future, this history "in and of itself" (*Geschichte an sich*) created new categories for understanding human relations and the places occupied by each society and each culture within concepts such as "universal history" (*Universalgeschichte*) and "world history" (*Weltgeschichte*) (KOSELLECK 2006, p. 50-51). "[T]he contemporaneity of the non-contemporaneous" established itself as a way of measuring, from a homogeneous reading of the distinct temporal layers, the place occupied by the other in the whole history of humanity. Such categories as "progress", "decadence", "acceleration", and "not yet" served to order and qualitatively classify peoples and cultures, so that the historical science itself originated from the need of understanding and hierarchically organizing nations within that collective singular conception of history (KOSELLECK 2006, p. 121-122).

It was this kind of belief that sustained the European bourgeoisie worldview during modern times until the emergence of more vehement manifestations contrary to its meaning, as with the Nietzschean critiques of history in the late nineteenth century. In other words, it was the modern "collective singular" concept of history that shaped the modes of identity formation underlying historicism. Therefore, to complement Paul's thesis, it is even possible to "provincialize"⁸ the crisis of historicism and regard it not only as the waning of a specific way of narrating history and relating to the past, but as the collapse of trust on the very foundations of the Western-centered concept of history that prevailed in the European world at least since the second half of the eighteenth century.

8 - In Dipesh Chakrabarty's terms, provincializing Europe is mainly an attempt to pluralize the history of global political modernity by decentering old Eurocentric patterns of historical understanding (CHAKRABARTY 2000, p. 3-4).

A good way of testing this hypothesis is to shed light on how this crisis emerged within the German historical science itself, by analyzing the strategies taken by historians to overcome what was gradually being seen by some of them as the aporias of this modern conception of history. Hence, a look at the answers offered by Hintze to such a crisis may be useful to understand this process and its unfolding among certain representatives of the German historical sciences during the German Empire and in the Weimar period. To do so, it is necessary to consider specific aspects of the intellectual context in which Hintze's theoretical propositions on historicism emerged.

Hintze's place in the historiography of the German Empire and the Interwar period

Although many interpreters agree that most German historians remained unresponsive up to the late 1950s to the above mentioned problems related to modern history, it is wrong to claim that this passivity extended to all representatives of Germany's historical science at the end of the nineteenth and the first decades of the twentieth century. Influenced by factors such as the trauma of war, abrupt sociopolitical changes and, above all, the interdisciplinary debates that occurred at the beginning of the twentieth century, scholars such as Hintze perceived some of the fragilities of Germany's traditional historical science *vis-à-vis* the cultural and sociopolitical demands of that era.

Born in 1861 in the Pomeranian city of Pyritz, Hintze studied at the University of Berlin in the 1880s, in a time when intellectuals such as Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, and Gustav von Schmoller were teaching in the capital of the German Empire at the height of their intellectual prestige. After graduating in 1885, still in Berlin, Hintze studied six extra semesters of law and public administration with the intention of getting properly prepared to study the themes that would appear at the heart of his work until the end of his career—constitutional and administrative history (OESTREICH 1972, p. 194).

After finishing his habilitation thesis in 1895, seven years later, young Hintze occupied the chair of administrative, constitutional, and political history in his *alma mater*. His appointment as professor in the capital of the German Empire was largely due to the publication of a series of papers on the historical, administrative, and constitutional development of the Prussian state since the eighteenth century.

His interests in Prussia and its institutions were in part stimulated by his participation since 1887 in the Acta Borussica project, which under the auspices of the Royal Academy of Sciences and under the supervision of Schmoller published documents and research sources concerning the state and the Hohenzollern monarchy (NEUGEBAUER 1993, p. 66). Unlike the essentially political type of history written by his contemporaries, Hintze treated the Prussian past by considering the broad theme of its institutions and by leaving behind the semi-official tone which was characteristic of the historiography of his time. Even before the outbreak of World War I, Hintze had already clarified that the goals of his historical writing went far beyond a mere official Prussian history: "The real goal of my intellectual endeavors has always been directed at a comparative history of the constitutions and administrations of the West (der Neueren Staatenwelt⁹)" (HINTZE 1914, p. 746). This broader perspective allowed him to "complement Ranke's work", which, along with his former teachers, was one of his major intellectual influences (HINTZE 1914, p. 746).

His concern with theoretically and methodologically innovating historical research dates back both to his years as a student of Droysen and Dilthey in Berlin and to the beginning of his dialogues with Meinecke in the late 1880s. These were conversations which inspired the writing of *Über individualistische und kollektivistische Geschichtsauffassung* (On individualistic and collectivist approaches to history) published by the *Historische Zeitschrift* in 1897. In this article, Hintze defined his position amid the methodological dispute

9 - This is a term which for Hintze, as in Ranke's *Epochen der Neueren Geschichte*, comprised both medieval and modern Europe (GERHARD 1970, p. 18).

known as *Lamprechtstreit* (The Lamprecht controversy) that was occurring in German historiography during the 1890s (SCHIEDER 1984, p. 619).

In his monumental *Deutsche Geschichte* (German History) and in a series of articles and essays, professor of modern and medieval history at the University of Leipzig, Karl Lamprecht declared war on the individualizing and descriptive method of traditional German historiography. Contrary to the political approach and to the Rankean theory of ideas, Lamprecht claimed the establishment of general laws and a broad cultural perspective, capable of reestablishing analytical precision and the scientific character of historical knowledge (LAMPRECHT 1896, p. 71).

It would not be long before Lamprecht's propositions were severely attacked by the leading representatives of the German historical science of that period. After all, in his criticism, the Leipzig professor had not only challenged contemporary historiography, but also the whole tradition of historical thought that prevailed in Germany at least since Humboldt and Ranke. Hence, historians such as Georg von Below and Max Lenz argued in favor of traditional historiography, condemning Lamprecht's cultural history for its flirtation with Western positivism and for the dilettantism of its theoretical-methodological proposals (CHICKERING 1993, p. 146-167).

However, contrary to most historians involved in the *Lamprechtstreit*, in his *On individualistic and collectivist approaches to history*, Hintze sought a moderate position vis-à-vis the provocations of the author of *German History*. Considering Lamprecht's criticisms of idealism and Ranke's idea of individuality,¹⁰ Hintze meditated on the possible advantages of a reconciliation of this traditional theory with a more comprehensive collectivist approach of historical research. Besides presenting a theoretical consideration of both parts, Hintze pointed to a break with the traditional patterns of nineteenth century historical writing, as well as what henceforth

10 - For historicism the defining subject matter of history, and the goal of historical enquiry, is the individual (even individual totalities), i.e., this or that determinate person, culture or epoch which exists at a specific time and place (BEISER 2011, p. 4).

would be one of his major academic interests: “to constitute world history from of a comparative history of the nations” (HINTZE 1897, p. 67).

Avoiding the contemplation of a single object, the comparative analysis of the development of distinct European constitutions and administrative systems allowed Hintze to move away from the exalted nationalism of most historians of his time. Even in works such as *Die Hohenzollern und ihr Werk* (The Hohenzollern and their work), written on the eve of World War I to celebrate the five hundred years of the Prussian royal dynasty, Hintze kept a certain analytical distance from the subject matter, while opting for a narrative in which institutional development and foreign policy had a more prominent role than the mere achievements of heroes or individual factors alone (KARADY 1965, p. 1291-1292).

Nevertheless, like Troeltsch, Meinecke, Max Weber and most of the liberal German bourgeoisie, Hintze supported the 1914 war and was latter frustrated with imperial Germany’s conservative excesses and the country’s defeat in 1918. After all, he had believed in the uniqueness of the Prussian historical experience as an analytical standard from which other European states could also be understood. Thereafter, however, Prussia had lost its prominence, and the international political scenario had proven to be much more complex and adverse to the old aspirations of the German monarchy than the historian had previously thought (GILBERT 1975, p. 19-20).

His acceptance of the republican ideal in the postwar years implied the need to reassess old postulations as well as some previous positions regarding his conception of history. With health problems, including a serious eye illness, Hintze retired from his professorship at the University of Berlin in 1920. These issues also contributed to the beginning of a new phase in his career. Prevented from reading documents and primary sources, the historian started to write a series of articles, book reviews, and essays in which he expressed some of his views on the philosophy, theory, and methodology of history.¹¹

*11 - After Hintze’s death in 1940 many of his 1920s and 1930s essays, together with a few from his earlier period, were republished in a three-volume edition of his *Gesammelte Abhandlungen* (1941-43), edited by Fritz Hartung.*

In these he dealt with much of the literature concerning the complex situation experienced in German culture and thought during the Weimar Republic. Dialoguing with names such as Max Scheler, Hans Kelsen, Franz Oppenheimer, Troeltsch and especially Max Weber, Hintze discovered the epistemological foundations that enabled him to renew his project of writing a comparative history of European constitutions and states (IGGERS 1983, p. 233-234).

Hitler's rise in 1933, however, prevented the continuation of most of his intellectual projects, and his manuscripts remained unpublished at least until the end of World War II. The persecution of his wife, Hedwig Hintze,¹² and his deep discontent with the National Socialist regime forced Hintze to live a secluded and solitary life in Berlin. Even after his death in 1940 and at least until the first decades of the postwar period,¹³ his theoretical writings remained unknown in Germany and were restricted to a reduced circle of intellectuals. However, among those influenced by Hintze's ideas were his friend Meinecke and some of his disciples like Felix Gilbert¹⁴ and Dietrich Gerhard who, after emigrating to the USA during the Nazi era, became very influential historians (SCHIEDER 1984, p. 616).

Besides his theoretical contributions to what would later be considered a structural type of social history, Hintze also played an important role in the 1920s controversy over the previously mentioned crisis of historicism. Although a peripheral issue for most of Hintze's specialized literature, previous research already focused on the historian's reaction to the problems of historicism. Works like Wittkau's (1992) and Oexle's (1996), for example, dealt with Hintze's participation in the *Histotismusdebatte*, regarding the historian's contributions as responses to the crisis of historicism, which Wittkau describes as "the relativizing tendency of the historical discipline" that questioned its possibility as a "practice-oriented science", which affected all Western *Kulturwissenschaftliche* disciplines during the nineteenth and the twentieth centuries (WITTKAU 1992, p. 11). Oexle, in his turn, has even defined historicism

12 - Married to Hintze (her former professor) since 1912, Hedwig Hintze was one of the first female historians in Germany. She finished her PhD in 1924 and occupied important positions in the intellectual circles of the Weimar Republic (OESTREICH 1985, p. 397-419).

13 - It was only during the 1960s that Hintze's collected essays (*Gesammelte Abhandlungen*) were again published in three volumes by Gerhard Oestreich.

14 - Gilbert was the main responsible for editing the first English translation of Hintze's essays, which appeared in 1975 as *The historical essays of Otto Hintze*.

itself as the “fundamental historicization of our knowledge and thought” or “the insight that everything has historically come into being” (OEXLE 1996, p. 17). Thus, historicism, in their account, is not the historical tradition represented by Humboldt and Ranke, but a worldview that begun permeating the everyday lives of educated Western European citizens. Why, for Oexle and Wittkau, Hintze’s participation in such a quarrel—mainly through his Weberian redefinition of historicism as a “logical mind-structure category” (OEXLE 1996, p. 60; WITTKAU 1992, p. 174)—can be regarded as an *objective genitive* interpretation of the crisis of historicism, that is, a crisis caused by historicism (rather than as a crisis faced by the historicist tradition) (LAUBE 2004, p. 11). However, I believe that the Oexle-Wittkau approach is much too narrow in its attempt to grasp Hintze’s response to such a crisis, (1) for its failure to regard the crisis of historicism mainly as a *subjective genitive* (which was above all, as already described above, a crisis faced by the historicist tradition itself) and (2) for its interpretation of the *Historismusdebatte* strictly as an academic affair.¹⁵ In other words, the Oexle-Wittkau approach fails to perceive how the crisis of historicism was a much broader cultural problem that reflected a break in the historical self-experience of middle-class society and caused the collapse of trust on the very foundations of Western-centered forms of narrating history. Thus, is through the lens of such a broader redefinition that Hintze’s contributions—especially in his discussion of Meinecke, Troeltsch, and Weber ideas—should be assessed.

15 - Authors like Wolfgang Hardtwig (1991), Friedrich Jaeger (1996) and Herman Paul (2008) (2010) (2010b) agree that the crisis of historicism can't be read as a narrow academic affair (which affected only an intellectual elite), but as a broad cultural problem.

Therefore, to sustain such a view, I will discuss in the following sections some of the historian’s insights on the problems of historicism by first dealing with Hintze’s critical reevaluation of some of the most central ideas within Germany’s tradition of historical thought; namely, the meaning of politics and the concept of state.

Hintze and the desacralization of modern state politics

Most of Hintze's work interpreters agree that one of the main dissonances of his ideas in comparison to most of the historical thought of his time was his critique of the historical ideal of individuality. Unlike his predecessors, the Prussian Historical School and his contemporaries, the Neo-Rankeans, Hintze recognized very early in his career the limits of a genetic type of historical theory in which the interest of the individual nation state tended to prevail over factors and explanations of a broader order:

The impact of the outside world must pass through an intellectual medium (...). With this reservation we can-indeed, must-stress that in peoples' life external events and conditions exercise a decisive influence upon the internal constitution. History does not permit progressive spiritual development, following its own laws, as was supposed by Hegel; there is rather a constant collaboration and interaction of the inner and outer world (HINTZE 1975, p. 162).

This claim about the various "impulses and pressures" (Schieben und Drängen) that influenced the historical course of the modern nation states led him to embrace a comparative perspective in understanding the genesis of the different European constitutions and administrative systems.¹⁶ If Hintze had retained his confidence in the Prussian model as a sort of universal analytical standard at least until the end of World War I, the postwar years made him more skeptical, not only of Prussia, but also of the broader meaning of the state and its role in the development of universal history as a whole. The historian expressed such a change in his conception about ethics and politics in essays such as *Soziologische und geschichtliche Staatsauffassung* (Sociological and historical conceptions of the state) (1929) and *Weltgeschichtliche Bedingungen der Repräsentativverfassung* (The Preconditions for Representative Government in the Context of World History)

16 - Neugebauer argues that some of Hintze's comparative and global theoretical positions emerged in his work during the 1900s, that is, much before usually pointed by specialized historiography (NEUGEBAUER 2015, p. 30).

(1931), written at the time of his theoretical reflections of the 1920s and 1930s.

Influenced by Weberian thought, Hintze started to understand modern institutions within the ambiguous process of rationalization experienced by Western civilization. Thus, the state was no longer seen as containing a life of its own, existing independently and above contradictions and social groups; it became, on the contrary, a mere institutional apparatus, changing its functions and its proposals based on external circumstances and changes in the distribution of power (GILBERT 1975, p. 22).

Far from being in tune with universal ethics and being conceived as an end in itself, the modern nation state now existed at the mercy of the whims of international politics, and its destiny was now related with phenomena such as imperialism and the search for overseas colonies: “every power, at least every preponderant power, is generally used in an unreasonable way, being used in an erroneous way even considering its moral and legal formulations” (HINTZE 1929, p.38-39).

This submission of universal history to the dictates of political power, established by real men and institutions, was Hintze’s way of complementing both the idealism of the Rankean perspective and the rationalism of Weber’s sociological theory. Hintze incorporated the Weberian use of ideal types and abandoned the old historical-idealist belief in a predetermined sense of history, while also leaving behind the possibility of a mimetic apprehension of the “ideas” that guided the past:

An eternal world of ideas, existing above and beyond human life, and offering an occasional revelation to humanity, is an assumption incompatible with the nature of the ideas that emerge in history (HINTZE 1927, p. 217).

Ideas limited their existence to the individual human mind, serving more as a heuristic instrument of reality analysis than as an empirical confirmation of past trends. This expansion of the theoretical range and of the very notion of individuality, which Hintze associated with the Western nation state system as a whole, represented what Leonard S. Smith claimed to be the culmination of a secularization process experienced within parts of German historical thought in the first half of the twentieth century. Rationalizing state and politics, comparing different historical developments and clarifying the distance between conceptual formulations and historical reality, Hintze embraced an immanent conception of history in which the understanding of the world was restricted to the limits of the elementary human condition in modern times (SMITH 2010, p. 250).

However, unlike Troeltsch and even Weber, Hintze was not distressed by the possible consequences of this desacralized historical perspective. Even with the great number of diagnoses that pointed to a crisis of historicism arising from relativism and the dissolution of old values, the historian maintained his confidence in the human capacity to produce statements and practical guidelines for society in the present. This conviction stemmed from a specific characteristic of Hintze's thought that accompanied him since the beginning of his career; namely, his confidence in the possibilities of scientific historical knowledge. Such a perspective is clear in the historian's critique of the Troeltschean concept of historicism, which is precisely the theme of the next topic.

Hintze and the scientific character of historical knowledge as a solution to the crisis of historicism

Hintze summarized much of his theoretical conceptions and his position in the debates on historicism in *Troeltsch und die Probleme des Historismus* (Troeltsch and the problems of historicism), an essay published in 1927 in the *Historische*

Zeitschrift. In this text, besides discussing some of Troeltsch's ideas, the historian formulated what he believed was the correct direction the German historical science should take to overcome some of the challenges posed by the first decades of the twentieth century.

Although he saw the merits of Troeltsch's efforts to surpass the contradictions of science and modern Western historical consciousness, Hintze believed that the theologian had failed in his attempt to provide historicism with a positive meaning, thereby failing to contribute to overcome its alleged crisis. This was largely because the author of *Der Historismus und seine Probleme* (Historicism and its problems) (1922) confused two essential scopes of the historicist problem; its ethical and epistemological dimensions:

This definition places an emphasis on historicism as methodology, but it does not clearly separate this aspect of historicism from a concept of it as a general philosophy of life. These two ideas are, of course, related, but it still seems to me both desirable and possible to draw a distinction between them (HINTZE 1927, p. 190-191).

17 - Hintze criticized the theoretical narrowness of the concept in Meinecke, who believed historicism was a European but essentially German phenomenon (HINTZE 1927, p. 192).

More than a simple conceptual mistake, Troeltsch's confusion between worldview and epistemology (or between ethics and science) led to many paradoxes that made it impossible for him to solve the so-called problems of historicism, that is, skepticism, immobilism, values relativism, etc. Thus, in his essay Hintze sought to clarify the points left open by the theologian, aiming to establish a truly positive meaning for the concept of historicism (KÄMMERER 2014, p. 94).

First and foremost, Hintze sought to clarify that historicism had nothing to do with a worldview. In his terms, historicism represented much more a "way of thinking" or a "set of methodological categories" that, far from being an exclusively German phenomenon,¹⁷ had gradually evolved in the Western world since the eighteenth century. This led him to a

broader definition which included positivism and Marxism as representatives of historicist thought trends, abandoning the traditional idea of individuality in favor of an understanding of historicism as a far-reaching Western development (HINTZE 1927, p. 192). While eliminating the notion of worldview and emphasizing the concept's epistemological aspect, Hintze simultaneously restricted and expanded his understanding of historicism. This implied necessarily approaching the phenomenon from a perspective he believed underestimated by the Troeltschean approach; namely, the scientific features of historicist thought. In his analysis, Hintze sought to eliminate what he believed was the religious optimism that had prevented the theologian from properly exploring the epistemological possibilities of the historical understanding (SMITH 2010, p. 243).

Hintze thus claimed that one of the main misunderstandings in Troeltsch's alleged "mysticism" occurred in its mix of the notions of value and meaning. Although he agreed that the historian's work invariably began in the realm of intuitions (as "a value for life") for example, in the choice of an individual object, Hintze believed that historical research should never end in the sphere of values or in what he identified as the units of meaning with an individual character (OEXLE 1996, p. 60). In other words, and talking in Weberian terms, Hintze proposed a drastic separation between what he believed to be the sphere of life and the objectivity of scientific knowledge:

The historical object as individual totality, then, is grasped intuitively as a unit of life. It is the task of rational inquiry, employing empirically gathered materials, to demonstrate the unity of meaning in the historical object. Any relation to a value structure is general and incidental, since all life and all cultures have some kind of inherent values, and it is only in this general sense that values bear on the delimiting of an object of historical study (HINTZE 1927, p. 206).

Although they originate in the human experience of life, concepts such as individuality and development, for example, did not find immediate expression and therefore, should not operate as determinants of a priori ethical directions. Instead, concepts should work as heuristic abstractions (thus never merging with historical reality itself) responsible for enlightening fragments of reality that, only after rational scrutiny, should then point to actual social tendencies and realizations (KOCKA 1981, p. 96).

It was precisely for denying the distance between ideas and reality, and even between the understanding of logics and the philosophy of history, that, in Hintze's words, Troeltsch succumbed to the pitfalls of mysticism. While admitting that historical science could never completely eliminate the mysteries of historical things, Hintze believed that the historian should do as much as possible to clarify the obscure aspects of the past: "I do not mean to deny the mysterious and inexplicable aspects of creative production. The famous X of Droysen remains, but in my view historical research should reduce this X to a minimum" (HINTZE 1927, p. 218).

Despite disagreeing with Troeltsch's philosophy of history and its epistemological logic, Hintze agreed with the theologian about the urgency of relating historical knowledge with the practical demands of present day society. For the historian, Troeltsch was right to associate the problem of historicism with the task of understanding the importance of cultural transfers in the post-1918 world. While denying Oswald Spengler's thesis and demonstrating the growing influence of Western culture on the world,¹⁸ the theologian had indicated the necessary stimulus of an "ethical will" capable of overcoming the contradictions of an increasingly complex reality both in terms of culture and politics.

Again, Hintze agreed with Troeltsch's diagnosis; however, he disagreed with the solutions of his so-called material philosophy of history. In its quest for ethical standards, the Troeltschean cultural synthesis committed the mistake of seeking for ultimate answers to the insoluble question of values in history.

18 - Against Spengler's system, Troeltsch proposed a politically responsible type of philosophy of history, which, instead of contemplating the contradictions and paradoxes of the Western world sought to integrate its culture into a dynamic system (CHO 1999, p. 244).

Aiming to escape the normativity of an absolute ethics in the manner of Heinrich Rickert, the theologian's emphasis on the ethical impulses of Western culture kept him anchored to the naive optimism of his religious faith, preventing him from paying attention to what Hintze saw as the only real possible means of overcoming the contradictions of historicism—the enlightening potential of historical understanding (TESSITORE 2005, p. 76-77).

Troeltsch's lack of attention to the fundamental problem of the cognitive logics, or of a "psychology of the human sciences" in Hintze's terms, had prevented him from realizing how the independence of spontaneous activity of the individual consciousness could contribute to overcoming the aporias of historical thought. Moreover, his confusion between life and epistemology led him to exaggerate the dimension of the crisis of historicism,¹⁹ since his fear of historical relativism was largely because of his inability to perceive the liberating potential of individual consciousness *vis-à-vis* such pernicious forms of worldview:

If we avoid this specific view, we can safely admit the boundless relativity of all historical life without falling prey to relativism or sacrificing the freedom of the spirit. For freedom is basically nothing more than the consciousness of freedom. To be sure, the recognition of both general relativity and individual freedom implies an antinomy. But this antinomy between necessity and freedom is neither more nor less than the riddle of human existence itself and the source of all philosophical dialectic (HINTZE 1927, p. 238).

This clarity about the possibilities of consciousness and historical understanding should also be the key to criticize and to encourage the growth of elements of collective traditions:

If we can do this, we can initiate a movement that will involve material and intellectual forces and that will prevent our culture from degenerating in terms of a purely technical, scientific, and materialistic 'civilization' (HINTZE 1927, p. 238).

19 - Although concerned with a solution to the problems pointed out by the theologian, Hintze's own definition of the crisis of historicism (mainly as values relativism) was one that regarded it as an exaggeration derived from Troeltsch's blur between science and worldview.

Therefore, instead of a confused and subjective cultural synthesis, Hintze proposed a reconceptualization of historicism which, by setting it free from metaphysics, would be able to clarify historical processes and cultural transfers responsible for the future development of the constituents of Western tradition (GERHARD 1970, p. 43). At its core was the idea that history should be a science oriented towards understanding reality (*Wirklichkeit*), which, in the complexification and problematization of the real, could reveal interests and point to practical possibilities in the present time. For the historian, this meant understanding the difficulties and problems of contemporary political and economic life, as well as the difficult place occupied by Germany in a world torn between the extremes of Western imperialism and the obscurity of the socialist East. Thus, Hintze claimed that it was precisely such a sense of reality that Troeltsch's philosophy of history and the history of ideas proposed at the same time by Meinecke lacked. Against the wind castles of an idealism concerned with the establishment of ultimate goals and values, Hintze preferred to resort to a historical science capable of stimulating an individual ethical will or what he understood as a "healthy" and "volitional" kind of decisiveness:

It does not lead us to the intellectual absolutism that Rickert had in mind but commits us, if I may say, to a healthy volitional decisiveness (*zu einem gesunden, willensmäßigen Resolutismus*), to clear cultural aims, to the firm resolution not to surrender the individual, national, and supranational forms of our cultural life, but to stand our ground against all hostile powers and to develop according to our nature (HINTZE 1927, p. 239).

However, despite its emphasis on reason, Hintze's inheritance of the Weberian theoretical position and its hesitancy to merge values with science also signified the need to deal with the limits of its formal logic. Thus, as perceived by Wolfgang Kämmerer, for its rejection of long-term ethical propositions and for its separation of historical science and the realm of worldviews, Hintze's strictly scientific

historicism left him trapped in a decisionism similar to the one generated by the Weberian ethics of responsibility (KÄMMERER 2014, p. 98).

Similarly, despite his concern for the meaning of cultural transfers, Hintze's rationalism prevented him from defining a solid political agenda and disallowed him to establish the cultural links that would unite Germany with both the Western and non-Western worlds. Moreover, unlike the Troeltschian notion of Europeanism²⁰, Hintze did not produce a concept that permitted him to think of cultural exchanges beyond the reiteration of the European values and their overlap with other non-Western world cultures.²¹

However, such limitations did not prevent Hintze's ideas from playing a relevant role in subsequent discussions on the nature of the historical discipline in Germany. Although restricted to a narrow audience, Hintze's will to renew the historical science reveals the depth of the debates on the crisis of historicism of that era and points to an important direction which was followed by certain segments of German historiography when the ethical and epistemological boundaries of the modern Western-centered concept of history were no longer being ignored.

The echoes of the crisis of historicism and the actuality of Hintze's historical thought

As a result of abrupt changes brought on by war and industrialization, the late nineteenth and the early twentieth centuries were marked by a deep crisis which affected the practical guidance of some bourgeois circles and Germany's society during that period. Synthesized by Troeltsch as the crisis of historicism, as described above, a whole set of aporias gradually revealed the fragilities of long-held beliefs in the absolute values of nation, state, religion, and culture, which had prevailed in the historical imagination of German bourgeoisie until that time. That is why, following Herman Paul's steps, the

20 - To overcome historiography's ethnocentrism, Troeltsch formulated the concept of Europeanism, a decentralized type of historical outlook which could foster, through the lens of otherness, Europe's own cultural legacy (HARRINGTON 2004, p. 486).

21 - Gerhard notices that Hintze's work was a contribution to universal history in Eurocentric terms. It was the history of the West, only by way of contrast were other civilizations considered (GERHARD 1970, p. 46).

crisis of historicism was defined in this essay as the collapse of the old belief in the notions of continuity, linearity, and historical sense that had for decades justified the values and formed the identity of members of the German literate middle classes.

As a result of the collapse of trust in the very foundations acquired by the European experience in modern times, I claimed that in various aspects the crisis of historicism can be understood as a moment in which the Western-centered way of understanding history in modernity, as a singular collective in Koselleck's terms, gradually collapsed. Meaning that the old homogeneous way of measuring temporal layers and heterogeneous historical experience suffered severe shocks, so that it became increasingly difficult to coherently justify the superiority of the European civilization using the traditional historical narratives of classical historicism.

This reinterpretation of the crisis of historicism allowed me to shed new light on the position occupied by authors like Otto Hintze in such controversy. Thus, the historian's theoretical restlessness, his search for interdisciplinarity, his emphasis on comparative history, and, above all, his desacralization of modern state politics were regarded as strategies undertaken to overcome the limits of classical historicism and as attempts to adapt the postulations of the historical science to the new global socio-political dynamics of the twentieth century.

Hence, I intended to confirm this hypothesis with a deeper analysis of Hintze's contributions to the struggle on the very definition of the concept of historicism which had been reopened by Troeltsch in the World War I years. While criticizing the Troeltschean definition, Hintze believed that a solution to the problems of historical relativism was the need to eliminate the elements of *Weltanschauung* present in the concept of historicism. By distinguishing historicism from a mere worldview and highlighting the freedom of choice of rationally-oriented individuals, Hintze thought possible to extol the epistemological aspects of historicism; drawing from it the scientific rigidity necessary to overcome the dilemmas posed

by the modern idea of history to Western civilization values. Likewise (and despite his underestimation of the crisis), his “healthy volitional decisiveness” combined with “scientific” historical knowledge can be regarded as Hintze’s means of overcoming the collapse of trust in the old traditional values held by German middle classes and as his solution, in terms of a practical guidance, to the ethical problems faced by parts of German society during the Interwar period.

Therefore, if one considers the numerous discussions that arose among professional historians in the last several decades—the fragmentation of history, the fragilities of the traditional Cartesian epistemology, the so-called presentist immobilism, and the ethnocentric limits of the historical discipline—one is able to claim, with no risk of exaggeration, that, far from being outdated, the crisis of historicism continues to produce important echoes for contemporary historical thought. Similarly, if one considers that these misfortunes have been unable to substantially undermine the problems brought on by such a modern Western-centered conception of history, one can suggest that Hintze’s historical thinking can still be revisited as a means of producing answers to the dilemmas historiography faces today.

22 - See Hayden White, *The practical past* (2014).

After all, Hintze’s theoretical restlessness and reconceptualization of historicism aimed at complexifying elements of the real and producing a critical scrutiny *vis-à-vis* pre-established all-encompassing standards of historical development. Thus, it is safe to say that Hintze’s insights remain in the order of the day if one wishes to reflect on the limits of the modern concept of history and on the ethical dimension of the historian’s work, as is the case with recent debates on the practical past²², which continue in twenty-first century historiography.

REFERENCE

BAMBACH, Charles R. **Heidegger, Dilthey, and the crisis of historicism**. Ithaca: Cornell University Press, 1995.

BEISER, Frederick C. **The German historicist tradition**. New York: Oxford University Press, 2011.

BIALAS, Wolfgang. **Die Historismusedebatte in der Weimarer Republik**. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1996.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference**. Princeton: Princeton University Press, 2000.

CHICKERING, Roger. **Karl Lamprecht: a German academic life (1856-1915)**. New Jersey: Humanities Press International, 1993.

CHO, Joanne Miyang. Historicism and Civilizational Discontinuity in Spengler and Troeltsch. **Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte**, v. 51, n. 3, Brill, 1999.

GERHARD, Dietrich. Otto Hintze: His Work and His Significance in Historiography **Central European History**, v. 3, n. 1/2, Cambridge University Press, 1970.

GILBERT, Felix. Introduction: Otto Hintze (1861-1940). *In*: HINTZE, Otto. **The Historical Essays of Otto Hintze**. New York: Oxford University Press, 1975.

HARDTWIG, Wolfgang. Geschichtsreligion-Wissenschaft als Arbeit-Objektivität. **Historische Zeitschrift**, v. 252, n. JG, p. 1-32, 1991.

HARRINGTON, Austin. Ernst Troeltsch's concept of Europe. **European Journal of Social Theory**, v. 7, n. 4, p. 479-498, 2004.

HINTZE, Otto. "Antrittsrede des Herrn. Hintze". *In: Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. Berlin: Verlag der Königlich Akademie der Wissenschaften, 1914.

HINTZE, Otto. **Gesammelte Abhandlungen**. Edited by Fritz Hartung, 3 vols. Leipzig: Koehler & Amelang, 1941.

HINTZE, Otto. Soziologische und geschichtliche Staatsauffassung. Zu Franz Oppenheimers System der Soziologie. **Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft**, Bd. 86. Tübingen: Mohr Siebeck GmbH & Co, 1929.

HINTZE, Otto. The formation of states and constitutional development: a study in history and politics. *In: HINTZE, Otto. The Historical Essays of Otto Hintze*. New York: Oxford University Press, 1975.

HINTZE, Otto. The Preconditions of Representative Government in the Context of World History. *In: HINTZE, Otto. The Historical Essays of Otto Hintze*. New York: Oxford University Press, 1975.

HINTZE, Otto. Troeltsch und die Probleme des Historismus. **Historische Zeitschrift**, v. 135, n. 2, 1927.

HINTZE, Otto. Über individualistische und kollektivistische Geschichtsauffassung. **Historische Zeitschrift**. Bd. 78, R. Oldenbourg, München und Leipzig, 1897.

IGGERS, Georg. Historicism: The History and Meaning of the Term. **Journal of the History of Ideas**, v. 56, n. 1, 1995.

IGGERS, Georg. **The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present.** Rev. ed. Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1983.

JAEGER, Friedrich. Theorietypen der Krise des Historismus. *In*: BIALAS, Wolfgang; RAULET, Gérard. **Die Historismusdebatte in der Weimarer Republik.** Frankfurt am Maim: Peter Lang, 1996.

JAEGER, Friedrich; RÜSEN, Jörn. **Geschichte des Historismus:** eine einführung. München: CH Beck, 1992.

KÄMMERER, Wolfgang. **Friedrich Meinecke und das Problem des Historismus.** Frankfurt: Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 2014.

KARADY, Viktor. La théorie de l'histoire et de la société selon Otto Hintze. **Annales. Histoire, Sciences Sociales**, 20e Année, n. 6, 1965.

KOCKA, Jürgen. Otto Hintze, Max Weber und das Problem der Bürokratie. **Historische Zeitschrift**, Bd. 233, H. 1, Oldenbourg Wissenschaftsverlag, München, 1981.

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

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado:** contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto / Ed. PUC-Rio, 2006.

LAMPRECHT, Karl. Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft. **Deutsche Zeitschrift für Geschichts-wissenschaft**, v. 97, Paul Siebeck, Berlin, 1896.

LAUBE, Reinhard. **Karl Mannheim und die Krise des Historismus**: Historismus als wissenssoziologischer Perspektivismus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

MARTINS, E. C. R. Historicismo: o útil e o desagradável. *In*: VARELLA, Flávia F.; MOLLO, Helena M.; MATA, Sérgio R. da; ARAÚJO, Valdeci L. de. (Org.). **A dinâmica do Historicismo**. Revisitando a historiografia moderna. 1ed. Belo Horizonte: Argumentum, 2008.

MEINECKE, Friedrich. **Zur Theorie und Philosophie der Geschichte**. Werke IV. Stuttgart: KF Koehler Verlag, 1959.

NEUGEBAUER, Wolfgang. Otto Hintze und seine Konzeption der Verfassungsgeschichte. **Zeitschrift für Historische Forschung**, v. 20, n. 1, p. 65-96, 1993.

NEUGEBAUER, Wolfgang. **Otto Hintze**: Denkräume und Sozialwelten eines Historikers in der Globalisierung 1861-1940. Paderborn: Schöningh Paderborn, 2015.

OESTREICH, Brigitta. Hedwig und Otto Hintze. Eine biographische Skizze. **Geschichte und Gesellschaft**, v. 11, n. H. 4, p. 397-419, 1985.

OESTREICH, Gerhard. Hintze, Otto. *In*: **Neue Deutsche Biographie**. Berlin: Duncker und Humblot, 1972.

OEXLE, Otto Gerhard. **Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus**: Studien zu Problemgeschichten der Moderne. Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

OEXLE, Otto Gerhard. **Krise des Historismus – Krise der Wirklichkeit**. Wissenschaft, Kunst und Literatur 1880-1932, Vandenhoeck & Ruprecht, 2007.

PAUL, Herman J. A collapse of trust: Reconceptualizing the crisis of historicism. **Journal of the Philosophy of History**, v. 2, n. 1, p. 63-82, 2008.

PAUL, Herman. Religion and the Crisis of Historicism: Protestant and Catholic Perspectives. **Journal of the Philosophy of History**, v. 4, n. 2, p. 172-194, 2010.

PAUL, Herman. Who Suffered From The Crisis of Historicism? A Dutch Example. **History and Theory**, v. 49, n. 2, p. 169-193, 2010b.

SCHIEDER, Theodor. Otto Hintze und die moderne Geschichtswissenschaft. **Historische Zeitschrift**, Bd. 239. Berlin: Oldenbourg Wissenschaftsverlag, 1984.

SMITH, Leonard S. **Religion and the Rise of History: Martin Luther and the Cultural Revolution in Germany, 1760-1810**. Cambridge: James Clarke & Co, 2010.

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

TESSITORE, Fulvio. **Kritischer Historismus: gesammelte Aufsätze**. Böhlau, 2005.

TROELTSCH, Ernst. Die Krisis des Historismus. **Die neue Rundschau**, v. 33, n. 1922, p. 572-90, 1922.

WHITE, Hayden. **The practical past**. Evanston: Northwestern University Press, 2014.

WIKLUND, Martin. Rösen's response to the crisis of historicism. **Intelligere**, Revista de História Intelectual, v. 3, n. 2, 2017.

WITTKAU, Annette H. **Historismus zur Geschichte des Begriffs und des Problems**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.

AUTHOR NOTE

Marcelo Durão Rodrigues da Cunha

marceloduraocunha@gmail.com
Postdoctoral researcher at Adam Mickiewicz University (AMU)
Instituto Federal do Espírito Santo
Colatina
Espírito Santo
Brasil

CORRESPONDENCE ADDRESS

Marcelo Durão Rodrigues da Cunha
Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Espírito Santo, Unidade Vitória.
Avenida Rio Branco - de 2 a 402 - lado par
Santa Lúcia
29056264
Vitória, ES - Brasil

ACKNOWLEDGMENT AND OTHER INFORMATIONS

The article derives from the thesis "A história em tempos de crise: Friedrich Meinecke (1862-1954) e os problemas do historicismo alemão" and presents substantial advances in relation to the mentioned text.

FUNDING

The research leading to this publication has received funding from the Foundation for Polish Science (FNP), Team Program, the "Core Concepts of Historical Thinking" Project, grant nº POIR.04.04.00-00-5C1E17-00.

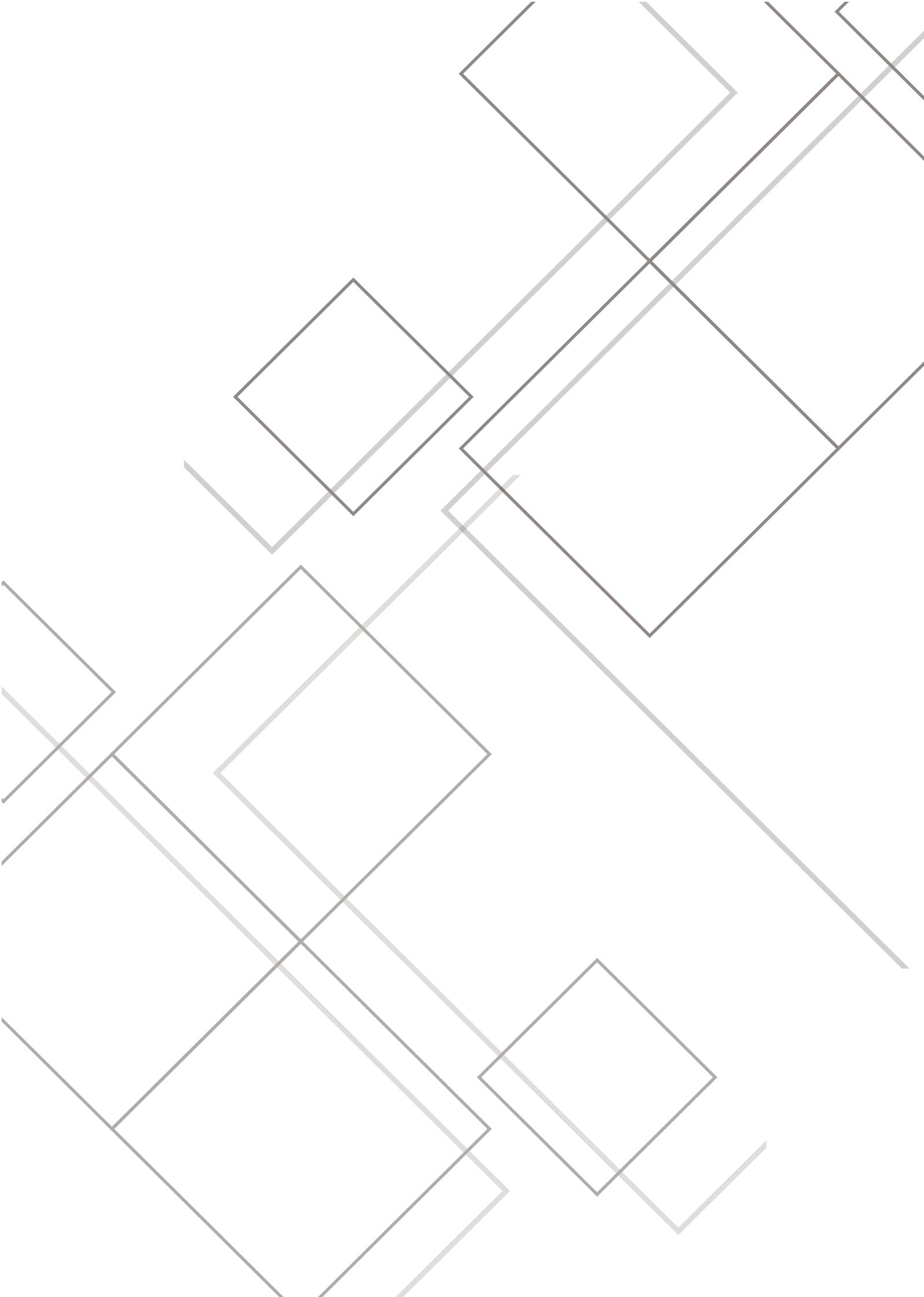
I thank Instituto Federal do Espírito Santo for the financial support for the translation of this article.

CONFLICT OF INTEREST

No potential competing interest was reported by the authors.

*Copyright (c)
2020 História da
Historiografia:
International Journal
of Theory and History
of Historiography.
This is an Open Access
article distributed
under the terms of the
Creative Commons
License Attribution-
NonCommercial-
NoDerivatives 4.0
International License.*





El secreto del mundo: sobre historias globales y locales en América Latina

The Secret of the World: on Global and Local Histories in Latin America

Sergio Serulnikov^a

E-mail: sserulnikov@udesa.edu.ar

<https://orcid.org/0000-0001-9709-8582> 

^a Universidad de San Andrés, Departamento de Humanidades, Buenos Aires, Argentina

RESUMEN

En este artículo se explora la repercusión de la historia global en la historiografía latinoamericana. A semejanza de lo que ha ocurrido en los países centrales, en los últimos años, el llamado giro global ha ganado gran prominencia en la región. Argumentaremos, sin embargo, que su adopción presenta un rasgo paradójico. Mientras las historias mundiales —el núcleo duro del campo en el ámbito académico anglosajón— han suscitado escaso interés, lo contrario ha ocurrido con enfoques relacionales como la historia transnacional, conectada o cruzada. Detrás de esta desigual acogida subyacen motivos historiográficos y geopolíticos de mucha significación. Se examina al respecto la relación de las tradiciones historiográficas globales latinoamericanas con las nuevas historias universales; se repasan las agendas de investigación conformadas en América Latina en torno a esa aproximación al pasado; y se cotejan sucintamente, en base a dos importantes libros sobre el tema, las implicancias de los modelos de análisis global en la reescritura de las historias nacionales de Chile y Estados Unidos.

PALABRAS CLAVE

Historiografía; Historia Global; América Latina

ABSTRACT

This article examines the repercussion of global history on Latin American historiography. Like in the central countries, the so-called global turn has gained great prominence in the region in recent years. This article argues that the adoption of this approach presents a paradoxical feature. While world histories, the core of the field in the U.S and British academy, have aroused little interest, the opposite has occurred with relational approaches such as transnational, connected or entangled history. Significant scholarly and geopolitical issues lie underneath such unequal reception. This essay reviews the relationship between Latin American global historiographical traditions and the new universal histories; the research agendas that are taking shape in the continent around this approach toward the past; and, more succinctly, drawing on two important books on the subject, the implications of global analysis models in the rewriting of the national histories of Chile and the United States.

KEYWORDS

Historiography; Global History; Latin America

¿Quién soy? Mi respuesta: soy la suma total de todo lo que ocurrió antes que yo, de todo lo que he sido visto hecho, de todo lo-que-me-han-hecho. Soy todo el que todo lo que cuyo ser-en-en el mundo me afectó fue afectado por mí. Soy todo lo que sucede cuando me he ido que no hubiera sucedido si ni hubiera venido. Y tampoco soy especialmente excepcional al respecto; cada "yo", cada uno de los hoy-seis-cientos-millones-y-pico de nosotros, contiene un multitud similar. Lo repito por última vez: para entenderme, tendréis que tragaros un mundo.
Salman Rushdie, Hijos de la medianoche

La primera vez que vi un *shopping mall* fue en Long Island en agosto de 1990. Recién llegados al programa de posgrado de la State University of New York at Stony Brook, mi primer viaje al hemisferio norte, un amigo nos llevó a conocer la gran atracción comercial de la zona. Era un imponente cubo de cemento sin ventanas ni aberturas, indiferente al mundo exterior, a la vera de una veloz autopista, en el centro exacto de una inmensa playa de estacionamiento, casi siempre semivacía. Al interior del cubo, refulgente y siempre templado, había todo lo necesario para el consumo y esparcimiento: tiendas grandes y pequeñas, patios de comidas, cines, agencias de viajes, supermercados, juegos infantiles. En la Buenos Aires de los años ochenta, donde nací y crecí, todo eso se hallaba todavía al aire libre, en el caos del entramado urbano, diseminado en las calles y galerías del centro y los barrios.

Por esos días, aprendimos asimismo que no se podía fumar en los edificios de la universidad, salvo en una pequeña área designada a tal efecto y que pronto también desaparecería. En las casas particulares, no se encendía un cigarrillo sin antes pedir permiso a los dueños y lo más probable era que uno acabara haciéndolo afuera, en soledad, por más nieve que estuviera cayendo. En las universidades argentinas de entonces, se consideraba un derecho inalienable de estudiantes y profesores producir en las aulas todo el humo tóxico que deseasen, para no hablar de los pasillos y los cafés de la zona. Que los anfitriones no ofrecieran ceniceros a sus invitados era una descortesía inconcebible.

A poco andar el año lectivo, advertí otra nota disonante respecto de mi bagaje cultural, más difícil de asir, ciertamente subjetiva, pero perceptible cuando se le prestaba suficiente atención: mis compañeras de curso tendían a participar en las discusiones de clase con un tono asertivo, una frecuencia y una seguridad en sí mismas menos habitual entre sus pares al sur. Por lo demás, los estudios de género, que empezaban a hacer furor en la academia norteamericana, eran muy marginales, si no ignorados o menospreciados, en nuestras instituciones universitarias.

Todo ello iría a cambiar por completo en cuestión de unos pocos años. Cuando regresé a Buenos Aires a mediados y fines de la década de los años noventa, los *shoppings* comenzaban a proliferar como flores silvestres en los suburbios de la ciudad y en algunas de sus principales arterias comerciales. A medida que las principales marcas y negocios se trasladaban al ámbito protegido y uniforme de los grandes paseos de compras, las antiguas avenidas comenzaron a albergar tiendas de poco lustre y poca monta; los imponentes cines construidos promediando el siglo, aquellos palacios plebeyos en los que las clases populares porteñas adquirían su sensibilidad artística y su educación sentimental, se convirtieron en sombríos templos evangelistas, garajes y salas de juego. El tabaco empezó a ser visto de muy mala manera; a los fumadores restó su inexorable viaje a la estigmatización. Las relaciones de género se tornaron en un animado motivo de conversación y análisis. Los centros especializados de investigación no tardaron en multiplicarse. Si es cierto que los cambios actitudinales son menos sencillos de ponderar, pocos ya se atrevían a decir por entonces, al menos en voz alta, que se trataba de una moda importada del norte para ocultar problemas más urgentes y profundos: económicos, de clase, de violencia política...

Poco más tarde, a inicios del nuevo milenio, como profesor en una de las universidades de Boston, me tocó presenciar otro hecho que supuse impracticable en un país como el mío, en el que todas las palabras que denotaban homosexualidad

eran denigratorias y ni siquiera el derecho al aborto había sido alguna vez discutido en el parlamento (recién se discutió en 2018): el reconocimiento legal del *same-sex marriage* en Massachusetts, el primer sitio en otorgarlo junto con Holanda, Bélgica y algunos estados de Canadá. Ello ocurrió en 2004. Con toda seguridad, seis años después, tras un debate notablemente cívico, el Congreso argentino sancionó la ley de matrimonio igualitario. Unas 20.000 parejas *gays* (un término castellanizado al no haber expresiones neutras fuera de homosexual) se han casado desde entonces sin escándalo ni resistencia y sin que nadie alce demasiado las cejas.

Si me he extendido sobre esas experiencias personales no es por regodearme en detalles anecdóticos o porque tengan nada de extraordinario (claramente no lo tienen). Lo hago porque fue por medio de esos desplazamientos entre hemisferios, para vivir y trabajar, que pude advertir de primera mano el significado concreto del concepto en torno al cual gira este ensayo: globalización. Fui testigo de cómo inveterados patrones de consumo y ordenamiento urbano, determinadas políticas de salud pública y modelos de género de larga data y hondo arraigo mutaban en el curso de escasos años al calor de corrientes más abarcadoras, transnacionales. A las generaciones más jóvenes (digamos aquellos nacidos por la época en que yo descubría asombrado el Smith Haven Mall), los *shoppings*, la batalla contra el tabaquismo o el reconocimiento jurídico de la diversidad sexual e igualdad de géneros les resultarán, seguramente, fenómenos más o menos naturales, tan propios y autóctonos, tan vagamente vinculados a tendencias globales como el gusto por la yerba mate, nuestra singular manera de hablar el castellano o el sistema universitario público y gratuito. Desde luego, ni los unos ni los otros lo son. Solo que, a diferencia de innovaciones tecnológicas de palmaria escala planetaria como internet, la telefonía celular o las redes sociales, pueden aparecer como el decantado de procesos orgánicos, carentes de un origen preciso o que al menos resulte inevitable precisar.

Y este es el punto clave: que sea evidente o no, seamos o no conscientes de ello, nuestros modos de vida, nuestro entorno material, nuestras creencias culturales y marcos normativos están atravesados y constituidos por mundos ajenos; y esos mundos ajenos se tornan también y por fuerza mundos propios.¹ Es una idea que hace al corazón de la hipótesis que se desarrollará en este artículo respecto del impacto de la historia global en América Latina. Argumentaré que, mientras los enfoques globales han ganado en los últimos años una notoria prominencia en la región, su motor fundamental no fue, como en los países centrales, un interés en las historias universales, un esfuerzo totalizador, lo que parafraseando un viejo libro de Charles Tilly (1984) llamaríamos “grandes estructuras, vastos procesos, enormes comparaciones”, sino una preocupación más acotada y discreta, aunque no menos trascendente: la trama de conexiones, transferencias e intercambios que entrelazan aspectos específicos de nuestras sociedades con el resto del planeta. Son las polifacéticas dimensiones transnacionales de lo uno, cuestiones de identidad, más que lo múltiple y lo distinto, cuestiones de alteridad, las que concitan atención. Lo que vemos desplegarse es una mirada global pero desde los fragmentos de los derroteros históricos del continente.

En la primera parte del artículo se disciernen las distintas corrientes que han convergido en el denominado giro global, haciendo hincapié en las diferencias de enfoque entre las nuevas historias mundiales y las corrientes relacionales de análisis, tales como la historia conectada o transnacional. Se exploran luego las maneras en que esas corrientes han sido recibidas en América Latina conforme a sus propios imperativos historiográficos.² Tras revisar algunas de las agendas de investigación que se han ido conformando en torno a esa aproximación al pasado, el trabajo presenta una breve comparación de las implicancias de los modelos de análisis global en la reescritura de las historias nacionales de Chile y Estados Unidos en base a dos importantes obras sobre el tema. A modo de conclusión, en la última sección se discute un penetrante ensayo de Jeremy Adelman sobre la crisis de la historia global que nos permitirá repensar, desde

1 - Para un análisis teórico y epistemológico del concepto actual de globalización desde la perspectiva de un historiador y cientista político latinoamericano, véase Fazio Vengoa 2011.

2 - Por una cuestión de foco y también de familiaridad del autor con las historiografías nacionales, el caso brasileño es menos mencionado, particularmente en el campo de los estudios de la esclavitud y tráfico de esclavos, que tiene por naturaleza una íntima vinculación con la historia global y atlántica. En la bibliografía citada, hay asimismo cierto sesgo en favor de ejemplos tomados de la producción historiográfica argentina.

otro ángulo y prospectivamente, los problemas abordados a lo largo del artículo. Conviene advertir desde un comienzo que se trata de un ensayo interpretativo que no se propone probar determinadas tesis, en el sentido habitual de las ciencias sociales, sino más bien plantear ciertos problemas generales en torno a la relación entre el momento historiográfico actual, el estado de las sociedades contemporáneas y el desarrollo de nuestra disciplina en América Latina.

Variaciones de historia global

Existen al menos tres maneras generales de entender e intervenir en el campo de la historia global que, aunque de ninguna manera consideramos compartimientos estancos, resulta útil distinguir. La primera y más reconocible es el examen de grandes procesos históricos que abarcan múltiples partes del planeta y extensos períodos de tiempo. Es un género muy antiguo, de aspiraciones universalistas y sistémicas, conocido en el ámbito anglosajón como *World History* y cuyos orígenes distantes suelen remontarse a las monumentales obras de inicios del siglo XX de historiadores como Arnold Toynbee y Oswald Spengler o, ya más cercano en el tiempo, de William McNeill, *The Rise of the West: A History of the Human Community* (1963). La premisa fundamental de este enfoque, ayer y hoy, consiste en abandonar el concepto de Estado nación como marco primario de análisis en favor de escalas espaciales más vastas.

Hacia la década de 1990, la fascinación por las historias mundiales creció exponencialmente y dio lugar a la consolidación de un campo disciplinar específico con sus respectivas revistas especializadas, asociaciones internacionales, congresos, colecciones editoriales, asignaturas y programas universitarios. Pocas dudas caben de que ese florecimiento no resultó de imperativos puramente historiográficos, sino de condicionantes de más vasto alcance. La caída de la Unión Soviética y el fin del mundo bipolar, la formidable revolución en la tecnología de las comunicaciones y la información, la acelerada integración

económica y cultural de amplias áreas del mundo, los masivos movimientos migratorios temporarios o permanentes y la creciente centralidad de los problemas ecológicos han llevado, entre muchos otros factores, a la multiplicación de fenómenos y procesos cuya cabal comprensión requieren escalas supranacionales, en algunos casos planetarias, de análisis. El giro global obedece en gran medida al interés en rastrear los precedentes, prefiguraciones o raíces del estado actual de las sociedades contemporáneas: la globalización antes de la globalización, diríamos.

Si hubiera que identificar un elemento distintivo de las nuevas historias globales (una denominación popularizada hacia los años noventa) respecto de sus antecesoras, sería el rechazo al carácter frecuentemente uniforme, eurocéntrico y teleológico, fundado en el paradigma de las civilizaciones, propio de las meganarrativas de las antiguas historias de Occidente. Detrás de esa reorientación se advierte otro de los pliegues del presente: el auge del multiculturalismo. Como se sostuvo en un debate sobre el tema publicado en la *American Historical Review*, la principal revista de historia de Estados Unidos, su principio fundante ha sido “romper con el Estado nación como categoría de análisis y, especialmente, evitar el etnocentrismo que alguna vez caracterizó la escritura de la historia en Occidente” (BAYLY; BECKERT *et al.* 2006, p. 1441).³ La historia del mundo, proclama la primera página del primer número del *Journal of Global History*, no podía ser ya reducida “al ascenso de Occidente y la occidentalización del resto”.⁴

La segunda vertiente consiste en la exploración de ciertos temas, tales como las migraciones y diásporas, los cambios productivos, el comercio de larga distancia y las finanzas, los grandes movimientos de ideas o problemas medioambientales, que se prestan —si no la exigen— a una dimensión espacial de análisis que excede los tradicionales marcos regionales, nacionales o imperiales. Por su propia naturaleza, no pueden ser ceñidos a unidades territoriales discretas por ser, en efecto, policéntricos.

3 - *Las traducciones son del autor.*

4 - Clarence-Smith, William Gervase; Pomeranz, Kenneth; Vries, Peer. Editorial. *Journal of Global History*, v. 1, issue 1, p. 1. 2006.

Los recientes libros de Sven Beckert, *Empire of Cotton: A Global History* (2014), y de Lauren Benton, *Law and Colonial Cultures: Legal Regimes in World History, 1400-1900* (2002), o los artículos reunidos en David Armitage y Sanjay Subramanyam, *The Age of Revolutions in Global Context, c. 1760-1840* (2010), son ejemplos prominentes de esta línea de indagación. También algunas de las obras más representativas de la nueva historia mundial (MCNEILL; MCNEILL 2004; BAYLY 2010; OSTERHAMMEL 2015) se detienen en una serie de elementos que han coadyuvado a la progresiva cohesión y uniformización del planeta: las innovaciones en los medios de transporte y comunicación (correos, telégrafos, teléfonos, agencias de noticias, periódicos); la estandarización de los husos horarios, pesos y medidas; los cambios en los regímenes alimenticios y demográficos provocados por el acceso a nuevos comestibles y fuentes de proteínas; el viaje de las epidemias, gérmenes y anticuerpos; la adopción de hábitos comunes en los modos de vestir, los patrones de belleza, el aseo corporal y los modales sociales; la amalgama de sensibilidades artísticas y estéticas; la regimentación y simplificación de las lenguas.

La tercera manera de concebir el campo tiene que ver menos con la elección de determinados objetos de estudio que con la adopción de cierto punto de vista. Es difícil imaginar un fenómeno histórico, por más acotado o singular que parezca, que no pueda ser pensado en función de sus conexiones con desarrollos más vastos, especialmente a partir de la creciente integración del mundo engendrada por la expansión europea del siglo XVI. La cultura material, el derecho, los sistemas de creencias religiosas, las manifestaciones artísticas, los regímenes laborales, las relaciones de género o las trayectorias vitales individuales suelen portar tramas de significado que, sean o no transparentes para los sujetos, trascienden los confines geográficos que a menudo tienden a demarcar nuestras investigaciones, en particular las fronteras políticas. Son —aunque no solo eso— expresiones peculiares, únicas, de procesos globales. Reflexionando sobre la especificidad

de este tipo de enfoques respecto de la convencional historia comparativa, Eliga H. Gould (2007, p. 766) ha apuntado que,

Las aproximaciones comparativas tienden a aceptar como fijas las fronteras nacionales, a tomar como dados los rasgos distintivos de sus objetos de estudio y a asumir que los objetos de estudio comparados son de hecho comparables. En contraste, las historias cruzadas [*entangled histories*] examinan sociedades interconectadas. En vez de insistir en la comparabilidad de sus objetos o la necesidad de tratamientos equivalentes, abordan las "influencias mutuas", las "percepciones recíprocas o asimétricas" y los entrelazados "procesos de construcción entre unos y otros".

Investigaciones así se han asociado a distintas denominaciones: historia transnacional, *histoire croisée*, *connected o*, como en la cita precedente, *entangled history*.⁵ Huelga insistir en que lo que han hecho esos acercamientos eminentemente relacionales no es descubrir algo que se descubrió hace siglos y que ningún historiador mediamente sensible necesita que le recuerden. Se busca, más bien, poner dicho tipo de escalas en primer plano, despojándolas de su condición de mero contexto o marco referencial, y ofrecer instrumentos críticos para pensar cómo hacerlo. Se trata de una historia con perspectiva global más que de una historia global en sí misma.

Es claro que los linderos entre los dos últimos enfoques son lábiles, pues, así como los fenómenos locales admiten una mirada suprarregional, fenómenos por naturaleza suprarregionales han sido con frecuencia enclaustrados en historias nacionales o imperiales por sus preguntas, foco geográfico y fuentes primarias. Aun así, el afán de incorporar distintas escalas espaciales en trabajos monográficos de archivo merece ser realzado en la medida en que interpela un vasto universo de historiadores que no necesariamente se identifican con esta corriente o conciben su labor en el contexto de este tipo de abordajes. Esto es, dicho afán no implica la adopción de nuevas agendas de investigación, sino que dialoga con agendas de investigación ya establecidas.

5 - Ver el empleo de estos conceptos en Subrahmanyan 2005; Werner; Zimmermann 2006; Douki; Minard 2007; Gruzinski 2010; Struck; Ferris; Revel 2011; Duve 2014; Bertrand 2015; Cañizares-Esguerra 2018. Y análisis de estas categorías por parte de latinoamericanistas en Kuntz Ficker 2014; Olstein 2015; Fazio Vengoa; Fazio Vargas 2018.

No multiplica: complejiza. En palabras de una ilustre historiadora social como Natalie Zemon Davis (2011, p. 197), el “descentramiento” de los marcos culturales y geográficos de observación permite a los historiadores “intensificar la conciencia de globalidad y, al mismo tiempo, mantener su afición por la historia concreta”. Cuando los estudios de caso son abordados a partir de múltiples escalas especiales de observación, se puede viajar por el mundo sin moverse de la aldea. Lo macro existe en lo micro: no es necesario mirar a lo lejos, hay que observar de cerca, lo más cerca posible. Así concebida, la historia global podría ser parte de cualquier historia.⁶

La totalidad

¿Cuál ha sido la repercusión del *boom* de la historia global en América Latina? Puede decirse que estuvo signada por una paradoja fundamental. Las obras de vocación universalista asociadas a las nuevas historias mundiales —el núcleo duro del campo en los países del norte en términos editoriales, institucionales y curriculares— han tenido escasa o nula repercusión; los enfoques relacionales, en cambio, corrieron mucha mejor suerte: no han dejado de multiplicarse en la última década y hay escasos indicios de que vayan a dejar de hacerlo. Lo transnacional se ha ido tornando en una clave universal de análisis que permea los más diversos territorios de indagación histórica. En contraste con la historia social de los años setenta y ochenta, la nueva historia política de los noventa o, más cerca en el tiempo, los estudios de género, el interés en lo transnacional corta transversalmente el conjunto de la disciplina. De allí que, cuando los historiadores latinoamericanistas se reúnen para conversar sobre historia global (y lo hacen con notable frecuencia), un hecho resulte saliente: no suelen abordar temáticas diferentes a las que abordaban antes, sino las mismas vistas de otro modo. Detrás de esta recepción tan desigual existen, a mi parecer, motivos historiográficos y geopolíticos de mucho peso.

Para empezar, pocas dudas puede haber de que existe un marcado desencuentro entre las nuevas historias mundiales

6 - *Sobre la relación entre historia local e historia global*, ver Putnam 2006; Serulnikov 2014; Torre 2018; Levi 2018.

y la historia latinoamericana y de que ese desencuentro es mutuo y recíproco. Es preciso recordar, como numerosos colegas lo han hecho, que mucho antes del *boom* de la historia global, la región contaba con una larga y variopinta tradición de investigaciones socioeconómicas que tematizaron en distintas claves y por encima de las peculiares trayectorias regionales y nacionales la articulación entre el continente y el mundo atlántico desde el siglo XVI en adelante. Se pueden listar, sin pretensión de exhaustividad, la teoría de la modernización, la escuela de Raul Prebisch y la CEPAL, las teorías del desarrollo desigual y combinado impulsadas por las obras de André Gunder Frank, Fernando Henrique Cardoso y Enzo Faletto, las interpretaciones en torno a la transición hacia el capitalismo y a los modos de producción, los trabajos basados en la economía neoclásica o, más recientemente, la nueva historia económica institucional. En todos los casos, más allá de las ostensibles diferencias de enfoque, los derroteros locales aparecen estrechamente ligados a los avatares del continente y los avatares del continente, a su peculiar y cambiante inserción en el orden internacional.

Incluso los gruesos volúmenes de Immanuel Wallerstein (1974; 1984) sobre la emergencia y evolución del sistema de la "economía-mundo" fueron leídos en Latinoamérica como una extensión, acaso de mayor sofisticación teórica y anclaje histórico, de la producción previa, en parte por la evidente influencia de las teorías dependentistas (combinada con la impronta braudeliana) y en parte por el rol central del continente en la interpretación general propuesta. El vitriólico debate entre Steve Stern y Wallerstein en la *American Historical Review* (1988) sobre los alcances explicativos del modelo de la economía-mundo para la América colonial nos habla de sus posibles limitaciones y deficiencias, pero también, y sobre todo, de su relevancia. Difícil es pensar lo mismo de aseveraciones como las que se pueden leer en *Breve historia de la globalización*, de Osterhammel y Petersson (2019, p. 50), respecto de que, entre los siglos XVI y XVIII,

Europa occidental se había convertido en punto de partida para una reconfiguración fundamental del mundo atlántico. Pero es dudoso que las periferias coloniales descubiertas y explotadas en el Atlántico occidental hayan realizado un aporte decisivo a la progresiva prosperidad de Europa.⁷

Igual perplejidad provoca leer que, tras la desintegración de los imperios azteca e inca, las condiciones sociopolíticas de México y Perú fueron asimilables a las del Caribe y Brasil: “el continente de las ‘posibilidades ilimitadas’, un espacio de configuración colonial a disposición” (p. 47). La gran tradición de la historia económica colonial americana y la etnohistoria andina y mesoamericana son así prestamente tiradas por la borda.

Cierto es que en América Latina el progresivo abandono de las perspectivas estructurales a fines de los años ochenta fue desalentando indagaciones de vocación integradora y largo aliento, y mucho ha quedado en el camino con ello. Pero no lo es menos que incluso los trabajos monográficos, para no hablar de las historias de síntesis producidas al calor de variados emprendimientos editoriales, presuponen concepciones del desarrollo supranacionales y supracontinentales. Que las grandes narrativas hayan ido quedando relegadas como objeto específico de análisis no significa en absoluto que no continúen operando, explícita o tácitamente, como paradigmas explicativos. Y cabe añadir que esa aproximación a la historia del continente no se limitó a la economía política o a los siglos coloniales, momento en el que la historia de América es un vector de la historia europea. Desde su conformación en los albores del siglo XIX hasta nuestros días, los países latinoamericanos se definieron a sí mismos en relación especular o simbiótica con Europa. Lo hicieron, desde luego, en relación a sus modelos de desarrollo económico (librecambio vs. proteccionismo, la era del crecimiento hacia fuera, la industrialización por sustitución de importaciones, los modelos desarrollistas, las reformas neoliberales), pero también a sus regímenes de gobierno (la adopción del republicanismo, las tensiones entre el liberalismo

7 - La única referencia bibliográfica sobre el tema es un artículo de 1982 de P. K. O'Brien titulado "European Economic Development: the Contribution of the Periphery".

de los derechos individuales y de la soberanía popular, los nacionalismos populistas, el masivo impacto de la Guerra Fría), a su composición demográfica (los debates en torno al mestizaje, las políticas de “blanqueamiento”, el indigenismo, la promoción de la inmigración europea), a sus movimientos obreros (la influencia en el mundo sindical del anarquismo, el comunismo, el socialismo o modelos inspirados en el fascismo europeo) o, va de suyo, a la cultura de masas y los modelos estéticos. Las grandes periodizaciones históricas, a escalas continental o nacionales, tienden a ser versiones sincopadas de las mutaciones en los nexos con el mundo. Y al pensarse en relación especular con los países desarrollados, nuestros países tendieron también a pensarse en relación entre sí, esto es, como una región. América Latina no puede ser concebida sin el mundo: nunca lo fue, nunca lo será.

El lugar central que las interconexiones transatlánticas, en diversos períodos y campos sociales, ha tenido en la producción académica latinoamericana no encontró eco en las nuevas historias mundiales. Según cálculos de Matthew Brown (2015), entre un 6 y 9% de los artículos aparecidos en las dos principales revistas del campo (el *Journal of Global History* y el *Journal of World History*) versan sobre la región y la mayoría se centran en el período colonial, vale decir, como capítulos de la historia imperial europea. Solo 11 de los aproximadamente 500 libros listados en la bibliografía de *The Birth of the Modern World*, de C. A. Bayly, tratan sobre América Latina y solo uno está escrito en español (PAZ 2016). En el caso de *The Transformation of the World*, de Jürgen Osterhammel, el 4% de las 2.500 entradas se ocupan del tema de nuestro continente.⁸

Pero no solo el acervo historiográfico latinoamericano ha tendido a pasar inadvertido, sino que el continente mismo ha perdido importancia relativa en el relato histórico. Gran parte de la atención se ha dirigido a Asia y el mundo islámico. La vertiginosa elevación de China a segunda potencia económica mundial, la agresiva industrialización, especialmente en tecnología de punta, de países como Japón, Corea, Singapur

8 - Ver esta misma crítica en Breña (2018).

o Taiwán, más la explosiva situación política en Medio Oriente, cuentan sin duda mucho en ese viraje. Se ha dicho que el eurocentrismo de las tradicionales historias mundiales fue suplantado por otro centrismo: el euroasiático (SÁNCHEZ ROMÁN 2017, p. 247). Uno de los más debatidos y exitosos libros surgidos del giro global, *The Great Divergence: China, Europe, and the Making of the Modern World Economy*, de Kenneth Pomeranz (2000), viene a la mente. No menos importante, el foco espacial de análisis trae consigo un dilema de orden teórico. El acento en los vínculos y comparaciones entre Oriente y Occidente favorece esquemas binarios que se condicen muy mal con el carácter híbrido, liminar, atípico de América Latina (BROWN 2015, p. 7; BENTON 2004, p. 423-425).

Jeremy Adelman, en su condición de latinoamericanista con una sólida trayectoria de investigación y de activo participante en la elaboración y difusión de los nuevos estudios globales (Director del Global History Lab en la Princeton University, coautor de *Worlds Together, Worlds Apart. A History of the World: 1750 to the Present* y docente de Historia Global en plataformas educativas en línea de alcance internacional), ha resumido de este modo la doble marginalización, historiográfica e histórica, del continente:

Permitir que los historiadores globales quieran hacer pasar el reto de integrar las historias regionales o nacionales en la historia mundial como un fenómeno nuevo implica desconocer generaciones de debates históricos en América Latina, opacando lo que la historia y los historiadores latinoamericanos han contribuido a la historia mundial. Además, reconocer la centralidad de la historia mundial en el desarrollo de la historiografía latinoamericana supone resaltar todo lo que está lleno de tensión, y por lo tanto de fecundidad, en el pasado de la región, y que yace en el centro mismo de sus conflictivas historias: las raíces coloniales de la modernidad en Latinoamérica y, por ende, las dimensiones imperiales de los orígenes de la modernidad en Europa (ADELMAN 2004, p. 400).

La contraparte no es difícil de prever: los historiadores latinoamericanos suelen hallar poco de provecho en las historias mundiales. Aun la aparición en español de libros ya citados como los de John Robert McNeill y William McNeill, *Las redes humanas. Una historia global del mundo* (2004), Christopher Bayly, *El nacimiento del mundo moderno* (2010) o Jürgen Osterhammel, *La transformación del mundo. Una historia global del siglo XIX* (2015), contribuyó poco a incrementar la visibilidad y sentido de pertinencia de este género historiográfico, como sí había ocurrido en el pasado con los estudios de Wallerstein, Fernand Braudel o Douglas C. North. La extraordinaria popularidad de la que continúan gozando las obras de Eric Hobsbawm es al respecto reveladora. Sus libros sobre los orígenes y desarrollo del mundo contemporáneo (desde *Las revoluciones burguesas* y los ensayos sobre la crisis del siglo XVII y los prolegómenos de la Revolución Industrial hasta *La historia del siglo XX*) siguen siendo favorecidos sobre las nuevas historias globales por los historiadores profesionales y públicos no especialistas. Aunque el marxismo que permea su narrativa pueda haber perdido mucho de su antiguo predicamento y no escaseen los señalamientos de eurocentrismo con respecto a su obra, hay una peculiar fuerza explicativa en su metódica atención al desarrollo económico, las relaciones de poder político y la dinámica de los conflictos sociales en múltiples y conectadas áreas del planeta. Ello contrasta con la dispersión temática de la historia global, su tendencia al ecumenismo y “la ambigüedad a la hora de buscar los factores que explican el cambio” (BUCHBINDER 2017, p. 55-56).⁹ Era de esperar, entonces, que los estudios globales tuvieran en América Latina repercusiones muy distintas a las registradas en países contruidos e imaginados históricamente bajo la noción de excepcionalismo y destino manifiesto.

9 - Ver una crítica similar, con particular referencia al caso de África, en Cooper (2005) y Burbank y Cooper (2010).

Por ejemplo, en cualquiera de los países al sur del Río Grande, resultaría impensable la repercusión pública e historiográfica que tuvo en Estados Unidos la aparición de un libro como el de Thomas Bender, *A Nation among Nations: America's Place in World History* (2006) (volveremos enseguida sobre este punto). Algo similar podría decirse de *Histoire mondiale de la France*,

una enciclopedia escrita por prestigiosos historiadores, editada por un miembro del Collège de France, Patrick Boucheron, cuya publicación en 2017 fue descrita en las páginas de *Le Figaro* como un asalto a la identidad de Francia y un intento de destruir la “narrativa nacional” que se halla en el corazón de lo que significa ser francés. “¡Cuando el Collège de France entierra a Francia y a los franceses —se proclamó—, es imperioso que el pueblo tome el poder contra aquellos que son pagados para destruir su país, su historia, su herencia y su cultura!” (citado en DARNTON 2017).

Su país, su historia, su herencia, su cultura: casi todo. Naturalmente, tan desmesuradas ansiedades despertadas por una sobria obra académica consagrada a abordar la historia nacional desde una perspectiva global, o a poner el foco en las dimensiones globales de su pasado, no son explicables solo por controversias historiográficas, sino por fenómenos de mayor urgencia: los incesantes flujos migratorios desde las antiguas colonias y la contenciosa, por momentos sangrienta, convivencia con la población islámica, radicalizada o no, que, en conjunto, están modificando, para muchos degradando, el perfil social de las ciudades francesas y sus usos culturales. No hace falta decir que tensiones semejantes afloraron en Estados Unidos a raíz del exponencial crecimiento de los latinos y los cruentos enfrentamientos con el mundo musulmán que siguieron a la primera guerra del Golfo y al atentado a las Torres Gemelas. Según la influyente y apocalíptica conceptualización de Samuel P. Huntington (1996), se trata de un “choque de civilizaciones” propio del orden mundial post-Guerra Fría. La acrimoniosa recepción de la historia global es indiscernible de las acrimoniosas connotaciones de los procesos globalizadores que la propiciaron.

En Latinoamérica, donde las grandes corrientes inmigratorias transoceánicas perdieron empuje hace décadas y los efectos de la pavorosa tragedia de Medio Oriente son más distantes (aunque los atentados de los años noventa a la Embajada de Israel y la mutual judía en Argentina los hayan puesto por un

instante en el centro de la escena), la diferencia cultural está siendo tramitada siguiendo otros itinerarios. En un país como Bolivia, por caso, fue reconocida jurídicamente por medio de una reforma constitucional que dio nacimiento al nuevo Estado Plurinacional. Tan drástica transformación, que tornó a poblaciones hasta entonces marginalizadas y vilipendiadas en socios igualitarios de una reconstituida comunidad soberana, fue impulsada por un gobierno, el de Evo Morales, cuyas organizaciones de base hacía mucho habían registrado que los dilemas de la sociedad boliviana contemporánea no podían ser subsumidos en el nacionalismo o la lucha de clases, sino en conflictos étnicos de matriz colonial nacidos el mismo día que Cristóbal Colón divisó, sin saberlo, un nuevo continente. Eran el subproducto de una globalización muy antigua.¹⁰

Sería, no obstante, completamente erróneo inferir que Bolivia es distinta a Francia o Estados Unidos porque vive en el aislamiento, absorbida en sus propios y ancestrales asuntos. Todo lo contrario. En rigor, desde fines de los años setenta a la fecha, el avance del multiculturalismo y la *identity politics* entre minorías étnicas y círculos políticos y académicos progresistas de Estados Unidos y otros países del norte, entre ciertos órganos multilaterales de gobierno, ONGs y agencias para el desarrollo, para no hablar de disciplinas como la antropología cultural y la etnohistoria, comenzaron a tener un definido influjo, más o menos explícito o velado, en el discurso de los movimientos populares y en el clima de ideas en Bolivia y otros Estados vecinos, como Ecuador o Brasil, con fuertes componentes de población indígena y afrodescendiente. El impacto de los procesos contemporáneos de transnacionalización sobre las jerarquías de poder étnicas y raciales no son menos marcados en un lugar que en el otro: presentan otros ritmos históricos, otros rasgos sociopolíticos, otras posibilidades ideológicas y, en definitiva, otras respuestas. Distintas globalizaciones o la misma desde distintos puntos de mira.

10 - Así lo corroboró la sucesora de Evo Morales, Jeanine Añez, al ingresar a la casa de Gobierno para ser ungida presidente luego del Golpe de Estado del 10 de noviembre de 2019. Mientras blandía un antiguo ejemplar en cuero de los cuatro evangelios, remedando el discurso de la conquista, proclamó exaltada: "Dios ha permitido que la Biblia vuelva a entrar a Palacio. Que Él nos Bendiga y nos ilumine".

Los fragmentos

Las nuevas historias mundiales, por su impronta teórica y las preocupaciones que las animan, han exhibido hasta aquí poco que ofrecer a la historia latinoamericana y viceversa. Ninguna tentativa sistemática de repensar desde ese ángulo y de modo abarcador la trayectoria del continente puede por ahora advertirse. Los enfoques transnacionales o conectados son otra cosa. ¿Por qué? A modo ilustrativo, quizá sea útil tomar como punto de partida una alegoría musical de Milan Kundera (1982, p. 236). Al comparar las grandes sinfonías de Beethoven con las variaciones para piano, las llamadas "Variaciones Diabelli", a las que el músico dedicó sus últimos años, el escritor checo observa que "la sinfonía es una epopeya musical. Podríamos decir que se parece a un camino que recorre el infinito externo del mundo, que va de una cosa a otra, cada vez más lejos". "Las variaciones también son un camino", añade. "Pero ese camino no recorre el infinito externo. Conocen ustedes sin duda la frase de Pascal acerca de que el hombre vive entre el abismo de lo infinitamente grande y el abismo de lo infinitamente pequeño. El camino de las variaciones conduce a ese otro infinito, a la infinita diversidad interna que se oculta en cada cosa". Forma de concentración máxima, la variación permite "hablar sólo de la cosa en sí, ir directamente al núcleo de la cuestión". Hacia el final de su vida, el genial músico alemán se adentró en los dieciséis compases del tema central de sus variaciones "como si penetrase por una falla hacia el centro de la Tierra".

En América Latina, el tiempo de las obras sinfónicas parece, por el momento, haber quedado atrás. El repertorio surgido de las historias mundiales genera escasos incentivos. Pero la globalización es una poderosa criatura. Es omnipresente. No tiene límites. Afecta a todos en múltiples dimensiones y de innumerables maneras. Está evidentemente en la maraña de dispositivos digitales que han trastocado nuestros modos de relacionarnos, de vivir y trabajar, pero también en la configuración del espacio urbano, las políticas de salud pública, las relaciones de género o la aceptación de la diversidad sexual.

Es cuestión de hurgar y, a veces, basta con empezar por nuestro pasado personal. Y si bien no se trata de un hecho novedoso —adoptando distintas modalidades, estuvo presente desde el momento mismo que Edmundo O’Gorman (1958) llamó *La invención de América*—, la vertiginosa aceleración e intensidad de las conexiones ha conducido a una exacerbada “conciencia de la globalidad” (ZEMON DAVIS 2011; CHARTIER 2001). Y esta conciencia conduce, lógicamente, a un renovado interés en sus manifestaciones pasadas, en la infinita diversidad interna que se oculta en cada cosa.

Cuando se observa la producción asociada a los enfoques globales, salta a la vista la marcada preferencia por temas puntuales, acotados, que pueden ser en sí mismos policéntricos o pasibles simplemente de ser abordados desde una perspectiva conectada. Existían ya, desde luego, territorios de la indagación histórica con afianzadas metodologías relacionales de análisis. El comercio internacional, los estudios sobre la esclavitud africana, la diplomacia, la historia de empresas, la demografía o la historia intelectual son algunos de ellos. Lo que ha ocurrido en los últimos años es la ampliación de este tipo de aproximación a muchos otros campos y temáticas. El interés por las dimensiones transnacionales del pasado no parece reconocer fronteras disciplinares. Si quizá sea exagerado hablar de un giro global como el verificado en la historiografía anglosajona, la tendencia es tangible. Sin pretensión alguna de representatividad y prescindiendo de juicios de valor sobre su originalidad y riqueza conceptual, destacaré a continuación algunos trabajos que ilustran ese viraje.

En los últimos cuatro años han aparecido tres dossiers dedicados a la historia global y a América Latina titulados, respectivamente, “Latinoamérica y los enfoques globales” (*Nuevo Mundo Mundos Nuevos* 2014), “Centroamérica en las globalizaciones (siglos XVI-XXI)” (*Anuario de Estudios Centroamericanos* 2015) y “Perspectivas Globais e Transnacionais” (*Estudos Históricas* 2017). Dejando de lado los balances historiográficos, los artículos cubren un abanico

muy variado de cuestiones. Eduardo Zimmermann (2014), por ejemplo, explora la dimensión transnacional del liberalismo constitucional en América Latina en el siglo XIX por medio del estudio de la traducción y circulación de textos doctrinarios de Estados Unidos. El eje analítico no está puesto en las historias nacionales del derecho, sino más bien en su intersección, en los muy contrastantes entornos político-institucionales de producción y recepción de los tratados jurídicos. Víctor Hugo Acuña (2015) llama a dejar de lado los estrechos confines de las historias patrias para entender la formación de las naciones centroamericanas. Haciendo foco en la guerra contra los filibusteros de William Walker (1855-1857), recomienda insertar ese tipo de fenómenos “en el proceso global e interconectado de formación de los Estados en el Nuevo Mundo... proceso acompañado de la formación de rivalidades imperiales, como ya se sabe” (p. 24). José Augusto Ribas Miranda (2017) sostiene que, en 1785, un informe de una comisión especial del Parlamento británico conformada para averiguar las prácticas ilegales perpetradas a raíz de empréstitos contraídos por Honduras, Costa Rica, Santo Domingo y Paraguay, acabó alterando el mercado internacional de créditos bancarios en las décadas subsiguientes. Mercedes García Ferrari (2014) estudia el desarrollo transnacional de tecnologías de identificación biométricas a comienzos del siglo XX a partir de la difusión del sistema dactiloscópico puesto por primera vez en práctica por un funcionario policial argentino, Juan Vucetich. Silvana Palermo (2013), Juan Suriano (2017) y Alexandre Fortes (2014) examinan, para Argentina y Brasil, el impacto de la Primera y Segunda Guerras Mundiales en la reconfiguración de las relaciones laborales, la conflictividad social y sindical, las políticas estatales y las tensiones entre las solidaridades de clase y los sentimientos nacionalistas. Argumentan que las repercusiones internas de ambas conflagraciones en países tan distantes de los principales escenarios bélicos develan la profundidad de los procesos transnacionales de interconexión en curso. Cristiana Schettini (2014) reconstruye las redes internacionales de prostitución de entreguerras partiendo de las interacciones entre agentes porteños del tráfico y la League of

Nations' Advisory Committee on Traffic in Women and Children. Cristián Castro (2017) emplea el concepto de "comunidad transnacional imaginada" en su análisis de las concepciones raciales de la prensa negra en São Paulo y Chicago en la primera mitad del siglo XX. Apoyándose en la metodología de la historia cruzada, Berthold Molden (2015) mira la guerra civil en Guatemala, desde la década de 1960 a nuestros días, por el prisma de su inserción en contextos políticos e ideológicos centroamericanos, hemisféricos y mundiales.

Para la era imperial, Serge Gruzinski ha puesto en marcha un plan de investigación en "historia conectada" que presenta numerosos puntos de contacto con el de Sanjay Subrahmanyam sobre la India. Su teatro de observación es la Monarquía Católica en el período que va de 1580 a 1640, cuando la unión de las coronas de España y Portugal creó un inusitado mosaico de entidades políticas en cuatro continentes. Misioneros, conquistadores, burócratas y mercaderes se movían por un amplísimo espacio que los ponía en contacto directo con civilizaciones tan diversas como el Imperio Otomano, la India de los mogoles o la China de la dinastía Ming (GRUZINSKI 2010, p. 40-50 y 280-312). Similar esfuerzo es retomado en varias de las colaboraciones de un volumen colectivo sobre *passeurs*, mediadores culturales y agentes de la globalización en el mundo ibérico en un período más amplio, que se extiende entre los siglos XVI y XIX (O'PHELAN GODOY; SALAZAR-SOLER 2002). La intersección de las historias imperiales de España y Portugal es recuperada por Marcela Ternavasio (2015) hacia el final del camino. Su libro sobre los planes de la infanta Carlota Joaquina de Borbón, esposa del príncipe regente João VI de Braganza, de ejercer desde Río de Janeiro la regencia de Hispanoamérica durante el cautiverio de su hermano menor Fernando VII, nos introduce en una intrincada red de conjuras que traspasaban las fronteras imperiales y ambas costas del Atlántico.

El atractivo de los enfoques relacionales se advierte asimismo en la elección de ciertos objetos de estudio de

alcance supranacional. Hilda Sabato (2018) ha escrito un libro sobre “el experimento republicano” en América Latina en el siglo XIX en el que invierte el orden tradicional de análisis: en lugar de centrarse en las trayectorias políticas nacionales, piensa el problema a partir de una “escena transnacional” compuesta de “rasgos comunes y tendencias compartidas”. A su vez, la génesis de las repúblicas latinoamericanas, en tanto variaciones del principio de soberanía popular, es anclada de pleno derecho en una historia global de la modernidad política que incluye las revoluciones inglesa, norteamericana y francesa, así como otros modelos representativos de gobierno emergidos de la crisis del Antiguo Régimen. En *La era de la juventud en Argentina. Cultura, política y sexualidad desde Perón hasta Videla* (2017), Valeria Manzano investiga la transformación de la juventud en un crucial actor político y cultural durante los años de mayor violencia de la Argentina contemporánea. Va de suyo que la juventud como categoría social, no como condición etaria, constituyó uno de los más prominentes agentes transnacionales de modernización a partir de fenómenos tales como el rock and roll, la literatura, la indumentaria, la sexualidad, el consumo de drogas o, más generalmente, el intransigente rechazo del orden establecido y las convenciones sociales heredadas. En su historia de la ciudad de México durante las décadas iniciales del siglo XX, Mauricio Tenorio-Trillo (2012) se inquiere sobre la conjunción de lo local y lo global en la construcción de representaciones simbólicas y prácticas culturales asociadas a la urbe. En una de las secciones del libro, coteja el proceso de modernización de México con el de otra capital, Washington, D.C., en términos de sus trayectorias, estructuras sociales y organización espacial; en otra, se centra en la fascinación por contenidos religiosos y culturales de India y Japón. Es en ese crisol, afirma el autor, que se habría forjado la imagen de la ciudad de propios y ajenos, incluyendo el persistente simbolismo de la *fiesta*, la *siesta*, el *sombrero* y la *pistola* o la noción de una metrópoli situada en el cruce de caminos entre Oriente y Occidente. Coincidentemente, Martín Bergel (2015) propone una aproximación transnacional a los cambios en las representaciones

y usos de Oriente en los intelectuales argentinos de la época, un proceso que define como “los orígenes del tercermundismo”.

Volviendo a la historia del trabajo, la creación de tribunales laborales en las Américas durante la primera mitad del siglo es el tema de un volumen editado en 2018 por Leon Fink y Juan Manuel Palacio. Sin desestimar las especificidades locales, los artículos destacan un conjunto de elementos supranacionales que subyacen en la simultánea irrupción del intervencionismo estatal de Canadá y Costa Rica a Chile; elementos como los crecientes conflictos obreros, la influencia del reformismo social de muy diversos credos político-filosóficos (socialista, católico, liberal) y la conformación de redes internacionales de juristas, académicos y diplomáticos proclives al establecimiento de una robusta legislación y Justicia laboral.¹¹ Es una dinámica histórica, vale acotar aquí, que guarda considerables paralelismos con la eclosión actual de movimientos reivindicativos, ya no vinculados al mundo del trabajo, sino a políticas identitarias como el feminismo, la diversidad sexual, el multiculturalismo o las demandas de los pueblos originarios. Tal es el caso del matrimonio igualitario en Argentina, adoptado o discutido luego en países vecinos, el reconocimiento de la naturaleza plurinacional de muchos estados latinoamericanos, la vertiginosa difusión de protestas asociadas a las consignas “NiUnaMenos” y #MeToo o el establecimiento de políticas de *affirmative action* (discriminación positiva) que desmienten antiguos mitos de “democracia racial”. Son fenómenos todos de carácter transnacional que terminan ejerciendo una incontenible presión sobre los marcos legales existentes. Lo hicieron en el pasado, lo hacen en el presente.

11 - Sobre el “giro transnacional” en la historia del trabajo en las Américas, ver Fink (2011).

En el campo de las relaciones culturales, Ricardo Salvatore (2016) escudriña el desarrollo de conocimientos disciplinares sobre Sudamérica en Estados Unidos durante las primeras décadas del siglo XX. Para esa época, el subcontinente había escapado por completo al interés de las ciencias sociales y humanas de ese país. El autor argumenta que historiadores, politólogos, geógrafos, arqueólogos y sociólogos

estadounidenses edificaron un cuerpo de saberes que nutrieron la hegemonía económica, tecnológica y cultural norteamericana en la región y prefiguraron la formación de los “*area studies*” característicos de sus instituciones universitarias de posguerra.¹² Ori Preuss, por su parte, se interna en los intercambios intelectuales, culturales, diplomáticos y periodísticos entre dos países del continente, Brasil y Argentina, en la segunda mitad del siglo XIX. Su propósito es probar que “la modernización no solo llevó a que segmentos de la población de ciudades capitales de Sudamérica entraran en estrecho contacto con París, Londres y Nueva York, como se suele sostener, sino también unos con otros, en términos de comunicación, colaboración y autoidentificación” (PREUSS 2016, p. 6).¹³ Analiza, por ejemplo, de qué maneras el tendido de líneas telegráficas a lo largo del Atlántico sur, más otras mejoras en la comunicación y el transporte, alimentaron un intenso e inédito flujo transnacional de noticias. En esa misma vena, Lila Caimari (2016) examina el impacto en la región de Havas, la agencia de prensa europea que comenzó a utilizar el cable submarino para abastecer de noticias a los países sudamericanos. Por primera vez, los acaecimientos europeos eran conocidos en la región en tiempo cercano al real gracias al pujante mercado de diarios y publicaciones periódicas, coadyuvando así al surgimiento de una “esfera pública global”.

¿Qué significa escribir una historia global de los Estados latinoamericanos? Fernando Purcell y Alfredo Riquelme (2009, p. 9 y 13) se propusieron la tarea de superar “la tiranía de lo nacional” y contribuir a la “internacionalización de la historia chilena en un tiempo global que lo hace necesario y posible” en una colección de estudios titulada *Ampliando miradas. Chile y su historia en un tiempo global*. En su ensayo introductorio, trazan un paralelismo con la influyente obra de Thomas Bender (2006), observando que las historias nacionales “forman parte de la historia global y no son —como han sido comúnmente entendidas— ni autosuficientes ni contenidas en sí mismas. Han sido moldeadas por fuerzas y corrientes que las trascienden” (PURCELL; RIQUELME 2009, p. 10). No obstante, en términos

12 - Ver un enfoque afín sobre la conformación del derecho internacional en las Américas en Scarfi (2017).

13 - Por un análisis transnacional del anarquismo y la acción policial en esta misma línea, ver Albornoz; Galeano (2017).

de la relación entre historia nacional e historia global, los contrastes son más sugestivos que las similitudes. *A Nation Among Nations* está estructurado, en palabras de su autor, alrededor de dos argumentos centrales:

El primero es que la historia global comenzó cuando la historia de Estados Unidos comenzó, en las décadas previas y posteriores al 1500. El segundo argumento se sigue del primero: la historia estadounidense no puede ser adecuadamente comprendida a menos que sea incorporada a ese contexto global. Cuando así se hace, deviene un tipo diferente de historia con mayor poder explicativo.

Se trata, nos dice, de “la única forma de mapear y evaluar la cambiante posición e interdependencias que conectan hoy a los Estados Unidos con las otras provincias del planeta” (BENDER 2006, p. 6-7). Armado de estas premisas metodológicas, el libro se abre con una formidable declaración de propósitos: “Este libro se propone marcar el fin de la historia norteamericana tal como la hemos conocido hasta hoy”. (p. 3). Y, en efecto, a lo largo del texto se ofrece una reinterpretación general de esa historia desde el desembarco de los primeros colonos ingleses hasta nuestros días. Como lo resumió Sven Beckert (2007, p. 1123), no se trata de “una estrecha monografía sobre un problema particular de la historia nacional interpretado de manera novedosa, sino de un esfuerzo por reconsiderar porciones sustanciales de la narrativa nuclear de la historia estadounidense”.

Notoriamente distintos en alcance y ambición son los ensayos que componen el libro de Purcell y Riquelme. La razón fundamental, a mi juicio, hay que buscarla en el contexto historiográfico. Después de todo, ¿cómo se podría haber siquiera comenzado a entender la historia chilena (la conformación de una sociedad hispano-criolla en pugna con los pueblos araucanos, el orden constitucional adoptado tras la independencia, el *boom* de la minería de exportación, el feroz impacto de la Guerra Fría o el modelo económico neoliberal

instaurado durante la dictadura pinochetista) sin conceder un peso explicativo determinante a los factores globales señalados por Bender como una novedad para el caso norteamericano? La internacionalización de la historia chilena que los autores propician tiene, en cambio, dos otras dimensiones: una internacionalización de la *historiografía* chilena, muchas veces enclaustrada, como tantas otras, en sus propios diálogos y controversias tribales; y la internacionalización de ciertas áreas específicas del pasado, tales como el impacto en la identidad nacional de las expediciones de científicos naturalistas extranjeros entre fines del siglo XVIII y mediados del XIX; las influencias internacionales en la organización política posrevolucionaria y en el Código Civil de 1855; la difusión de modelos culturales norteamericanos en el período de entreguerras; los intercambios panamericanos de ideas y proyectos sobre medicina del trabajo; los acercamientos entre las democracias cristianas italiana y nativa durante la Guerra Fría; el *hippismo* “a la chilena”.

Una vez más, no es una empresa menos trascendente que la historia transnacional norteamericana; es otra solamente. Frente a la totalidad globalizada de Bender, la globalización en los fragmentos. La otra globalidad —la de la historia larga de las estructuras económicas, las instituciones de gobierno, las grandes corrientes de pensamiento, los sistemas de creencias culturales— está tan imbricada en los derroteros de nuestras sociedades, es tan propia y nuestra, que, de omitirse, como nacionalismos y parroquialismos de distinta laya se han efectivamente afanado en hacer, el sentido del pasado semejaría aquel aserto de Lady Macbeth hacia la misma época que Chile y el resto del continente quedaban de una vez y para siempre incorporados en la órbita europea: una saga contada por un idiota, llena de sonido y furia, que nada significa.

El futuro

Si fuésemos a dar por bueno lo postulado por Jeremy Adelman en uno de sus últimos ensayos, lo que hoy habría llegado a su fin no son las historias nacionales tal como existían hasta la irrupción de la historia global, según lo esperaba Bender y tantos otros, sino más bien la historia global. Nos recuerda el autor, siguiendo a Lynn Hunt (2014), que su principal estímulo había sido producir “ciudadanos globales cosmopolitas y tolerantes”: la contraparte en la era de la globalización de las historias patrias en la del surgimiento de los Estados nación. Sin embargo, semejante aspiración a un “globalismo patriótico” pronto se dio de bruces (“Bien, el viaje fue corto”, abre el escrito) con el resurgimiento de los nacionalismos de derecha autoritarios, aislacionistas y/o xenofóbicos (Trump, Brexit, Vox, Putin, Le Pen, Salvini, Netanyahu, Duterte, Orbán, Bolsonaro y siguen las firmas), los movimientos antiglobalización de izquierda y los etnonacionalismos de distinta especie (catalanes y kurdos, los últimos en salir a la palestra). Se dio asimismo de bruces con las crisis migratorias a escala global y sus sobrecogedoras imágenes, de circulación planetaria, de cadáveres de niños yaciendo en las orillas del Mediterráneo o el Río Bravo: restos inermes de guerras genocidas, de Estados fallidos, de la miseria criminal. Buenas intenciones aparte, los propios practicantes tuvieron su cuota de responsabilidad:

las grandes esperanzas en narrativas cosmopolitas sobre “encuentros” entre Occidentales y el Resto condujo a intercambios bastante unidireccionales acerca del semblante de lo global. Es difícil no concluir que la historia global es otra invención angloesférica para integrar al Otro en una narrativa cosmopolita hecha en nuestros términos, en nuestras lenguas. Parecido a la economía mundial (ADELMAN 2017).

Escapa a mis posibilidades juzgar los méritos de semejante predicción, aun cuando comparta gran parte del diagnóstico. A primera vista, suena algo temerario poner el destino de tan significativas mutaciones históricas (e historiográficas) en los

retornos de las últimas elecciones, en los últimos tironeos en el comercio internacional, en las últimas conflagraciones bélicas. Los movimientos antiglobalización, de izquierda o derecha, parecen tan parte de la globalización como el “globalismo patriótico”, como lo es, desde luego, la tragedia de los refugiados de Medio Oriente, Centroamérica o África. Si así fuera, empero, si la suerte de este tipo de aproximación al pasado estuviera atada a lo sombrío que el futuro luce al momento, el fin de los estudios globales no debiera afectar en mucho el panorama de la historiografía latinoamericana. Por una simple razón: no fueron esos ideales los que incentivaron en primer lugar el acercamiento a los enfoques relacionales. Nuestras sociedades fueron siempre globales, nunca dejaron de entenderse como tales y los procesos de globalización raramente dejaron de venir acompañados, entre otras muchas dimensiones, por hondas y pertinaces desigualdades socioeconómicas y formas de discriminación étnicas y raciales. Puesto de otro modo, pocos asociarían lo global con el cosmopolitismo y la tolerancia a la alteridad, aunque pocos dejaran de considerarlos valores en extremo deseables. Del globalismo patriótico se diría lo que una vez comentó Mahatma Gandhi sobre la civilización occidental: “Sería una buena idea”. Un oxímoron; o una expresión de deseos.

Pero hay un punto más importante todavía para los fines de este trabajo. El ensayo de Adelman señala que los cambios ocurridos desde comienzos de los años noventa impulsaron “a nuevas generaciones de historiadores a ir más allá de historias identitarias esencialistas y amuralladas. Su proyecto de historia global revelaría las conexiones entre sociedades en lugar de las cohesiones en el seno de ellas”. Si lo que hemos expuesto sobre la historia transnacional en América Latina tiene algún asidero, diría que el interés por las conexiones, las redes y los contactos no es alternativo sino inherente al interés *por* la identidad. La conciencia de la globalidad entrañó sobre todo una conciencia de los innumerables hilos visibles o soterrados que unen nuestras historias a las historias del mundo y que las constituyen. No se trata solo de una cuestión

metodológica de escalas de análisis y focos de observación, sino del sentido de la multifacética trama de circunstancias que moldean la experiencia social, de la infinita diversidad que anida en su interior. "Nuestro patrimonio es el universo", reflexionó Jorge Luis Borges (1957, p. 162) a propósito de los escritores argentinos (o latinoamericanos) y la tradición. Lo repito por última vez: son las multitudes que habitan en lo uno de las que habla Salman Rushdie en el párrafo de los *Hijos de la medianoche* que sirve como epígrafe de este ensayo, los mundos que es preciso digerir para que lo uno cobre pleno sentido. Hay que saber mirar y tener la inclinación por hacerlo. Es lo que ansían, en sus mejores expresiones al menos, los enfoques relacionales.

Cierro estas consideraciones sobre las *íntimas* ataduras entre los mundos propios y ajenos, entre lo uno y lo múltiple, con las palabras de otro escritor o, *más bien*, dos escritores. En una nota sobre *La dádiva*, la última novela de Vladimir Nabokov en su idioma natal, antes de adoptar el inglés, Juan Forn (2013) recuerda que el texto fue concebido en el Berlín de los años veinte y treinta en el marco de la primera oleada de expatriados de la revolución bolchevique. Mientras las grandes tempestades del porvenir iban cobrando forma a su alrededor, los emigrados se comportaban como si nada hubiera: una comunidad cerrada sobre sí misma que evitaba en lo posible el trato con los aborígenes -los alemanes- y que solo hablaba en ruso con rusos sobre Rusia. "No había mundo más pequeño", apunta Forn. Y, sin embargo, agrega, "en el centro mismo de *La dádiva* una voz dice estas fabulosas palabras: 'No es fácil de entender pero si lo entiendes lo entenderás todo y saldrás de la prisión de la lógica: el todo es igual a la más pequeña parte del todo, la suma de las partes es igual a una de las partes de la suma. Ese es el secreto del mundo'".

REFERÊNCIAS

ACUÑA, Víctor Hugo. Centroamérica en las globalizaciones (siglo XVI-XXI). **Anuario de Estudios Centroamericanos**, v. 41, p. 13-27, 2015.

ADELMAN, Jeremy. Latin American and World Histories: Old and New Approaches to the Pluribus and the Unum. **Hispanic American Historical Review**, v. 84, n. 3, p. 399-409, 2004.

ADELMAN, Jeremy. Is global history still possible, or has it had its moment? **Aeon**. 2017. Disponível em: <https://aeon.co/essays/is-global-history-still-possible-or-has-it-had-its-moment>. Acesso em: 7 fev. 2020.

ALBORNOZ, Martín; GALEANO, Diego. Anarquistas y policías en el atlántico sudamericano: una red transnacional, 1890-1910. **Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"**, Tercera serie, v. 47, p. 101-134, 2017.

ARMITAGE, David; SUBRAHMANYAM, Sanjay. **The Age of Revolutions in Global Context, c. 1760-1840**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2010.

BAYLY, C. A.; BECKERT, Sven; CONNELLY, Matthew; HOFMEYR, Isabel; KOZOL, Wendy; SEED, Patricia. AHR Conversation: On Transnational History. **American Historical Review**, v. 111, n. 5, p. 1441-1464, 2006.

BAYLY, C. A. **El nacimiento del mundo moderno**. Madrid: Siglo XXI, 2010.

BECKERT, Sven. Review: Thomas Bender, A Nation among Nations: America's Place in World History. **American Historical Review**, vol. 112, n. 4, p. 1123-1125, 2007.

BECKERT, Sven. **Empire of Cotton: A Global History**. New York: Knopf, 2014.

BENDER, Thomas H. **A Nation among Nations: America's Place in World History**. New York: Hill & Wang, 2006.

BENTON, Lauren. **Law and Colonial Cultures: Legal Regimes in World History, 1400–1900**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

BENTON, Lauren. No Longer Odd Region Out: Repositioning Latin America in World History. **Hispanic American Historical Review**, v. 84, n. 3, p. 423-430, 2004.

BERGEL, Martín. **El Oriente desplazado**. Los intelectuales y los orígenes del tercermundismo en la Argentina. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 2015.

BERTRAND, Romain. Historia global, historias conectadas: ¿un giro historiográfico? **Prohistoria**, v. 24, p. 3-20, 2015.

BORGES, Jorge Luis. **Discusión**. Buenos Aires: Emece, 1957.

BREÑA, Roberto. Sobre Jo Guldi y David Armitage, Manifiesto por la historia. **Historia Mexicana**, v. 67, n. 3, p. 1511-1512, 2018.

BROWN, Matthew. The global history of Latin America. **Journal of Global History**, v. 10, n. 3, p. 365-386, 2015.

BUCHBINDER, Pablo. Hobsbawm y la historia global. En Mónico, César (Comp.). **Historia y política. Seis ensayos sobre Eric Hobsbawm**. Buenos Aires: Ediciones UNGS, 2017.

BURBANK, Jane; COOPER Frederick. **Empires in World History: Power and the Politics of Difference**. Princeton: Princeton University Press, 2010.

CAIMARI, Lila. News from Around the World: The Newspapers of Buenos Aires in the Age of the Submarine Cable, 1866–1900. **Hispanic American Historical Review**, v. 96, n. 4, p. 607-640, 2016.

CAÑIZARES-ESGUERRA, Jorge (Ed.). **Entangled Empires**. The Anglo-Iberian Atlantic, 1500-1830. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2018.

CASTRO, Cristián. A comunidade transnacional imaginada da imprensa negra de São Paulo e Chicago, 1900-1940. **Revista Estudos Históricos**, v. 30, n. 60, p. 71-91, 2017.

CHARTIER, Roger. La conscience de la globalité. **Annales. Histoire, sciences sociales**, v. 56, n. 1, p. 119-123, 2001.

CLARENCE-SMITH, William Gervase; POMERANZ, Kenneth; VRIES, Peer. Editorial. **Journal of Global History**, v. 1, issue 1, p. 1. 2006.

COOPER, Frederick. **Colonialism in Question**. Theory, Knowledge, History. Berkeley: University of California Press, 2005.

DARNTON, Robert. A Buffet of French History. **The New York Review of Books**, May 11, 2017.

DOUKI, Caroline; MINARD, Philippe. Global History, Connected Histories: A Shift of Historiographical Scale? **Revue d'histoire moderne et contemporaine**, 54-4bis, p. I-XVI, 2007.

DUVE, Thomas (Ed.). **Entanglements in Legal History: Conceptual Approaches**. Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, 2014.

FAZIO VENGOA, Hugo. **¿Qué es la globalización?** Contenido, explicación y representación. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2011.

FAZIO VENGOA, Hugo; FAZIO VARGAS, Luciana. La historia global y la globalidad histórica contemporánea. **Historia Crítica**, n. 69, p. 3-20, 2018.

FINK, Leon (Ed.). **Workers across the Americas: The Transnational Turn in Labor History**. Oxford: Oxford University Press, 2011.

FINK, Leon; PALACIO, Juan (Eds.). **Labor Justice across the Americas**. Urbana: University of Illinois Press, 2018.

FORN, Juan. El secreto del mundo. **Página 12**, 6 de diciembre, 2013.

FORTES, Alexandre. Os impactos da Segunda Guerra Mundial e a regulação das relações de trabalho no Brasil. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos** [En línea], Debates, Puesto en línea el 27 enero 2014. Disponible em: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/66177>. Acceso em: 7 fev. 2020.

GARCÍA FERRARI, Mercedes. El rol de Juan Vucetich en el surgimiento transnacional de tecnologías de identificación biométricas a principios del siglo XX. **NUEVO MUNDO MUNDOS NUEVOS** [En línea], Debates, Puesto en línea el 29 enero 2014. Disponible em: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/66277>. Acceso em: Acceso em: 7 fev. 2020.

GOULD, Eliga H. Entangled Histories, Entangled Worlds: The English-Speaking Atlantic as a Spanish Periphery. **American Historical Review**, v. 112, n. 3, p. 764-786, 2007.

GRUZINSKI, Serge. **Las cuatro partes del mundo**. Historia de una mundialización. México: Fondo de Cultura Económica, 2010.

HUNT, Lynn. **Writing History in the Global Era**. New York: W. W. Norton, 2014.

HUNTINGTON, Samuel P. **The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order**. New York: Simon & Schuster, 1996.

KUNDERA, Milan. **El libro de la risa y el olvido**. Editorial Seix Barral: Barcelona, 1982.

KUNTZ FICKER, Sandra. Mundial, transnacional, global: Un ejercicio de clarificación conceptual de los estudios globales. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos** [En línea], Debates, Puesto en línea el 27 marzo 2014. Disponible em: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/66524> . Acesso em: Acesso em: 7 fev. 2020.

LEVI, Giovanni. Microhistoria e Historia Global. **Historia Crítica**, n. 69, p. 21-35, 2018.

MANZANO, Valeria. **La era de la juventud en Argentina. Cultura, política y sexualidad desde Perón hasta Videla**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2017.

McNEILL, William. **The Rise of the West: A History of the Human Community**. Chicago: The University of Chicago Press, 1963.

McNEILL, John Robert; McNEILL, William. **Las redes humanas**. Una historia global del mundo. Barcelona: Crítica, 2004.

MIRANDA, José Augusto Ribas. Pequeno dinheiro, grandes problemas: como uma investigação sobre pequenas repúblicas latino-americanas moldou o mercado financeiro da dívida pública no século XIX. **Estudos Históricos**, v. 30, n. 60, p. 55-70, 2017.

MOLDEN, Berthold. La Guerra Civil guatemalteca: historias y memorias cruzadas en el entorno global de la Guerra Fría. **Anuario de Estudios Centroamericanos**, v. 41, p. 67-91, 2015.

O'GORMAN, Edmundo. **La invención de América:** El universalismo de la cultura de Occidente. México: Fondo de Cultura Económica, 1958.

OLSTEIN, Diego. **Thinking History Globally.** Nueva York: Palgrave, 2015.

O'PHELAN GODOY, Scarlett; SALAZAR-SOLER, Carmen (Eds.). **Passeurs, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el mundo ibérico, siglo XVI-XIX.** Lima: IFEA-Instituto Riva Agüero, 2002.

OSTERHAMMEL, Jürgen. **The Transformation of the World:** A Global History of the Nineteenth Century. Princeton: Princeton University Press, 2015.

OSTERHAMMEL, Jürgen. **La transformación del mundo.** Una historia global del siglo XIX. Barcelona: Crítica, 2015.

OSTERHAMMEL, Jürgen; PETERSSON, Niels P. **Breve historia de la globalización.** Del 1500 a nuestros días. Buenos Aires: Siglo XXI, 2019.

PALERMO, Silvana Alejandra. Protesta y cultura popular desde una perspectiva global: la huelga ferroviaria de 1917 en Argentina en tiempos de la Gran Guerra. **Ponencia en el Coloquio Internacional:** Latinoamérica y la Historia Global, Buenos Aires, 8 y 9 de agosto de 2013.

PAZ, Gustavo L. Global History and Latin American History: A Comment. **Almanack**, v. 14, p. 118-124, 2016.

POMERANZ, Kenneth. **The Great Divergence:** China, Europe, and the Making of the Modern World Economy. Princeton: Princeton University Press, 2000.

PREUSS, Ori. **Transnational South America:** Experiences, Ideas and Identities, 1860s- 1900s. New York: Routledge, 2016.

PURCELL, Fernando; RIQUELME, Alfredo (Eds.). **Ampliando miradas**. Chile y su historia en un tiempo global. Santiago de Chile: Ril Editores-Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile, 2009.

PUTNAM, Lara. To Study the Fragments/Whole: Microhistory and the Atlantic World. **Journal of Social History**, v. 39, n. 3, p. 615-630, 2006.

SÁBATO, Hilda. **Republics of the New World: The Revolutionary Political Experiment in Nineteenth-Century Latin America**. Princeton: Princeton University Press, 2018.

SÁNCHEZ ROMÁN, José Antonio. Doing Global History: Reflexions, Doubts and Commitments. **Estudios Históricos**, v. 30, n. 60, p. 241-252, 2017.

SALVATORE, Ricardo. **Disciplinary Conquests: U.S. Scholars in South America, 1900–1945**. Durham: Duke University Press, 2016.

SCARFI, Juan Pablo. **The Hidden History of International Law in the Americas**. Empire and Legal Networks. New York: Oxford University Press, 2017.

SCHETTINI, Cristiana. Conexiones transnacionales: agentes encubiertos y tráfico de mujeres en los años 1920. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos** [En línea], Debates, Puesto en línea el 28 noviembre 2014. Disponível em: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/67440>. Acesso em: 7 fev. 2020.

SERULNIKOV, Sergio. Lo muy micro y lo muy macro -o cómo escribir la biografía de un funcionario colonial del siglo XVIII. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos** [En línea], Debates, Puesto en línea el 09 abril 2014. Disponível em: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/66758>. Acesso em: 7 fev. 2020.

STERN, Steve. Feudalism, Capitalism, and the World-System in the Perspective of Latin America and the Caribbean; Reply: Ever More Solitary. **American Historical Review**, v. 93, p. 4, p. 829-897, 1988.

STRUCK, Bernhard; FERRIS, Kate/REVEL, Jacques. Special Issue: Size Matters: Scales and Spaces in Transnational and Comparative History. **The International History Review**, v. 33, n. 4, p. 573-584, 2011.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. **Explorations in Connected History**: from the Tagus to the Ganges. Oxford: Oxford University Press, 2005.

SURIANO, Juan. La Primera Guerra Mundial, crisis económica y agudización del conflicto obrero en Argentina. **Revista Estudos Históricos**, v. 30, n. 60, p. 93-113, 2017.

TENORIO-TRILLO, Mauricio. **I Speak of the City**. Mexico City at the Turn of the Twentieth Century. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.

TERNAVASIO, Marcela. **Candidata a la corona**. La infanta Carlota Joaquina en el laberinto de las revoluciones hispanoamericanas. Buenos Aires: Siglo XXI, 2015.

TILLY, Charles. **Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons**. New York: Russell Sage Foundation, 1984.

TORRE, Angelo. Micro/macro: ¿local/global? El problema de la localidad en una historia espacializada. **Historia Crítica**, n. 69, p. 37-67, 2018.

WALLERSTEIN, Immanuel. **El moderno sistema mundial I**. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI. México: Siglo XXI, 1974.

WALLERSTEIN, Immanuel. **El moderno sistema mundial II**. El mercantilismo y la consolidación de la economía-mundo europea, 1600-1750. Madrid: Siglo XXI, 1984.

WALLERSTEIN, Immanuel. Feudalism, Capitalism, and the World-System in the Perspective of Latin America and the Caribbean: Comments on Stern's Critical Tests. **American Historical Review**, v. 93, n. 4, p. 829-897, 1988.

WERNER, Michael; ZIMMERMANN, Bénédicte. Beyond Comparison: Histoire Croisée and the Challenge of Reflexivity. **History and Theory**, v. 45, p. 30-50, 2006.

ZEMON DAVIS, Natalie. Decentering History: Local Stories and Cultural Crossings in a Global World. **History and Theory**, v. 50, n. 2, p. 188-202, 2011.

ZIMMERMANN, Eduardo. Historia Global y Cultura Constitucional: Una nota sobre la traducción y circulación de doctrina jurídica en la Argentina del siglo diecinueve. **Nuevo Mundo Mundos Nuevos** [En línea], Debates, Puesto en línea el 30 mayo 2014. Disponible em: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/66772>. Acceso em: 7 fev. 2020.

NOTA DEL AUTOR

Sergio Serulnikov

sserulnikov@udesa.edu.ar
Profesor
Universidad de San Andrés-Conicet
Buenos Aires - Argentina

DIRECCIÓN POSTAL

Sergio Serulnikov
Universidad de San Andrés
Departamento de Humanidades
Vito Dumas 284, B1644BID
Victoria, Provincia de Buenos Aires - Argentina

FINANCIACIÓN

Este trabajo fue financiado por: Universidad de San Andrés, Conicet (Argentina), Instituto Iberoamericano de Berlín, David Rockefeller Center for Latin American Studies (Harvard University).

CONFLICTO DE INTERESES

Sin conflicto de interés declarado.

Copyright (c)
2020 *História da
Historiografia:
International Journal
of Theory and History
of Historiography.*
Este es un artículo
de acceso abierto
distribuido bajo los
términos de la licencia
Creative Commons
Reconocimiento-
No Comercial-
SinObraDerivada 4.0
International.



RECIBIDO EL: 1ºJUN./2019 | ACEPTADO EL: 17/SET./2019

Antropofagia em dois tempos: inverter a história, tensionar o presente

Anthropophagy in two times: reversing history, tensioning the present

Mauro Franco Neto^{a b}

E-mail: franconeto.m@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-5473-8436> 

Henrique Pinheiro Costa Gaio^a

E-mail: henriquecgaio@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6978-506X> 

^a Universidade Federal de Ouro Preto, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programas de Pós-graduação em História, Mariana, MG, Brasil
^b Universidade do Estado de Minas Gerais, Unidade Carangola, Carangola, MG, Brasil

RESUMO

Neste artigo buscamos desdobrar um exercício de aproximação entre as obras de Oswald de Andrade e Haroldo de Campos por meio da incorporação e compartilhamento de certo gesto antropofágico frente à história. Interessa-nos, particularmente, analisar como os dois autores mobilizavam extratos de historicidade para cumprir o objetivo de um tensionamento da história e da temporalidade. Para tanto, recorreremos a ensaios e textos críticos dos dois escritores, analisando como no interior de seus projetos “historiográficos” – seja na errática oswaldiana ou no paideuma haroldiano – a história é investida de uma potência reflexiva e disruptiva para o presente. Desse modo, o horizonte de uma historiografia antropofágica parece possibilitar a emergência de passados silenciados e uma espécie de rearranjo sincrônico, tanto retrospectivo quanto utópico.

PALAVRAS-CHAVE

Antropofagia; Oswald de Andrade; Haroldo de Campos

ABSTRACT

In this article we claim an exercise of approaching the works of Oswald de Andrade and Haroldo de Campos, through the incorporation and sharing of a certain anthropophagic gesture related to history. We are particularly interested in analyzing how the two authors mobilized extracts of historicity to accomplish the tension in history and in temporality. To do so, we use essays and critical texts of the two writers, analyzing how within their “historiographic” projects – either in the erratic oswaldiana or paideuma haroldiano – history is invested with a reflexive and disruptive potential for the present. In this way, the horizon of anthropophagic historiography seems to allow the emergence of silenced pasts and a kind of synchronous rearrangement, both retrospective and utopian.

KEYWORDS

Anthropophagy; Oswald de Andrade; Haroldo de Campos

Somos concretistas. As ideias tomam conta, reagem, queimam gente nas praças públicas. Suprimamos as ideias e as outras paralisias. (Oswald de Andrade)

Quando Haroldo de Campos afirmou que “a ‘Antropofagia’ oswaldiana (...) [envolvia] uma visão crítica da história como função negativa (no sentido de Nietzsche), capaz tanto de apropriação como de expropriação, desierarquização, desconstrução” (CAMPOS 2010b [1980], p. 234-235), já era possível visualizar sua filiação ao projeto antropofágico desenvolvido por Oswald de Andrade na primeira metade do século passado. Mais ainda: era possível considerar uma continuidade fundamental entre o gesto oswaldiano de reler o passado de um modo disruptivo e, sobretudo, com os olhos fincados no presente, e o esforço crítico-ensaístico haroldiano de propor novos passados-presentes. Interessava a Haroldo de Campos uma reavaliação crítica da tradição literária brasileira, em particular a possibilidade de sua “transvaloração”, isto é, expô-la criticamente e tensioná-la a partir de novos elementos e obras capazes de desierarquizar e desconstruir.

Mas qual seria, de fato, o vínculo entre o projeto antropofágico, que tinha na *Errática*, ciência dos vestígios erráticos, seu eixo central e o *paideuma* haroldiano? Como esses dois projetos, aproximados na obra de Haroldo, mobilizavam extratos de historicidade para cumprir seu objetivo de um tensionamento da tradição e da temporalidade? Em última instância, como mobilizavam a história como potência reflexiva? São questões que nos levam a dedicar um olhar particular a cada obra, a fim de pensar os limites da aproximação, mas, sobretudo, seus possíveis desdobramentos para uma reflexão teórica vinculada ao “agora”.

É possível adiantar que a aproximação entre esses dois projetos, particularmente idealizada por Haroldo de Campos, previa, fundamentalmente, uma potencialização do passado pela sua capacidade sediciosa de reinventar o presente. O que na obra de Oswald aparecia, por exemplo, como a

“reabilitação do primitivo”, isto é, como a criação de uma imagem irruptiva do passado, ao contrário da perspectiva submissa e reconciliadora do “bom selvagem” (idealizado sob o modelo das virtudes europeias no Romantismo brasileiro de tipo nativista, como o ‘índio de lata de bolacha’), ancorava-se no ponto de vista desabusado do “mau selvagem”, obtendo ressonância na obra de Haroldo de Campos com a crítica a uma historiografia que desejava elaborar um “classicismo nacional” (CAMPOS 2010b [1980], p. 236). Aproximam-se radicalmente, portanto, quando Oswald de Andrade é mobilizado para propor “uma nova ideia de tradição (antitradição), a operar como contravolução, como contracorrente oposta ao *cânon* prestigiado e glorioso”, o que parece estar em jogo é justamente a confluência de horizontes possíveis para histórias outras (CAMPOS 2010b [1980], p. 237).

Primeiro tempo: por uma história errática

Responsável por uma obra com várias entradas possíveis, o interesse na *antropofagia* oswaldiana possui aqui um alvo bem preciso: em que medida o seu desdobramento como caminho crítico pode interpelar a historiografia? Ou ainda, será que sua potência reflexiva não traria à cena um conjunto de questões ainda não suficientemente desdobradas por historiadores, tais como a tênue fronteira entre passado, presente e futuro, a existência de outras formas de historicidade possíveis e uma forma particular de tematizar o passado, que envolve o anacronismo como condição existencial?

Nas diversas “formas” adotadas por Oswald ao longo de sua obra, sejam manifestos, ensaios acadêmicos ou textos para jornais, o projeto antropofágico tem como *modus operandi* a apresentação, por vezes alegórica, de certas definições históricas, talvez demasiadamente rígidas, como, por exemplo, de um Brasil do ócio, do lúdico, do selvagem, que parecem inviabilizar um tratamento mais sofisticado, sério e que permita levar até às últimas consequências tais proposições. Talvez daí derivem as diversas leituras críticas à obra de Oswald que

parecem apontar para certo esgotamento do objeto dentro das próprias contradições do modernismo e da cultura intelectual do período. Ou seja, que a antropofagia não passaria de apenas mais um signo, entre tantos outros do período, que tentou, precariamente, representar, simbolizar ou mesmo definir o que eram o Brasil e os brasileiros.

O objeto e o problema podem ganhar maior clareza, porém, se o registro antropofágico é situado no interior de um dos interesses fundamentais da obra tardia de Oswald de Andrade, a saber, da utopia. Por ora, basta assinalar que o seu tratamento do tema torna possível abrir um novo horizonte interpretativo: propor a imagem de um Brasil do ócio, do selvagem, do lúdico, especialmente em contraposição à civilização industrial, do trabalho e da disciplina – o que não parece significar que Oswald apostasse em tais determinações de forma absoluta. Pelo contrário, é através do próprio horizonte da utopia, entendida como “crítica do presente”, que Oswald busca oferecer não uma síntese, mas uma imagem desafiadora de certas identidades do mundo moderno. Em palavras mais objetivas: insistir em certa imagem de Brasil não significa que Oswald aponte para sua existência no passado ou no presente, mas sim que essa imagem conteria uma potência crítica de desestabilização e tensionamento de certas determinações existentes no presente e ocidentais no caso, o mundo da civilização industrial, do trabalho e por que não, dos fascismos.

Essa aproximação à sua obra com os olhos fincados no presente exige, todavia, que se reconheça o seu trânsito entre o alegórico e simbólico (cf. HELENA 1985). Sob tal prisma, importaria menos a precisão científica de suas proposições do que propriamente suas figurações capazes de comunicar ficcionalmente o real (LIMA 2006, p. 279-285) e correlacionar arte e sociedade, atuação social e reflexão, tempo histórico e linguagem. Numa imagem definidora, é como se a forma oswaldiana de aproximação do passado nos permitisse conceber que a realidade histórica não nos aparece na forma de passageiro pagante, mas sim como clandestino (cf. RUNIA 2006).

Tal forma se ocuparia mais propriamente daquilo que a realidade histórica contém a despeito das intenções representativas do historiador. A presença do passado não residiria aqui, primariamente, na história narrada ou no conteúdo manifesto do texto, ou seja, pode valer muito mais a pena apostar nas dimensões do real, que não nos apresentam tal qual a intenção representacional do historiador, mas sim nas margens e apesar dos seus desejos de representação de sentido. Ou melhor, será que Oswald e o seu “largo conceito” mobilizado para alegorizar o passado, sua forma particular de apropriação da história – imprecisa, célere, não teriam algo importante a nos dizer sobre a potência da presença do passado para além das intenções da representação fidedigna?

Qual seria, portanto, o verdadeiro desafio que o gesto antropofágico de Oswald ofereceria hoje aos historiadores? De quais recursos Oswald se vale para pensar a relação com a história? Sob que vestes a temporalidade se apresenta na sua obra e quais as implicações disso para a articulação e reorganização das distâncias e proximidades que compõem a tríade passado-presente-futuro? A princípio é possível sugerir, seguindo proposição de um importante intérprete de sua obra (CASTRO ROCHA 2011, p. 654), que uma releitura realmente potente da antropofagia primária por um movimento de desnacionalizá-la e “desoswaldianizá-la”, a fim de liberá-la de certas camisas de força identitárias para reconhecer sua potência reflexiva, inclusive para uma dada forma de enfrentamento da história.

Antropofagia e desidentificação

É preciso, pois, reconhecer que não estamos diante de um conceito filosófico de absoluta precisão. A palavra antropofagia, dotada de um engenho verbal ofensivo no texto oswaldiano, é formada por, no mínimo, três dimensões que um dos mais reconhecidos intérpretes da obra de Oswald já apontara: metáfora – cerimônia guerreira da imolação pelos tupis dos inimigos; diagnóstico – de uma sociedade traumatizada pela

repressão colonizadora; e terapêutica – afinal seria pela reação violenta e sistemática contra mecanismos sociais e políticos, contra os hábitos intelectuais e contra o trauma repressivo, que se poderia tornar manifesto o conjunto das instâncias censoras da experiência histórica brasileira (NUNES 1978, p. XXV). É nessa acepção multiforme que nos interessa aqui refazer o trajeto da mobilização da antropofagia por Oswald de Andrade, com particular ênfase na chamada “estética do choque” que tal palavra irá proporcionar ao seu projeto cultural, estético e, por que não, historiográfico.

Identificar, assim, a historicidade da antropofagia na trajetória de Oswald nos levaria a textos ainda anteriores ao *Manifesto Antropófago* (1928), em especial no trato jocoso oferecido por Oswald na relação com a Europa. É o que se nota em pequeno texto de 1912, publicado em *O Pirralho*, ou em “Carta oceano”, de 1925, enquanto viajava em um navio para a Europa com Tarsila do Amaral: “Até agora brasileiro escritor vindo Europa limitava-se fazer papel Hans Staden artilheiro Bertioga caiu preso Tupinambás século 16 apavorado antropofagia aconselhava não comerem gente.” (*apud* AZEVEDO 2015, p. 36). O interesse certamente também era devido a um horizonte de compartilhamento na literatura da época, especialmente europeia, na qual a temática do canibalismo era registrada “positivamente” através de metáforas e imagens violentas que povoavam a retórica do choque das vanguardas. Entre o *Manifesto Antropófago* e a retomada da antropofagia observada na *Crise da filosofia messiânica*, observamos um hiato na década de 1930 e a primeira parte dos anos 1940, quando Oswald se aproxima fortemente do universo político da esquerda brasileira.

Oswald fazia sempre questão de ressaltar que a antropofagia se tratava de um rito capaz de exprimir um modo de pensar, uma *Weltanschauung*, que caracterizou certa fase primitiva de toda humanidade. Assim, os povos que a praticaram compreendiam que o rito antropofágico sinalizava para a “transformação do tabu em totem, do valor oposto, ao valor favorável. A vida

é devoração pura.” (ANDRADE 1978a [1950], p. 77). Pela antropofagia, alegoricamente, se colocaria, assim, a tarefa de transformar tabu em totem, pressupondo um exercício de destronamento do tabu, ou seja, de tocar o intocável, exceder o limite. A apropriação de Oswald da obra de Freud, ainda que o autor modernista não mencione a obra lida, acontece quase que de modo pragmático para ressaltar os efeitos do patriarcado na repressão das vontades e na afirmação da “negatividade”, isto é, a negação do “homem natural” para a afirmação do “homem civilizado”, o “homem vestido”.

Já bem adiante, no fim da vida, em comunicação escrita para o “Encontro dos Intelectuais”, em Campinas, no ano de 1954, Oswald insistia no tema da antropofagia como uma posição filosófica e que daria um novo estatuto ao conceito de primitivo no âmbito da modernidade. Se fora deprimente o uso para fins colonizadores feito pelos europeus, as ciências sociais já se ocupavam de reabilitar o conceito e destituí-lo do seu potencial hierarquizante.¹ Tratava-se agora de assumir, de uma maneira definitiva, que “isso que os cristãos descobridores apontaram como o máximo horror e a máxima depravação, quero falar da antropofagia, não passava, entretanto, de um alto rito que trazia em si uma *Weltanschauung*, ou seja, uma concepção da vida e do mundo.” (ANDRADE 1992 [1954], p. 231).

Oswald reconhece em Montaigne, no capítulo *Les Cannibales* dos seus *Essais*, a matriz da ideia sobre a vida primitiva. Costumes como a liberdade matrimonial, a propriedade comum da terra, o gosto pelo ócio e o prazer da dança formam o retrato traçado por Montaigne de uma sociedade que aparecia como espelho crítico e superior ao mundo dos civilizados, os quais, se não praticavam a antropofagia, não detinham, por outro lado, o mesmo pudor em relação à tortura ao corpo humano vivo (NUNES 1978, p. XXX). É desse quadro de Montaigne que Oswald alegoriza sua interpretação da sociedade primitiva, “da mítica Idade de Ouro, matriarcal e sem repressão, cuja violência seria descarregada no ritual antropofágico” (*Id. Ibid.*), e encaminha a proposição da antropofagia enquanto

1 - Lucia Helena afirma já haver, no momento em que Oswald redige seus ensaios, importantes trabalhos etnológicos acerca do problema da ação canibalística dos tupi-nambás, a exemplo o de Florestan Fernandes. (HELENA 1985, p. 180)

entendimento da vida como pura “devoração opondo-se a todas as ilusões salvacionistas” (ANDRADE 1992 [1954], p. 231).

É preciso, contudo, que tenhamos uma dimensão de como se opera a entrada decisiva da antropofagia no pensamento oswaldiano e, para tanto, pode ser revelador um paralelo entre os dois conhecidos manifestos, separados por apenas quatro anos. No *Manifesto da Poesia Pau-Brasil* (1924) sobressai certa “estética do equilíbrio”, que pretende unificar elementos de uma originalidade nativa, “outrora marginalizados pelo idealismo doutoresco da *intelligentsia* nacional do século XIX, com o melhor de nossa tradição lírica, forçosamente romântica” (NUNES 1979, p. 33), ou seja, a Poesia Pau-Brasil operaria a justa inserção dos fatos significativos da vida social e cultural brasileira, recobertos e recalçados pelas camadas idealizadoras e ideológicas, no seio da civilização técnico-industrial do mundo moderno, ou, como resumiu Oswald no próprio manifesto de 1924: “a floresta e a escola”.

O argumento crítico ganha uma direção decisivamente mais agressiva no *Manifesto Antropofágico* (1928), no qual a tensão entre o primitivo e o moderno não possui o mesmo tom amalgamante e certas referências, antes positivadas, são agora niveladas junto a outras já antes criticadas: a influência dos jesuítas se soma à problemática influência da mentalidade doutoresca de Coimbra, ambos símbolos paternalistas “cuja superestrutura abriga a moral sexual da cegonha, a autoridade do senhor de escravos, o regime da grande propriedade (por oposição à propriedade coletiva indígena).” (NUNES 1979, p. 34). Como instrumento agressivo, o primitivismo da antropofagia não prometia síntese ou mesmo identidade ao processo histórico brasileiro. Menos que visando conciliar, a antropofagia invertia e era a “terapia social do mundo moderno” (ANDRADE *apud* FONSECA 1990, p. 265).

Como aparecerá mais adiante, a antropofagia não aponta para uma imobilização da história ritualizada e simbolizada em atos inaugurais, mera repetição e comemoração. Pelo contrário, está em jogo “o estatuto da própria ideia de

fundação e origem e, por consequência, de história” (AGUILAR 2010, p. 126), ou seja, por um lado, tem-se uma história ritualística e celebrativa de momentos fundadores e, por outro, a história de um presente prenhe de historicidade que, dada sua natureza de devoração, promove a constante reiniciação da história e com infinitos momentos fundacionais como fonte de vitalismo. Sobre o movimento pendular de apropriação da alteridade na antropofagia, vê-se o: “Ato que tem sua origem na hostilidade, na agressividade e na prevaricação sobre um inimigo real, a devoração torna-se, contudo, um modo – a um tempo simbólico-ritual e empírico, material – de abrir-se àquela mesma alteridade negada no ato da assimilação”. (FINAZZI-AGRÒ 2003, p. 618).

Não menos significativas são as decorrências para um dos conceitos mais decisivos do pensamento histórico, a saber, o de identidade. É preciso, antes, clarificar que o antropófago nunca é, mas que se comporta muito mais a partir de um *vir a ser* incessante, devir, potência. Então, quando Oswald afirma que “o que precisamos é nos identificar” (ANDRADE 1978b [1953], p. 153) não se trata de uma reificação da ideologia da brasilidade, chave a qual a antropofagia foi por vezes lida, perdendo assim seu ponto nevrálgico, a saber, o tema da alteridade, de um “outro” que, menos que reduzido à minha própria imagem, seja apropriado para transcrição do próprio “eu”. Essa desidentificação de si estaria assim representada nas palavras provocantes do antropólogo Eduardo Viveiros de Castro: “transformar-se, *por meio dele*, transformar-se em um *eu Outro*. (...) Não um ver-se no outro, mas ver o outro em si.” (CASTRO 2015, p. 16).

É importante que haja clareza sobre o interesse aqui de não recair na criação de uma fachada sólida de sentido, estabelecida *a posteriori*, a respeito da obra de Oswald de Andrade e, em especial, em relação aos ensaios tardios escritos pelo autor. Por certo, tal fachada sólida não interessava nem mesmo a Oswald, quase sempre atuando sobre o horizonte alegórico e intensificando formas precárias de sentido.

Interessa, sim, aos olhos da historiografia contemporânea e daquele que busca problematizar os fenômenos da historicidade, observar como a antropofagia oswaldiana se movimenta e caminha em uma relação com a história, operando na sua chamada “reabilitação do primitivo” e, por consequência, criando imagens do passado que surgem e dialogam com o presente.

Observando as teses expostas por Oswald em *A crise da filosofia messiânica* (1950) – ainda que se apoiem em incríveis “saltos” históricos e pequem por falta de rigor ou precisão empírica, nota-se que essas trazem à cena uma interessante forma de apropriação da história. Falar a despeito de tais imprecisões não significa aqui ter o intuito de “salvar” a obra do autor sob uma perspectiva historiográfica, mas apontar para uma complexa cadeia de percepção da temporalidade que envolve permanências, tensões e a inserção do devir como elemento fundamental da temporalidade, à revelia de uma definição da temporalidade particularmente moderna que encaminhou uma demarcação rígida entre passado, presente e futuro (cf. RANGEL 2015). Tal demarcação se coloca como um dos pilares da concepção moderna de distância histórica, que cobrava do historiador uma definição concreta de onde fala e sobre quando fala, criando fronteiras quase intransponíveis entre passado e presente. Oswald, em caminho oposto, procura estabelecer alguma intimidade entre certos passados e o presente. A tematização desses passados criaria um espaço privilegiado para a produção de diferença em relação às determinações existentes no presente, além de explicitar e reter o caráter de possibilidade que é ou teria sido o da história, liberando, assim, sentidos que podem ser fundamentais à crítica de um horizonte histórico sedimentado.

É imperativo, porém, reconhecer as formas escolhidas e esquadrihadas pelo autor para dar vazão às suas reflexões. Caminhando nesse sentido, talvez seja possível endereçar de forma mais justa possível as questões, evitando que se busque um todo coerente na sua obra e reconhecendo que cada um

de seus aforismos, teses e interpretações é também composto por uma dada forma que não pode ser isolada, estabelecendo uma relação de interdependência. Observemos, por exemplo, traços do seu comportamento alegórico nas “duas metáforas que explicitam o nascimento de um novo tempo artístico-social na modernidade brasileira de linhagem oswaldiana: o *pau brasil* e a *antropofagia*.” (HELENA 1985, p. 21). Por outro lado, em ensaios mais tardios como *A crise da filosofia messiânica* (1950) e *A marcha das utopias* (1953), o comportamento alegórico cede espaço ao simbólico, no qual, ao invés de metáforas, há uma intenção realista e representacionista da arte e da literatura de forma mais evidente. A obra de Oswald transita, no mínimo, entre essas duas formas que, naturalmente, não são camisas de força que limitam seu pensamento, ainda mais para uma mente tão pouco adestrada e aferrada à disciplina como a sua.

No ensaio apresentado como tese, no ano de 1950, para concurso na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo, Oswald de Andrade retoma boa parte de suas compreensões já desenvolvidas nos manifestos da década de 1920, mas agora associadas a uma longa tradição filosófica. O desafio que se apresentava a Oswald era, em algum nível, traduzir aquele conjunto de imagens desafiadoras, porém dispersas, que permeavam os manifestos modernistas com sua usual marca transgressora para uma linguagem que abarcasse a complexidade dos problemas filosóficos em jogo. É sob esse cenário que a tese intitulada *A crise da filosofia messiânica* revela o desejo de Oswald por situar suas compreensões sobre a poética antropofágica no interior de uma matriz histórico-filosófica.

A hipótese que é possível adiantar, porém, é que a antropofagia, além de certo entendimento filosófico da vida, traz implícita não só uma filosofia da história, mas uma filosofia da alteridade, de um tempo *outro* reprimido que, por sua vez, permanece em formas espectrais assombrando os consensos da modernidade. A antropofagia, ao contrário de uma leitura

que poderíamos chamar de “essencialista” ou “identitária”, não procura responder a determinadas questões de ordem temporal e histórica com a afirmação de uma singularidade absoluta ou com uma apropriação nostálgica da história, apontando, assim, para o resgate de um dado momento bem definido do passado.

O que há é o reconhecimento de determinados vetores e narrativas que se solidificaram na e através da história, tal quais os efeitos diacrônicos da colonização para a formação histórica brasileira, e que uma montagem histórica, a contrapelo, poderia oferecer uma imagem desestabilizadora, não uma imagem que vá oferecer um sentido necessário, um resgate de um passado a ser, em alguma medida, fático no presente. Está em jogo, sim, uma revitalização de uma dada experiência histórica como forma de tensionamento das condições presentes.

A operação fundamental presente em *A crise da filosofia messiânica* é a inversão de um conjunto de categorias das quais o “homem do Ocidente” teria se valido durante uma longa duração temporal. Então, se a historiografia nos fez conhecer os principais acontecimentos e legados da civilização ocidental, da Grécia ao século XX – tendo como vetor da narrativa o longo processo de institucionalização do mundo da vida, a narrativa agora se encaminharia para um olhar inverso, isto é, sobre aquilo que se perdeu ao longo dessa trajetória e se colocaria como o objeto por excelência da *Errática*, uma ciência criada objetivamente para reunir esses fragmentos dispersos na trajetória histórica. A inversão operada deslocaria de tal modo a atenção da historiografia para um determinado conjunto de fenômenos que poderiam ser chamados de latentes, isto é, em algum grau presentes nessa trajetória, mas que foram assim reprimidos e ocultados de modo a retirar da história seu conteúdo revoltoso, seu inacabamento constitutivo, para afirmar um certo caminho evolutivo a ser mantido e justificado.

Toda utopia é uma forma de protesto

Como dito, o projeto antropofágico oswaldiano só pode alcançar seu desdobramento máximo se entendido no horizonte da utopia. É a partir de uma inversão do que se sedimentou em torno do conceito de utopia que Oswald fará sua aproximação à história e sua força de transformação. Seria, portanto, correta a assertiva de que a utopia necessariamente procura escapar da história? Ou as utopias modernas, menos que escaparem do mundo real, da materialidade da história, tinham como pressuposto a crítica do que chamamos modernidade mesma? (WHITE 2007, p. 17). A partir dessa segunda questão, é possível questionar tal concepção de realismo histórico que deseja ele mesmo ser o critério do que é realista e do que não é, deixando necessariamente a utopia no terreno do fantasioso. Assim, o pensamento utópico moderno seria uma resistência ao critério histórico-realista de determinação, que fecha assim o horizonte histórico à sua própria reificação.

Existe uma compreensão difusa que associa a utopia à mera fantasia, à ilusão e à quimera. Nessa linha, a utopia seria uma projeção imaginária dissociada da realidade e incompatível com ela. Tal compreensão se distancia notoriamente daquela que marcou os primeiros passos do horizonte utópico, a saber, aquela vinculada ao filósofo inglês Thomas More, concentrando uma modalidade de discurso que tinha como valor fundamental a crítica à realidade social, pressupondo certa intimidade entre utopia e história (cf. STIELTJES 2005; RODRIGUES s/data).

Oswald de Andrade conhecia muito bem o mecanismo da utopia, entendida como um dispositivo textual, pensado desde More para comunicar um pensamento independente – e efetivar a relação entre filosofia e sociedade – sem conhecer o fim trágico de Sócrates. Era possível, assim, ao filósofo, o exercício de uma técnica particular de escrita que consiste em escrever “nas entrelinhas” ou se valendo de certa contradição intencional. Tudo que, de algum modo, ajude a evitar a degradação de um pensamento filosófico em proposição

ideológica (ABENSOUR 1990, p. 82-83). O princípio dessa técnica – a obliquidade, tão utilizada por More ou Oswald, realçava o aspecto da utopia enquanto forma. Uma forma pela qual se oferecia um espelho, de modo que, pelo jogo complexo das ilusões e do logro, poderiam surgir metamorfoses e transformações. Como uma invenção retórica – renovando a arte da persuasão – preexistia no dispositivo utópico uma dimensão ética – “um novo espaço político que, [graças à obliquidade], saberia respeitar a existência do outro (a persuasão implica este reconhecimento)”, apontando para “os limites da efetuação no tempo e a paciência que exige um querer não resignado.” (ABENSOUR 1990, p. 109).

Em essência, qual o lugar da história na utopia antropofágica? Como veremos, Oswald parte da consideração fundamental sobre a abertura da história, na qual a utopia menos que horizonte fechado e já prefigurado é mais efetivamente elemento de tensionamento e reinvenção do presente: “A utopia inaugura uma outra relação com o tempo: aquele da instituição política. (...) Revelando que o presente não é o que ele deve ser, ela invoca a legitimidade de criar.” (RAULET *apud* RODRIGUES, p. 20). A utopia não estaria assim necessariamente a serviço da revolução ou de um futuro já prefigurado, mas seria propriamente o espaço onde se trama a insurreição do desejo, abrindo “a porta para o desconhecido e para um verdadeiro futuro, quer dizer, novo, irreduzível ao presente ou às imagens idealizadas do passado.” (ABENSOUR 1990, p. 57).

É com a *Errática*, “ciência dos vestígios erráticos”, que Oswald encontra a possibilidade de abrir um flanco de indagação e provocação sobre o passado com vistas a interpelar o presente. Colocar a *Errática* em cena significaria articular um pensamento que pudesse resgatar, a partir de indícios e rastros, aquilo que fora reprimido ou vencido durante o processo histórico. Sua hipótese fundamental pressupunha que, frente a sistemas evolutivos, completos e hegemônicos, à *Errática* caberia resgatar o vestígio anacrônico e promover fissuras

no sentido único e autoritário do poder patriarcal na história (AGUILAR 2010, p. 15). A relação umbilical entre a *Errática* e um fenômeno particular, o matriarcado, trazia implícita certa compreensão do passado – ou antes, do primitivo, e daquilo que havia sido soterrado pelos escombros do progresso, como algo que atua permanentemente nas diferentes constelações históricas do presente.

É certo que sua incorporação teria como consequência a própria subversão da temporalidade da história: a utopia, em particular aquela matriarcal, colocaria em diálogo passado, presente e futuro num mesmo instante, vitalizando uma experiência da história distinta daquela sequencial e evolutiva. O resgate do matriarcado atuava, assim, tensionando as bases de um edifício temporal construído a partir do apagamento de devires e que tinha na sua autoconsciência que seria ele mesmo seu próprio fim.²

Mas o que uniu, de fato, o pensamento matriarcal e a antropofagia? Em certo sentido a operacionalização do matriarcado próximo ao que havia feito com a antropofagia, a saber, a produção de uma máquina mitológica a se opor a transcendências como Deus, Estado, pai e nação (DE CARLI 2016, p. 53). O dispositivo utópico oswaldiano articulava, assim, determinados passados pouco tematizados e explorados (a antropofagia e o matriarcado), mas que permaneciam como assombro a um dado horizonte histórico sedimentado, no caso a história patriarcal e messiânica, para improvisadamente lançá-los como potência crítica e imagem de futuro.

Uma segunda referência incontornável na associação feita por Oswald entre o matriarcado e a antropofagia fora Freud. Tanto Freud quanto Oswald “desecandeiavam a série que desde o Pai ao superego, com a internalização da autoridade daquele, e que dele sobe rumo a Deus e ao Estado, como dogma ou tabu que, nos dizeres antropófagos, faz-se impossível de devorar e instaura a sujeição do homem.” (DE CARLI 2016, p. 275). Nas últimas linhas do *Manifesto Antropófago* de 1928 já líamos sobre a postulação do matriarcado contra a realidade social vestida

2 - A retomada do matriarcado operada por Oswald, porém, advém quase que inteiramente das teses do jurista e antropólogo suíço Johann J. Bachofen (1815-1887) que Oswald conhece especialmente a partir da leitura de *Du règne de la mère au patriarcat* (1938). Para uma compreensão do diálogo entre Antropofagia e matriarcado na obra de Oswald de Andrade cf DE CARLI, Felipe Augusto Vicari. *O matriarcado no programa antropofágico: Oswald de Andrade, leitor de Bachofen. Dissertação (Mestrado em Letras) – Curso de Pós-Graduação em Literatura – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2016.*

e opressora, sem os complexos cadastrados por Freud, no caso a liberação sexual das repressões da castração patriarcal. A utopia matriarcal aparecia ainda na apropriação freudiana de Oswald como um desafio fundamental a determinados complexos que atravessaram a civilização ocidental e foram motores de conflitos no regime patriarcal.

O desafio matriarcal representa, assim, pela sua inserção no registro utópico, um desafio produtivo à estabilidade das figuras masculinas, nascidas de fatores perenes do patriarcado como um legalismo transcendente, de sublimações antagônicas e pelo recalque produtor dos complexos da civilização. O feminino e a feminilidade, mais que categorias estanques e perfeitamente historiáveis, seriam desafios produtivos e ameaças ativas contra os atavismos do “país mais atrasado do mundo” (ANDRADE 1990, p. 51). A união operada por Oswald entre a antropofagia e o patriarcado se completava, portanto, na face monstruosa que o selvagem e o feminino representavam para o mundo patriarcal. Novamente, como no *Manifesto* de 1928, era a conversão do tabu em totem.

A verossimilhança histórica, porém, não permite uma associação essencializada do patriarcado, ou mesmo da antropofagia, aos povos ameríndios ou algum outro, pejorativamente classificado como “primitivo”. Assim dizia Oswald, em 1929, sobre a ida, não o regresso, ao selvagem: “O homem natural que nós queremos pode tranquilamente ser branco, andar de casual e de avião. Como também pode ser preto e até índio. Por isso o chamamos de antropófago e não ‘tupy’.” (ANDRADE 1929, s/p).

Estabelecido que a busca pelo homem natural, pelo patriarcado e pela antropofagia, por intermédio da *Errática*, não aconteceria somente pela via do “primitivo”, e sim num horizonte mais alargado, até mesmo alegórico, era possível chegar ao ponto em que a utopia estaria potencialmente em todos os povos, mas que para a sua elucidação e colocação em primeiro plano, seria necessária, sobretudo, a tarefa errática de

um novo conceito de tempo e de história; ou antes, contorcer e tensionar o tempo da história ocidental com outras experiências então obscurecidas.

Novamente, a utopia (e a utopia matriarcal), mais que mera fantasia futurística ou apelo desvinculado de considerações concretas e históricas, partia de um diálogo estrito e efetivo com o passado e suas camadas de historicidade, prefigurando não apenas outro tempo a ser colecionado no interior de uma cadeia histórica evolutiva e ensimesmada – apenas mais uma previsão futurística do modernismo – mas um tempo outro esboçado por uma imbricada relação entre passado, presente e futuro. O “largo conceito” que se expõe a partir da antropofagia ou do matriarcado aparecem mais como potências, como imagens liberadoras de devires ou alegorias provocantes que enfrentam o passado e a temporalidade, para reinscrevê-los em uma nova ordem que não permita o fechamento da história em si mesma.

Segundo tempo: uma tradição antropófaga?

O interesse crítico de Haroldo de Campos (1929-2003) representa incisivamente a fatura de suas afinidades eletivas. Sua reflexão ensaística, nesse sentido, funciona como uma espécie de afirmação de procedimentos poéticos considerados segundo o critério de suas qualidades desestabilizadoras da redundância, do já sedimentado, daquilo que se tornou moeda poética corrente. O diapasão da inovação será mobilizado para reavaliar uma produção nacional ignorada pela inadequação aos padrões estéticos que vigoravam no momento de sua criação. Sem restringir-se à iconoclastia da vanguarda heroica, sua crítica acaba por estender-se em direção a uma reconsideração ou ida ao passado, pode-se dizer: a uma espécie de tradução da tradição (CAMPOS 2013 [1983]).

Fazendo uso do lema poundiano de leitura do passado segundo as perspectivas do presente, o repertório concretista expande-se em uma dupla direção: um olhar retrospectivo,

através do qual se avalia a formação literária nacional em seus silêncios, procurando precursores nas margens da tradição; e um olhar prospectivo, no qual se propõe uma nova constelação de criadores relevantes à contemporaneidade que comungariam das mesmas preocupações formais e esteticamente desestabilizadoras. Tendo em vista esse duplo direcionamento, delineiam-se escolhas radicais e interessadas que demonstram que a crítica, a poética e os ensaios elaborados a partir de fragmentos de historiografia literária são tecidos a contrapelo do estabelecido pela tradição.

Tal postura empenhada em erguer uma nova tradição, interessada na hipertrofia do *paideuma*, por vezes acusada de demasiadamente sectária, configura corolário central da reflexão haroldiana.

A atitude interessada e seletiva da crítica de Haroldo de Campos reflete-se na ampliação de seu arco de interesse. O trânsito estético livre, sancionado pela poética sincrônica, tem como principal consequência a formação do *paideuma*: repertório vanguardista que será exaustivamente mobilizado para sancionar a produção poética concretista e sua atividade crítica. Repertório formado por um “elenco de autores culturmorfologicamente atuantes no momento histórico”, ou seja, referência para a “evolução qualitativa da expressão poética e suas táticas” (CAMPOS 2006 [1956], p. 74). Trata-se de uma espécie de atalho ou de mapa da inventividade, ou ainda, seguindo a proposta de Pound, pode-se falar na organização do conhecimento para que as gerações vindouras possam encontrar, de maneira rápida, a parte mais viva e esteticamente relevante da produção pretérita, evitando, com isso, perder tempo com autores com pouco ou nada a dizer no âmbito da inventividade. Desse modo, cada autor ou fragmento de obra que for incorporado ao repertório concretista funciona como uma espécie de confirmação das teses ou técnicas de vanguarda, tanto em relação ao passado quanto ao presente e ao futuro. Todos contribuiriam para adensar o refrão sedicioso, cada autor anunciado serviria como espelho do outro, reconhecendo no outro o compartilhamento de

técnicas e de procedimentos, numa associação que permitisse sincronicamente validar métodos criativos e identificar precursores (TONETO 2008, p. 94).

Colocada a força desse repertório e de sua mobilização pelo concretismo, cumpre mencionar que no *plano-piloto para poesia concreta* (1958), manifesto redigido a seis mãos e no qual se afirma a proposta de um realismo solucionado em termos de linguagem sensível ou como arte geral da palavra, Oswald de Andrade ocupa posição importante como precursor.³

No *plano-piloto para poesia concreta*, Oswald de Andrade adquire um papel catalizador na formação do paideuma nacional. Movimentando-se dialogicamente numa leitura retrospectiva do passado, Haroldo de Campos tangencia a desgastada tópica nacionalista que mobilizava a crítica em busca de genealogias. Nesse cenário, o resgate crítico-poético do pensamento de Oswald de Andrade serviu tanto para evitar um populismo retórico como para não resvalar na armadilha do solipsismo poético. No entanto, o que marca a especificidade da reflexão oswaldiana para as propostas dos concretistas seria, justamente, a atualização da antropofagia. Mais especificamente, como a antropofagia permitiu outro olhar sobre a tradição literária e artística nacional e, ainda, por conseguinte, propiciou uma atualização do procedimento barroco, tornando-o válido para o experimentalismo concretista.

Por meio de uma *razão antropofágica*, desenhou-se um giro interpretativo, uma nova lente através da qual se observa a tradição nacional, permitiu-se enxergar o que havia ficado às margens dessa tradição. Reação à crítica historicista dominante, a *razão antropofágica*, segundo Raúl Antelo, instalava um fator corrosivo ao modernismo já aceito e sedimentado pela crítica nacional (ANTELO 2005, p. 150). O que significa dizer que, através da reconsideração histórico-literário de manifestações marginais ao esteticamente aceito, fosse alcançada certa autonomia cultural, uma feição particular tanto à produção artística colonial como à poética contemporânea, inclusive retomando o impulso criativo aventado pelo primitivismo.

3 - Além do autor do manifesto antropofago, foi destacada a poesia de João Cabral de Melo Neto. Em *O Geômetra Engajado* (1963), Haroldo de Campos afasta a poesia de João Cabral da Geração de 1945 e, por conseguinte, da depuração neoclássica que se segue ao experimentalismo modernista. (CAMPOS 2010b).

A leitura antropofágica da formação literária nacional, além de provocativa e irônica, tensionava uma inversão. A crítica literária estruturalista, que num primeiro momento permitiu uma autoconsciência em relação aos procedimentos de vanguarda, posteriormente seria mobilizada para construção de um paideuma nacional que fosse capaz de minar a rigidez historicista no registro da produção literária canônica. Trata-se, portanto, de um delineamento histórico que, por meio da intertextualidade, esboça novas veredas para acessar o passado. O arcabouço crítico concretista, todo o repertório cosmopolita que visava saltos qualitativos diante de uma tradição enrijecida, é mobilizado para reconsiderar a produção nacional priorizando as inovações formais. Haroldo de Campos, em seu ensaio *Da Razão Antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira* (1980), expõe o ganho adquirido pelo resgate das teses de Oswald de Andrade:

Creio que, no Brasil, com a "Antropofagia" de Oswald de Andrade, nos anos 20 (retomada depois, em termos de cosmovisão filosófico-existencial nos anos 50, na tese *A Crise da Filosofia Messiânica*), tivemos um sentido agudo dessa necessidade de pensar o nacional em relacionamento dialógico e dialético com o universal. A "Antropofagia" oswaldiana – já formulei em outro lugar – é o pensamento da devoração crítica do legado cultural universal, elaborado não a partir da perspectiva submissa e reconciliadora do "bom selvagem" (idealizado sob o modelo das virtudes europeias no Romantismo brasileiro de tipo nativista, em Gonçalves Dias e José de Alencar, por exemplo), mas segundo o ponto de vista desabusado do "mau selvagem", devorador de brancos, antropófago. Ela não envolve uma submissão (uma catequese), mas uma transculturação; melhor ainda, uma "transvaloração": uma visão crítica da história como função negativa (no sentido de Nietzsche), capaz tanto de apropriação como de expropriação, desierarquização, desconstrução. Todo passado que nos é "outro" merece ser negado. Vale dizer: merece ser comido, devorado. Com esta especificação elucidativa: o canibal era um "polemista" (do grego *pólemos* = luta, combate), mas também um "antologista": só devorava os inimigos que considerava bravos, para deles tirar proteína e tutano para o robustecimento e a renovação de suas próprias forças naturais (CAMPOS 2010b [1980], p. 234-235).

A citação mostra-se rica em desdobramentos, sobretudo por conta de sua dimensão histórico-literária. Trata-se, neste momento, de se destacar a necessidade de questionar um nacionalismo que prima pela tessitura de uma narrativa genealógica e nativista: certa tendência em desvelar traços de uma identidade pregressa em meio a uma situação colonial ou, no extremo oposto, pressupor uma arte que invariavelmente emulava uma sensibilidade europeia. A crítica, enveredando por tal caminho, direciona-se para uma submissão da historiografia literária em relação à política, ou ainda, da literatura à história, impedindo uma descrição desinteressada da produção colonial, uma apreciação estética destituída de elementos que a desabonasse de saída. Nas palavras de Afrânio Coutinho, “a história literária era mais *história* do que *literária*”, encarando a literatura ora como documento, ora como monumento (COUTINHO 1975, p.15-16). Em ambos os casos, a literatura seria mutilada em sua autonomia estética, seria sempre subsumida à história.

Haroldo de Campos, com intuito de evitar o que considerava um equívoco, propõe uma transculturação derivada da *razão antropofágica*: uma dinâmica de apropriação ou expropriação criativa do elemento exógeno, provocando verdadeira torção no paralelismo advindo da noção de que a literatura necessariamente deve acompanhar uma narrativa política, portanto, tornando-se uma espécie de apêndice cultural. Todavia, a questão não se apazigua em um maniqueísmo ocioso que oponha o elemento nacional ao estrangeiro, mas sim ao problema histórico-cultural advindo da própria experiência colonial, tornando a cultura de matriz europeia um estorvo quase que intransponível, tema incontornável para a crítica que se desenvolve em regiões periféricas. Um fardo que se constitui historicamente e que, não por acaso, faz menção à intempestividade nietzschiana diante da história, mas que, através de uma atitude de sedição antropófaga, talvez possa ser redimensionado. Valendo-se do olhar antropofágico e estendendo-o ao passado, Haroldo de Campos engendra a percepção do barroco como uma espécie de constante histórica. Aproximando-se, portanto, das teses

de Eugenio D'Ors, percebe laivos barrocos em manifestações culturais díspares, reminiscências que revelariam a hibridez e as fissuras de um passado poroso à dissonância. Vejamos as palavras de Haroldo de Campos sobre a relação entre barroco e *razão antropofágica*:

Já no Barroco se nutre uma possível "razão antropofágica", desconstrutora do logocentrismo que herdamos do Ocidente. Diferencial no universal, começou por aí a torção e a contorção de um discurso que nos pudesse desensimesmar do mesmo. É uma antitradição que passa pelos vãos da historiografia tradicional, que filtra por suas brechas, que enviesa por suas fissuras. Não se trata de uma antitradição por derivação direta, que isto seria substituir uma linearidade por outra, mas do reconhecimento de certos desenhos ou percursos marginais, ao longo do roteiro preferencial dentro da historiografia normativa (CAMPOS 2010b [1980], p. 243).

Mirar o passado não implica ratificar a tradição que se manifesta em linha contínua. A *razão antropofágica* que nutre a própria composição barroca funciona como uma constante meta-histórica, sugerindo, portanto, um tipo de assimilação corruptora dos modelos europeus e que pressupõe saltos qualitativos. Diante dessa peculiar ida ao passado por meio de uma atualização da antropofagia, Haroldo de Campos identifica certo estranhamento ou ruído de feição vanguardista no passado literário nacional, questionando os cânones e reconhecendo precursores, distanciando-se, com isso, do que considerava uma condenável percepção formativa da crítica. Concedia pouco relevo à rotinização, porém, sem excluir a dialética entre permanência e ruptura, sublinhava a alteridade como fator constitutivo da tradição:

Daí a necessidade de se pensar a *diferença*, o nacionalismo como movimento dialógico da diferença (e não como unção platônica da origem e rasoura acomodatória do mesmo): o des-caráter, ao invés do caráter; a ruptura, em lugar do traçado linear; a historiografia como gráfico sísmico da fragmentação eversiva, antes do que como homologação tautológica do

homogêneo. Uma recusa da metáfora substancialista da evolução natural, gradualista, harmoniosa. Uma nova ideia de tradição (antitradição), a operar como contravolução, como contracorrente oposta ao cânon prestigiado e glorioso (CAMPOS 2010b [1980], p. 237).

O que está em jogo, nesse momento, é a diferença como possibilidade de se acessar um código universal. O nacionalismo, tal como havia sido articulado por grande parte dos autores modernistas, espraia-se na cultura ocidental e contribui com suas particularidades para o concerto universal. Debruçar-se sobre a evolução literária nacional não envolve um esforço historiográfico qualquer, uma dança de autores ou o fomento a necrológios alternativos, mas sim um olhar dialético que define a diferença como fundadora de uma nova síntese, ou seja, “mais do que o legado de poetas, aqui se tratava de assumir, criticar e remastigar uma poética” (CAMPOS 2010b, p. 246). Com tal objetivo, Oswald de Andrade, em seu ensaio *A Arcádia e a Inconfidência* (1945), realiza interessante esforço de reconsideração do passado. Busca compreender o exato momento em que as preceptivas clássicas do arcadismo cedem espaço para a emergência de um nativismo que reveste a poesia de um tom subversivo, momento de superação da apática submissão às convenções.

Oswald identifica que “a poesia gongórica pode ser acusada de “divertimento”, de jogo culto, conceptualista ou erudito. Mas ela não pactua, em geral, com o mandato das tiranias. O poeta se evade, através dos jogos e dos brincos e não é sentinela inútil do cesarismo.” (ANDRADE 1978c [1945], p. 43). O alheamento poético, num primeiro momento, distancia o gongorismo das vanguardas, porém, imediatamente depois, por meio de uma leitura sincrônica, deixa entrever certa autonomia, pois a *imigração interior* proporciona um horizonte criativo mais alargado – como se as convenções fossem insistentemente testadas e esgarçadas pela profundidade das metáforas e pelo jogo intertextual que impregna a poética barroca. À complacência arcádica opõe-se certa liberdade

poética causada pela fuga barroca. Porém, mesmo atentando para a sincronia expressa no raciocínio oswaldiano, vale dizer que tal interpretação reproduz a tese de que a brasilidade emerge da adequação da normatividade clássica às terras americanas, surge da tensão entre a forma neoclássica e o sentimento local. No entanto, se a normatividade prevalece na expressão poética árcade, a sedição manifesta-se através do espírito cívico que move os inconfidentes mineiros, desse modo, “os poetas da Escola Mineira não rompem com os cânones da Arcádia, ocupados que estão em libertar o Brasil. A roda da velha estética continua a girar. O seu sentido de revolução tem um primado, o político.” (ANDRADE 1978c [1945], p. 51).

A leitura mais detida das reflexões oswaldianas por parte de Haroldo de Campos, assim como dos concretistas, ocupa lugar privilegiado para se compreender o papel desempenhado pelo barroco, sobretudo, no que diz respeito à recomposição de uma historiografia literária. Pois, segundo a leitura antropofágica, o barroco resguardaria certa identidade americana, uma dimensão trágica condizente com a experiência disforme que marca a expressão artística colonial. Vejamos as palavras de Oswald de Andrade sobre o lugar do barroco na marcha das utopias:

Resta uma palavra sobre o Barroco. O estilo utópico. Nasceu com a América. Com a Descoberta. Com a Utopia. Ninguém me convencerá de que no Barroco há uma descendência direta do Renascimento. Nego a Bernini o direito de se colocar com seus lençóis na herança duma plástica vinda do mundo colonial que se abria entre flores, lianas e frutos disformes. O Greco sim. É Barroco. É a alma disforme e trágica do Barroco. Da janela maravilhosa de Tomar ao César de Roma, o Barroco é o mundo novo. (ANDRADE 1978b [1953], p. 227).

O barroco como estilo utópico confunde-se com o primitivismo. Funciona não somente como futuro do passado, mas configura um espaço de experiência vanguardista e um horizonte de expectativa capaz de resguardar certo tom sedicioso ao presente. A ausência de forma e a dimensão

trágica caracterizam a expressão barroca, numa espécie de alegoria do novo mundo. Portanto, pode-se dizer que a razão antropofágica, como elemento chave desse resgate oswaldiano, indica não somente a extensão do repertório concretista ao âmbito nacional, mas, sobretudo, uma possibilidade de apropriação criativa do exógeno. Ou, ainda, implica dizer que “o lugar do antropófago imaginário não é a tribo, mas sim a biblioteca universal e ‘caótica’, plena ‘de labirínticos fichários’ e de um trabalho de organização em que o sujeito central é o leitor” (AGUILAR 2005, p. 349). Mostra-se de grande valia, dessa maneira, exemplificar retrospectivamente os elementos de ruptura estética, os movimentos conscientes de autonomia criativa, fragmentos que se opusessem ao afã de revelar o nacional. Trata-se de uma expansão interessada do paideuma, incorporando autores nacionais numa constelação de cunho cosmopolita baseada não na dicção nacional, mas na inventividade, no estranhamento que questiona os modelos cristalizados pelas convenções. Tendo tal objetivo em mira, segundo Haroldo de Campos:

O primeiro passo para a revisão em profundidade de nosso passado poético, a partir de uma perspectiva sincrônica, seria, a meu ver, uma *Antologia da Poesia Brasileira de Invenção*, onde os autores selecionados, da fase colonial ao Modernismo, o fossem por uma contribuição definida para a renovação de formas em nossa poesia, para a ampliação e a diversificação de nosso repertório de informação estética. Não importa que alguns poetas viessem a ser representados por fragmentos ou mesmo simples pedras-de-toque, que outros, dos mais assíduos frequentadores de crestomatias, fossem sem maiores cerimônias postos à margem, e que, finalmente, a tábua habitual de poetas “maiores” e “menores” recebesse o tratamento que se dá às inutilidades (CAMPOS 2010a [1969], p. 208-209).

Propõe-se uma espécie de tábua rasa ou o descarte dos juízos estéticos de traços neoclássicos que hierarquizavam os autores sob a etiqueta de “maiores” ou “menores”. Busca-se lançar luz sobre autores que antes estavam à margem de uma tradição nacional por conta de certa inadequação formal; através

de uma razão antropofágica, obtém-se uma fuga estratégica da linearidade evolutiva marcada pela normatividade dos juízos de gosto. Dessa forma, arma-se uma constelação que permite realçar a liberdade criativa ou o aprimoramento de procedimentos estéticos, tendo a poética sincrônica-diacrônica como grande catalisadora dessa tradição reinventada. A marca da continuidade é substituída pelo fragmento estético capaz de pôr em xeque a convenção, busca-se agora a exceção, o silenciado, o não assimilado pelo paladar clássico – propõe-se uma antologia sem teleologia

Em ensaio de 1963, *Da Tradução como Criação e como crítica*, Haroldo de Campos inaugura sua preocupação teórica e sistemática sobre os problemas relativos à tradução. Amparado pelas teses de Pound e Max Bense, Haroldo de Campos assevera a dimensão crítica da tradução, pois a *informação estética* seria de impossível decodificação, tomando como referência a noção de fidelidade ao texto original. Tal estorvo somente seria superado pela atividade crítico-tradutória que se opõe à pretensão de uma tradução literal, antes se visava a uma didática através da qual a tradução se configuraria em leitura atenta que nutrisse o impulso criador. Em ato contínuo, a leitura-tradução engendraria o movimento criador. Assim, para o concretismo, “tradução de textos criativos será sempre *recriação*, ou criação paralela, autônoma, porém recíproca. Quanto mais inçado de dificuldades esse texto, mais recriável, mas sedutor enquanto possibilidade aberta de recriação” (CAMPOS 2010b [1963], p. 35). Não há qualquer passividade na leitura, os textos tornam-se laboratórios criativos onde se encontram tradutores e criadores.

Não por acaso, o esboço de uma teoria da tradução é concomitante ao período em que resgata a antropofagia oswaldiana. Tal paralelismo parece revelador de certa aproximação entre a *transcrição* e a antropofagia, pois “a tradução não consiste na assimilação do outro a si mesmo, mas uma aproximação da distância, uma transposição de uma cultura estrangeira através dos expedientes da escrita

que transforma". Dessa maneira, o ato tradutório funda-se no reconhecimento da alteridade, tornando-a, inclusive, um elemento central, já que "a tradução não é cópia, mas modificação do original" (MATOS 2005, p. 139).

Ao evocar a diferença como pressuposto e consequência do ato de *transcrição*, a teoria da tradução preconizada por Haroldo de Campos afasta-se de uma visão instrumentalista da linguagem ou de qualquer ideal de pureza adâmica. Suas traduções expressam as dificuldades de transladar a dimensão poética para além do conteúdo meramente informativo, para além da simples intermediação de marcas externas ou de conteúdos semânticos. Nesse sentido, a tradução seria uma espécie de *reimaginação* que, em consonância com a antropofagia, prioriza o aspecto dialógico, podendo-se identificar no procedimento um método de recriação que extrapola a própria dimensão linguística, podendo, inclusive, explicar o valor do barroco como expressão híbrida. Utilizando-se do exemplo de Gregório de Matos, Haroldo de Campos faz referência à "miscigenação idiomática de caldeamento tropical" que marcaria a poética do baiano, sendo, por sua vez, da mesma lavra do "hibridismo que se encontra em nosso barroco plástico". Enfatiza uma nova perspectiva do ato tradutório que pode estender-se para o passado literário nacional, pois acredita "que o enfoque de GM [Gregório de Matos] ganharia nova luz se se levasse em conta a questão da dignidade estética da tradução, como categoria da criação" (CAMPOS 2010a [1969], p.209).

O que parece estar em jogo é a proposta de uma poética tradutória de viés antropofágico. Não somente a transposição textual de um idioma a outro, mas o ato criativo mobilizado em tal movimento – o fluxo da tradução-criação parece sedimentar-se no interior do repertório concretista de forma tão coesa que se torna difícil diferenciá-los. Não se trata de subsumir a atividade do tradutor ao do crítico, mas sim de realçar que a antropofagia compõe não só uma estratégia de ler a contrapelo a tradição – certa hermenêutica histórico-literária, mas também supõe que a criação se alimente de uma inesgotável intertextualidade.

Assim, a produção da diferença permite a confluência entre o crítico e o tradutor, costurando-se por meio da deglutição do outro, que significa, em última instância, “uma atitude não reverencial perante a tradição: implica expropriação, reversão, *desierarquização*” (CAMPOS 1998, p. 26). Dessa maneira, a proposta haroldiana sugere uma operação radical de *transcrição*, uma reescrita luciferina ou “pulsão dionisíaca, pois dissolve a diamantização apolínea do texto original (...)” (CAMPOS 1981, p. 181). Além disso, a transcrição do texto evoca a recriação do extratexto, implicando uma inevitável interação de horizontes de expectativa, ou seja, “a apropriação da historicidade do texto-fonte pensada como construção de uma tradição viva é um ato até certo ponto usurpatório, que se rege pelas necessidades do presente de criação” (CAMPOS 2013 [1983] p.39).

A referência à pulsão dionisíaca, que dissolve a diamantização corrompendo o acabamento original, referenda não só no âmbito vocabular as pretensões antropófagas do resgate dos procedimentos barrocos, mas também a reflexão crítica presente na técnica tradutória. A ampliação da operação tradutória configuraria uma espécie de palimpsesto que, ao ser reescrito, não apaga por completo as marcas da escrita anterior, mas que, todavia, sugere a corrupção dos originais. Susana Kampff Lages aponta para uma imagem síntese do tradutor-usurpador haroldiano-benjaminiano: “a imagem do anjo como entidade simultaneamente benéfica e maléfica, prenunciadora de uma redenção futura e testemunha das ruínas do passado” (LAGES 2007, p. 191).

O tradutor-usurpador-antropófago lida com a tensão provocada pelo desejo de reconciliação das diferenças que se manifestam geográfica e temporalmente. O não apaziguamento de tal desejo serve como estímulo para a manutenção do ato tradutório, estendendo-o inclusive ao passado. Haroldo de Campos, em seus empreendimentos tradutórios, demonstra, num primeiro momento, a preocupação em tornar o *paideuma* vanguardista mais acessível, traduzindo trechos de James Joyce,

Pound, Mallarmé e Cummings, utilizando-os como epígrafes que comprovassem certas opções estéticas; na maturidade, o tradutor aponta uma dimensão mais profunda e subversiva, pois se dedica a autores canônicos como Dante, Goethe, Homero e a Bíblia hebraica, propondo leituras desestabilizadoras de certa tradição já sedimentada (CAMPOS, 1997; RODRIGUES, 2017; TÁPIA, 2013).

Em suma, o que cumpre destacar, nesse momento, é que, insistindo na *transcrição* como produtora da diferença, Haroldo de Campos pôde não somente divulgar a constelação concretista, mas também explorar o potencial desestabilizador da antropofagia. A reconsideração do lastro literário nacional em lentes antropófagas enseja uma constelação inventiva que contraria a linearidade formativa, tensionando uma inversão cuja criação coaduna-se com a usurpação, o descarte da originalidade, tal como propugnada pelos românticos, e aponta para a existência de uma espécie de engenhosidade tropical capaz de torcer ou inverter o cânone.

Mastigações finais

É importante precisar que, face ao risco de uma leitura essencialista ou “identitária” do passado, dando a entender que se visava à recuperação de um momento específico para ser replicado no presente, tanto Oswald de Andrade quanto Haroldo de Campos dedicaram particular atenção em reconhecer o que de fato guiava suas “idas”, e não “retornos”, a questões históricas específicas. Havia, sim, o interesse em reconhecer determinados vetores e narrativas que se solidificaram na (e através da) história, tais quais os efeitos diacrônicos da colonização para a formação histórica brasileira, para, assim, operar uma montagem histórica a contrapelo e desestabilizadora do livre desenrolar de certa tradição.

Não se tratava de trazer à cena uma imagem que pudesse oferecer um sentido necessário, um resgate de um passado a ser, em alguma medida, fático no presente.

Estava em jogo, sim, uma revitalização de uma dada experiência histórica como forma de tensionamento das condições presentes. Para tanto, há que se reconhecer o papel chave desempenhado por uma interpretação bastante singular da “utopia” em suas obras: menos que horizonte a ser alcançado num tempo sempre impróprio como aquele do futuro, a utopia servia enquanto “crítica do presente” e fonte produtora de espelhos reflexivos e críticos.

O esforço de aproximação crítica de Oswald de Andrade e Haroldo de Campos, por meio da antropofagia, nos permite voltar a atenção para o significado da “operação historiográfica” efetuada por ambos. Sugere-nos uma historiografia crítica à apresentação da história a partir de pressupostos evolutivos ou cumulativos e, além disso, nos permite uma defesa não só da *apropriação* do componente vitalizado e disruptivo do passado, mas também de uma *expropriação* de uma tradição que apostava num desenrolar límpido e continuado da história, deixando pouco espaço para a convivência e superposição de épocas, autores e formas. Para expropriar essa tradição, seria fundamental adotar um novo gesto em relação ao passado: como dito, menos cumulativo e linear e mais arriscado no sentido de lançar mão de “saltos históricos”, colocando em diálogo tradições até então isoladas por uma narrativa canonizante e hierarquizada.

A perspectiva de organização alternativa de fragmentos do passado abre um caminho interessante para pensar uma “historiografia antropófaga”. Trata-se de abandonar uma pretensão de totalidade cumulativa em relação ao passado e investir nas diferenças derivadas de outros mosaicos possíveis da tradição. A *Errática* oswaldiana e o *paideuma* haroldiano sugerem uma nova perspectiva epistemológica e um novo arranjo historiográfico marcado, sobretudo, por novas possibilidades combinatórias. O desafio, digamos, “historiográfico” que fora colocado por ambos os autores, que durante sua trajetória transitaram entre a poesia, a crítica e o ensaio, versava sobre a possibilidade de novos presentes e futuros a partir

da assunção de passados marginalizados por uma narrativa corrente. A apresentação da *diferença* emerge, assim, como uma das vias para tensionar um presente marcado por forças de hegemonização da tradição. Da mesma forma, o procedimento da *inversão* de determinados valores, compreensões e imagens sedimentadas historicamente, a figura do “primitivo” e do “selvagem” na *antropofagia* oswaldiana ou “a poética barroca” na obra haroldiana, possibilitam uma determinada estética do choque capaz de desestabilizar os signos e significados correntes. Para tanto, era imprescindível manter a alteridade no seu aspecto mais ameaçador e menos domesticado, afinal, a antropofagia não pressupunha uma “assimilação” do outro (de um passado outro), mas propriamente a *transcrição* desse mesmo passado a partir dessa alteridade que não pode ser simplesmente anulada ou domesticada.

Ao fim e ao cabo, uma questão que poderia emergir é se Oswald e Haroldo não comporiam dois momentos de um mesmo movimento. Num primeiro momento, o gesto antropofágico e devorador, investindo na expropriação e destruição da tradição, denegando convenções e reivindicando o esquecimento. Posteriormente, costurando uma outra tradição composta pela convivência de distintas matrizes e linhagens históricas, fragmentos de uma nova antologia. Os dois momentos, em perspectiva, sugerem uma tradição decididamente mais complexa e formada por elementos superpostos. Para uma reflexão teórica sobre a história, fica a provocação acerca de um “historiador antropófago” particularmente atento às camadas de historicidade que se superpõem e às forças marginalizadas de um passado que, uma vez vitalizado, é capaz de trazer à tona uma discussão sobre as fronteiras entre passado, presente e futuro.

REFERÊNCIAS

ABENSOUR, Miguel. **O novo espírito utópico**. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

AGUILAR, Gonzalo. **Poesia concreta brasileira: As Vanguardas na Encruzilhada Modernista**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2005.

AGUILAR, Gonzalo. **Por una ciencia del vestigio errático**: Ensayos sobre la Antropofagia de Oswald de Andrade. Buenos Aires: Grumo, 2010.

ANDRADE, Oswald de. Uma adesão que não nos interessa. **Revista de Antropofagia**, nº10, tomo II, 12 de junho, 1929.

ANDRADE, Oswald de. A crise da filosofia messiânica. In: ANDRADE, Oswald de. **Do pau-brasil à antropofagia e às utopias**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978a. [Texto original de 1950.]

ANDRADE, Oswald de. A marcha das utopias. In: ANDRADE, Oswald de. **Do pau-brasil à antropofagia e às utopias**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978b. [Coletânea de textos publicados originalmente no *Estado de São Paulo*, em 1953.]

ANDRADE, Oswald de. A arcádia e a Inconfidência. In: ANDRADE, Oswald de. **Do pau-brasil à e às utopias**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978c. [Texto original de 1945.]

ANDRADE, Oswald de. **Osdentesdodragão (entrevistas)**. São Paulo: Globo, 1990. [Entrevistas concedidas entre 1922 e 1954]

ANDRADE, Oswald de. A reabilitação do primitivo. *In*: ANDRADE, Oswald de. **Estética e política**. São Paulo: Globo, 1992. [Texto original de 1954]

ANTELO, Raúl. A Aristocracia do Bombástico. *In*: MOTTA, Leda Tenório da (org.). **Céu acima**: para um 'tombeau' de Haroldo de Campos. São Paulo: Perspectiva; FAPESP, 2005.

AZEVEDO, Beatriz. **Antropofagia**: palimpsesto selvagem. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

CAMPOS, Haroldo de. Olho por olho a olho nu (manifesto). *In*: CAMPOS, Augusto de; PIGNATARI, Décio; CAMPOS, Haroldo de. **Teoria da poesia concreta**: textos críticos e manifestos 1950-1960. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006. [Texto original de 1956].

CAMPOS, Haroldo de. Poética sincrônica. *In*: CAMPOS, Haroldo de. **A arte no horizonte do provável**. São Paulo: Perspectiva, 2010a. [Texto original de 1969].

CAMPOS, Haroldo de. Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira. *In*: CAMPOS, Haroldo de. **Metalinguagem & outras metas**: ensaios de teoria e crítica literária. São Paulo: Perspectiva, 2010b. [Texto original de 1980].

CAMPOS, Haroldo de. O Geômetra Engajado. *In*: CAMPOS, Haroldo de. **Metalinguagem & outras metas**: ensaios de teoria e crítica literária. São Paulo: Perspectiva, 2010b. [Conferência pronunciada originalmente em 1963].

CAMPOS, Haroldo de. Da tradução como criação e como crítica. *In*: CAMPOS, Haroldo de. **Metalinguagem & outras metas**: ensaios de teoria e crítica literária. São Paulo: Perspectiva, 2010b. [Texto apresentado em 1962, publicado em 1963].

CAMPOS, Haroldo de. Tradução, Ideologia e História. *In*: TÁPIA, Marcelo; NÓBREGA, Thelma Médici (org.). **Haroldo de Campos – Transcrição**. São Paulo: Perspectiva, 2013. [Texto original de 1983].

CAMPOS, Haroldo de. Poesia e modernidade: da morte da arte à constelação. O poema pós-utópico. *In*: CAMPOS, Haroldo de. **O arco-íris branco**: ensaios de literatura e cultura. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1997 [Texto original de 1984].

CAMPOS, Haroldo de. De Babel a Pentecostes. *In*: FABBRINI, Regina e OLIVEIRA, Sergio Lopes (org.). **Interpretação** (Série Linguagem). São Paulo: Editora LOVISE, 1998.

CAMPOS, Haroldo de. **Deus e o diabo no Fausto de Goethe**. São Paulo: Perspectiva, 1981.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Prefácio. *In*: AZEVEDO, Beatriz. **Antropofagia**: palimpsesto selvagem. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

CASTRO ROCHA, João Cezar de. Uma teoria de exportação? Ou "Antropofagia como visão de mundo". *In*: CASTRO ROCHA, João Cezar de. **Antropofagia hoje?** Oswald de Andrade em cena. São Paulo: E-realizações, 2011.

COUTINHO, Afrânio. **Introdução à Literatura no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Distribuidora de Livros Escolares LTDA, 1975.

DE CARLI, Felipe Augusto Vicari. **O matriarcado no programa antropofágico**: Oswald de Andrade, leitor de Bachofen. Dissertação (Mestrado em Letras) – Curso de Pós-Graduação em Literatura – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2016.

FINAZZI-AGRÒ. A identidade devorada. Considerações sobre a antropofagia. *In*: CASTRO ROCHA, João Cezar de. **Nenhum Brasil existe**: pequena enciclopédia. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

FONSECA, Maria Augusta. **Oswald de Andrade**: biografia. São Paulo: Art Editora, 1990.

HELENA, Lucia. **Totens e tabus da modernidade brasileira**: símbolo e alegoria na obra de Oswald de Andrade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro/UFF, 1985.

LAGES, Susana Kampff. **Walter Benjamin**: tradução e melancolia. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

LIMA, Luiz. **História. Ficção. Literatura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

MATOS, Olgária. Babel e Pentecostes: Heterofilia e Hospitalidade. *In*: MOTTA, Leda Tenório da (org.). **Céu acima**: para um 'tombeau' de Haroldo de Campos. São Paulo: Perspectiva; FAPESP, 2005.

NUNES, Benedito. Antropofagia ao alcance de todos. *In*: Oswald de Andrade. **Do pau-brasil à antropofagia e às utopias**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

NUNES, Benedito. **Oswald canibal**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1979.

RANGEL, Marcelo. **Modernidade história a partir de Walter Benjamin e Derrida**. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2015.

RODRIGUES, Henrique Estrada. **A utopia no tempo, o tempo na utopia**. (mimeo).

RODRIGUES, Henrique Estrada. A utopia do mínimo que resta: o lance dos lances do velho Haroldo. **Viso**: Cadernos de estética aplicada, v. X, n. 21 (jul-dez/2017), pp. 69-90.

RUNIA, Eelco. Presence. **History and Theory**, 45, (February 2006).

STIELTJES. Claudio. **A Ironia em A Utopia de Thomas More**: ideologia e história. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

TÁPIA, Marcelo. O eco antropofágico: reflexões sobre a transcrição e a metáfora sanguíneo-canibalesca. *In*: TÁPIA, Marcelo; NÓBREGA, Thelma Médici (org.). **Haroldo de Campos – Transcrição**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

TONETO, Diana Junkes Martha. **Entre a invenção e a tradição**: história e utopia no projeto poético de Haroldo de Campos. IPOTESI (UFJF. IMPRESSO), v. 12, p. 95-105, 2008.

WHITE, Hayden. The future of utopia in history. **Historein**, v.7. 2007.

NOTA SOBRE OS AUTORES

Mauro Franco Neto

franconeto.m@hotmail.com

Doutorando em História pela UFOP

Professor de Teoria da História e Historiografia na UEMG - Carangola - Minas Gerais - Brasil

Henrique Pinheiro Costa Gaio

henriquecgaio@gmail.com

Pós-doutorado na Universidade Federal de Ouro Preto - Mariana - Minas Gerais - Brasil

ENDEREÇO DE CORRESPONDÊNCIA

Mauro Franco Neto
Universidade do Estado de Minas Gerais - Unidade Carangola
Praça dos Estudantes, 23 - Santa Emília - Carangola, MG, Brasil

FINANCIAMENTO

Parte da pesquisa apresentada contou com o financiamento da CAPES.

CONFLITO DE INTERESSE

Nenhum conflito de interesse declarado.

RECEBIDO EM: 10/JUL./2019 | APROVADO EM: 04/NOV./2019

Copyright (c)
2020 *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*. Este é um artigo distribuído em Acesso Aberto sob os termos da Licença Creative Commons Atribuição-Não Comercial-Sem Derivações 4.0 International.



Abismo – o Collège de Sociologie, Walter Benjamin, e a reaproximação entre socialismo e esoterismo na França (1935-1948)

Abyss – the Collège de Sociologie, Walter Benjamin and the rapprochement between socialism and esotericism in France (1935-1948)

Renato Amado Peixoto ^a

E-mail: renatoamadopeixoto@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0002-2342-4215> 

^a Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciências Humanas Letras e Artes, Departamento de História, Natal, RN, Brasil

RESUMO

Poucos anos antes do início da Segunda Guerra, delinear-se-ia na França a aproximação entre o socialismo e o esoterismo ocidental. Esse esforço, produzido no entorno do Collège de Sociologie como reação ao Fascismo, visava reativar ideias e esforços que podem ser rastreados desde a Revolução Francesa. A metanarrativa daí resultante, operada por vários intelectuais à volta de Georges Bataille, dentre os quais Walter Benjamin e Pierre Klossowski, procurou fixar suas origens no Valentianismo e, depois, na teologia romana. Visava-se criar uma alternativa intelectual ao marxismo por meio das ideias de Fourier, Blanqui, Sade e Nietzsche, produzindo um constructo que iria influenciar decisivamente o Pós-estruturalismo na década de 1960.

ABSTRACT

A few years before the beginning of the Second World War, the rapprochement between socialism and western esotericism would be outlined in France. This effort, produced around the Collège de Sociologie as a reaction to Fascism, aimed to reactivate ideas and efforts that can be traced back to the French Revolution. The resulting meta-narrative, constructed by various intellectuals around Georges Bataille, including Walter Benjamin and Pierre Klossowski, sought to establish its origins in Valentianism and, later, in Roman theology. The aim was to create an intellectual alternative to Marxism through the ideas of Fourier, Blanqui, Sade, and Nietzsche inventing a construct that would decisively influence Post-structuralism in the 1960s.

PALAVRAS-CHAVE

Marxismo; História da historiografia; Walter Benjamin

KEYWORDS

Marxism; History of Historiography; Walter Benjamin

*L'abisso è il risucchio di una pianura. Perché adorare un
risucchio?*
(*UMBERTO ECO, Il pendolo di Foucault*)

Segundo os editores de *Selected Writings* – projeto multivolume da Universidade de Harvard que selecionou e traduziu para o inglês os textos mais representativos da produção de Walter Benjamin –, a cooperação com os membros do Collège de Sociologie é a mais importante, porém menos compreendida relação intelectual do seu período maduro (EILAND 2002, p. 442-443). Além disso, pouco se conhece das ligações entre o Collège e uma organização para a qual servia de porta de entrada, a sociedade secreta do Acéfalo, para a qual as ideias de Benjamin eram a grande inspiração, pois a ativação da religião no enfrentamento do fascismo passava pelo esoterismo, um dos seus campos de *expertise*.

Deve-se fazer notar que os intercâmbios de Benjamin com cada um dos integrantes do Collège eram bastante diferenciados e matizados, indo desde a admiração e amizade, o caso da relação com George Bataille, à condescendência e colaboração entre um mestre e seu jovem e diligente pupilo, caso de Pierre Klossowski, até ao misto de desprezo, medo e extremo respeito intelectual, como em relação a Roger Caillois.

O propósito deste artigo é aclarar essas ligações e intercâmbios, de modo a se poder alinhar a ideia de que a aproximação entre o esoterismo ocidental e o socialismo, empolgada por Klossowski desde o Pós-Guerra e somada ao projeto pós-estruturalista na década de 1960 derivou da colaboração entre Bataille, Benjamin e Klossowski no entorno do Collège.

Nesse sentido, entendemos o 'esoterismo ocidental' enquanto um conjunto de movimentos e tradições religiosas e filosóficas que coexiste com o Cristianismo e o Judaísmo desde o Renascimento, formulando um projeto que procura

construir uma grande narrativa reunindo a filosofia à teologia e, a racionalidade à revelação, o qual emergiu como identidade no século XVIII (HANEGRRAFF 2012; 2019). E, que ideia de 'colusão' é útil para inteligir a aproximação do esoterismo com o socialismo, uma vez que tem sido utilizada pela história política e pela história da religião no esforço de compreender a transformação das crenças religiosas e a sua adaptação a determinado uso do político, perscrutando o processo de confluência e síntese de suas posições antitéticas (GRIFFIN 2008).

Certamente, isso interessa à história intelectual, uma vez que os raciocínios e parte dos conteúdos trabalhados por Bataille, Benjamin e Klossowski ficaram à margem da academia; à história do Socialismo, já que se reconhecem aqui leituras e referências muito influentes, mas que foram taxadas de utópicas, alienantes ou anacrônicas pelas narrativas produzidas a partir da Revolução Russa; e, importa ao Pós-estruturalismo, porque se apresentam insumos e tensões inexploradas, os quais permitem repensar as origens, os problemas e as direções desse movimento.

A Obra de Arte

Benjamin e Klossowski se conheceram em Paris durante o segundo semestre de 1935, num dos encontros da Contre-Attaque, a frente de intelectuais de esquerda resultante da união dos grupos surrealistas liderados por Bataille e André Breton (KLOSSOWSKI 2014a; 2014b). Essa frente visava contribuir para o abrupto desenvolvimento de uma ofensiva revolucionária e se assemelhava a outros movimentos de esquerda pelo seu caráter antidemocrático, antirreformista e antinacionalista, mas distinguindo-se desses por defender a recriação das táticas e ideias fascistas em benefício da esquerda, especialmente no que tange à criação de um *mythos* "no serviço dos interesses universais da humanidade" (SURYA 2002, p. 221).

Desde então, Bataille passaria a ser interlocutor de ambos, até se tornar, em 1940, o depositário de parte dos manuscritos de Benjamin, inclusive *Passagens*, e do seu bem mais precioso, a gravura *Angelus Novus* de Paul Klee, os escondendo na Bibliothèque Nationale (SCHOLEM 2012).

A colaboração intelectual entre Benjamin e Klossowski teve início com a entrega do texto, ainda inédito, *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica* [doravante *A Obra de Arte*], para ser vertido ao francês. No sentido de compreender essa colaboração, é interessante apontar que Klossowski já havia traduzido vários textos de Horkheimer, um intelectual muito próximo de Benjamin, e que a tradução de Klossowski seria a única versão de *A Obra de Arte* até 1955, ou seja, por mais de vinte anos.

Além disso, deve-se lembrar que a atividade de tradução atraía muitíssimo a Benjamin, e, de fato, Klossowski era um tradutor talentoso, que acabaria se distinguindo por traduzir do latim e do alemão, autores muito diversos – Suetônio, Virgílio, Giles de Rais, Tertuliano, Agostinho, Wittgeinstein, Heidegger e Nietzsche. Desse último, inclusive, acabaria se tornando um reputado especialista, sendo-lhe confiada as traduções dos *Fragmentos Póstumos* (1887-1888) e da *A Gaia Ciência* para a edição completa e definitiva da obra de Nietzsche, publicada pela editora De Gruyter.

Apesar disso (ou por conta do prazer da atividade conjunta), o esforço em torno de *A Obra de Arte* se tornaria um verdadeiro pesadelo. Segundo Klossowski, por Benjamin tanto insistir para que se discutisse cada critério de tradução e se sentisse no direito de intervir no trabalho, o produto final havia se tornado incompreensível (KLOSSOWSKI 2014b).

Mas o esforço de tradução conjunto consolidou um interesse recíproco e continuado em torno do esoterismo e da obra de Charles Fourier, no que a ideia de autoria se coloca em xeque, segundo as informações legadas por esses intelectuais, e conforme o exame de suas atividades.

Em 1937, Fourier é o tema das iniciativas de publicação encaminhadas por ambos a Adorno, um dos editores da revista *Zeitschrift für Sozialforschung*, a mesma que havia publicado *A Obra de Arte* em 1936: Klossowski prometeu o ensaio *De Sade a Fourier*, e Benjamin enviou a resenha crítica de uma antologia recém-publicada de Fourier (FOSS-HEIMLICH 2018).

Tudo isso é corroborado nas versões posteriores de *A Obra de Arte*, especialmente no que tange à aplicação da ideia de 'aura', que muito deve à Teosofia; em *Passagens*; e na elaboração das *Teses sobre a filosofia da História* [doravante *Teses*], sobretudo se for inquirido o sentido emprestado por Benjamin à figura do 'Angelus Novus', transformada no 'Anjo da História' (BENJAMIN 1991a).

Note-se, finalmente, que a revista era ligada ao Institut für Sozialforschung de Frankfurt, editada em Paris por conta da situação política na Alemanha e publicava textos em inglês, francês e alemão. Assim, Benjamin poderia ter publicado *A Obra de Arte* no idioma em que fora escrita, mas preferiu o francês, muito provavelmente visando impactar o meio intelectual local (HITE 2014).

O Collège de Sociologie

A colaboração entre Bataille e Klossowski se espalhou, da *Contre-Attaque* à criação da revista *Acéphale* e, dessa, para a fundação do Collège de Sociologie, em Paris, onde Benjamin teve uma participação discreta, já que o seu curso, previsto para 1939-1940, foi cancelado com o fim do próprio Collège na eclosão da Segunda Guerra.

Entre os ouvintes do Collège se dava a arregimentação de adeptos para uma sociedade secreta, a *Acéphale*, na qual as ideias esotéricas e políticas de Benjamin haviam se tornado um dos principais motores intelectuais.

Sabe-se que a sociedade secreta ainda existia no Pós-guerra e que eventos de grande porte como a Exposition Internationale du Surréalisme de 1947 foram utilizados para a divulgação de suas ideias. Nessa exposição havia, inclusive, um altar para celebrar o ídolo “Acéfalo”, circunstância que levou vários intelectuais – como Artaud e o próprio criador da figura do ídolo, o ilustrador Masson –, à recusa em participar da sua programação (THEVÉNIN 2016).

Segundo Falasca-Zamponi, a participação de tantos intelectuais de peso nessas organizações se devia ao fato de que, ao reavaliarem o papel das forças irracionais no contexto da democracia e do combate ao fascismo, entenderem que os instintos e as emoções, mais do que a razão, nutriam os movimentos de direita, e que esses insumos, por sua eficiência, deveriam ser recriados e ativados à esquerda. E, depois, as discussões levadas a cabo nessas organizações passaram a enfatizar as forças afetivas e sexuais, na medida em que essas lhes permitiam demonstrar as ligações complexas entre o poder e o sagrado e também serviam para impelir à participação mais intensa dos indivíduos na vida. Buscando uma síntese acadêmica dessas ideias, esses intelectuais procuraram reativar autores pouco divulgados à época, como Fourier e Sade, para aprontar uma leitura libertária de Nietzsche, por acreditar que o seu pensamento havia sido capturado pelo Nazismo e que seria necessário trazê-lo para o campo da esquerda. Essa radicalização seria expressa na sociedade secreta do Acéfalo, porque as afinidades eletivas baseadas na vontade comum foram testadas continuamente, providenciando um conjunto de experiências de atração e repulsa, as quais foram capazes de transformar um grupo composto por individualidades muito fortes numa comunidade organicamente ligada, estabelecida e duradoura (FALASCA-ZAMPONI 2006).

Já no texto “La Conjuración Sacrée”, que abria a primeira revista *Acéphale*, se declarava à guisa de manifesto: “SOMOS FERROZMENTE RELIGIOSOS [grifo do autor]” (BATAILLE

2013, p. 1), e isto seria enfatizado na imagem do “Acéfalo”, repetida em todas as capas da *Acéphale*, e em várias ilustrações internas.

Acéfalo era a figura de uma divindade sem cabeça que, adotando a posição cruciforme, empunhava um punhal na mão esquerda e o seu coração, incandescente, na outra, ensaiando o autossacrifício pela extração do órgão vital. Era, sobretudo, um símbolo de protesto contra o “fascismo monoencefálico” e a democracia, dialogando com a religião dos antigos astecas, o cristianismo e o *dionisismo* – explicaria Masson, cinquenta anos depois (THEVÉNIN 2016).

A ideia de elevação pelo autossacrifício era proporcionada pela metáfora da “extração dos órgãos”, comum a surrealistas como Artaud e Bataille, e, apresentada na figura do ídolo pela amputação dos seus mamilos, em cortes no formato de estrela, proporcionando a relação entre as ideias do cosmos e da revolução socialista.

Já os intestinos à mostra denotavam o “eterno labirinto” – expressão de variadas implicações tanto em relação ao esoterismo quanto ao pensamento de Nietzsche. O sexo, por sua vez, fora trocado por um crânio, e onde deveria figurar a mandíbula ficava o ânus divino à mostra, deslocado para a frente do corpo (THEVÉNIN 2016).

Desde 1936 até 1939, cinco números da revista *Acéphale* foram elaborados e todos visaram aprontar uma leitura libertária de Nietzsche, começando por apartá-lo da leitura nazista para aproximá-lo de Sade (n. 1, jun. 36). Passou-se ao tema da morte de Deus, interpretado na direção da possibilidade de recriação teológica (n. 2, jan. 37) e, à afirmação litúrgica do *dionisismo* (n. 3 e 4 jul. 37). Por fim, chegou-se à sacralização de um *corpus* ideal da obra de Nietzsche, os “estados valetudinários”, o período final de vida do filósofo, quando a sífilis lhe teria permitido se acercar da destruição de sua individualidade (n. 5, jun. 39).

Jeremy Biles aponta que as relações constituídas pelos articulistas da *Acéphale*, estavam muito longe de ser uma recuperação ou atualização do pensamento de Nietzsche, mas antes, deveriam ser compreendidas como uma má interpretação intencional visando afastá-lo da leitura nazista e existencialista para produzir um novo Nietzsche, à esquerda. Por conta disso, os articulistas da *Acéphale* teriam preferido contrapor “a inevitável decadência e morbidez de Nietzsche” à sua vitalidade, e salientar “a recusa patológica de Nietzsche em abraçar a decomposição”, elevando a valor de discurso os excrementos, a putrefação e a morte (BILES 2007, p. 52-53).

Os estados valetudinários, efetivamente, seriam o objeto de *expertise* de Klossowski nas três décadas seguintes e isso resultaria na publicação, em 1969, de *Nietzsche e o Círculo Vicioso* – texto muito valorizado por vários pós-estruturalistas –, e em 1970, na publicação das obras seminais *A Moeda Viva* e *Sade e Fourier* (provavelmente o texto que fora prometido a Adorno em 1936).

Essas ideias levaram ao estabelecimento do Collège e à organização de cursos, palestras e reuniões de estudo em dois anos letivos, 1937-1938 e 1938-1939, ocasionando o desenvolvimento de discussões que iam desde a política, o sagrado, a sociologia e o militarismo até o erotismo, a pornografia e a necrofilia. Relembre-se que parte das leituras agendadas para o período de 1939-1940 ficaria a cargo de Benjamim, não fosse a Segunda Guerra Mundial (HOLLIER 1988).

Se, por um lado, o embate de ideias e a perseguição política na Europa do final da década de 1930 tornaram factível o desenvolvimento das ligações simbólicas, entrevistas na figura do Acéfalo, e serviram de insumo à produção de cinco números da *Acéphale* e à organização do Collège; por outro, o debate e a escrita desses conteúdos, por sua densidade e envolvimento desencadearam a ideia de organizar uma sociedade secreta, franqueada apenas a alguns integrantes do Collège (FALASCA-ZAMPONI 2006). Finalmente, em prol dessa sociedade secreta

foram elaboradas meditações, práticas iniciáticas e cerimônias, estas últimas praticadas na floresta de Saint-Germain e na cidade de Paris.

Por conta de sua natureza, a sociedade secreta conseguiria sobreviver à ocupação da França pelos nazistas e inspiraria a exposição surrealista de 1947, para a qual os seus adeptos produziram o volume *Da Costa encyclopédique*. Mas, paradoxalmente, o esoterismo já estava por demais associado ao Fascismo para que se produzisse o efeito esperado: o sinal disso é que Adorno já fazia então circular as opiniões que acabariam sendo publicadas em 1950, com o título de *Teses contra o ocultismo* (KUCZYNSKA 2014), em que se condenaria apologeticamente o esoterismo e estigmatizaria a sua pertinência ao meio intelectual: “O pecado cardeal do ocultismo é a contaminação do espírito e da existência, a última tornando-se, ela mesma, o atributo do espírito” (ADORNO 1978, p. 244).

Contudo, para seguimento de nosso argumento, é importante colocar que as *Teses contra o ocultismo* estavam em contraponto à boa parte do raciocínio desenvolvido por Benjamin e das digressões de Klossowski pós-Segunda Guerra.

Agesilaus Santander

Por conta de ser difícil desvincular Bataille de Benjamin, esses de Klossowski e todos esses da produção do Collège, nosso artigo busca centrar-se na análise da colaboração intelectual entre Benjamin e Klossowski e seu desenvolvimento, recortada no período que vai de 1935 até 1940, mesmo porque esse raciocínio ficou apontado em correspondência do próprio Klossowski, escrita logo após a jornada de maio de 1968 em Paris (2014a).

Nesse sentido, é interessante perceber que as *Teses* estavam ligadas às questões anteriores, na medida em que replica não apenas a intenção da sociedade secreta em ligar

o esoterismo ao socialismo, mas também a preocupação de fundar uma teologia e sua origem.

Além disso, Klossowski empolgaria a tarefa de “escovar a história a contrapelo” do ponto de vista consolidado na colaboração, ou seja, o vitorioso destinado a ser escovado era o Cristianismo, para que se pudesse recuperar dos escritos dos apologistas a teologia antiga: “poucos suspeitaram como foi triste ressuscitar Cartago” (BENJAMIN 2006b, p. 391).

Deve-se notar que essa leitura já era insinuada por Jules Michelet desde, pelo menos, a obra *A Feiticeira*, de 1862, a qual teve grande repercussão na França, sendo discutida nos grupos de Breton, Bataille e no circuito do Acéfalo (BAUDUIN 2014), por conta de apresentar a feitiçaria e a magia como movimentos revolucionários contra a opressão da Igreja Católica e a autoridade monárquica. Em relação ao nosso argumento, cabe assinalar que Michelet não apontava em *A Feiticeira* apenas a visão prometeica do *luciferianismo* – “Se Satanás tiver feito isto, há que se render homenagem a ele, reconhecer que ele pode muito bem ser um dos aspectos de Deus!” (MICHELET 1862, p. 453) –, mas também as vantagens competitivas do Cristianismo decorrentes do enfraquecimento do “culto antigo” pela ação dos governantes, ideia que influenciou a escrita das *Teses* e de várias observações nos convolutos de *Passagens*.

Deve-se aqui frisar que os principais textos de Benjamin ficaram sob a guarda de Bataille – escolha que por si já diz muito da relação entre esses dois intelectuais, e que Benjamin tinha plena consciência de fazer uma explosiva mistura de esoterismo e materialismo histórico nas *Teses*. Exemplo disso é que deixaria de mencioná-la na correspondência que mantinha com Adorno e, numa carta endereçada à esposa desse, disse que as *Teses* deveriam ficar guardadas durante vinte anos, porquanto achava que seriam “entusiasticamente mal compreendidas” (EILAND 2002, p. 441).

Desse modo, em busca de elucidar a percepção de Benjamin, buscaremos trabalhar por meio de três artigos seminais para o

exame da sua produção no período de exílio: “Walter Benjamin and his Angel”, de Gershom Scholem; “Historical Materialism or political messianismo”; e “Dialectics at a Standstill”, de Rolf Tiedemann.

Walter Benjamin and his Angel

No que tange à “Walter Benjamin and his Angel”, cabe salientar que Benjamin dialogou com textos de Scholem e insinuou a sua remissão ao esoterismo em pontos cruciais das *Teses*; que Scholem foi seu amigo e confidente; e que, às vésperas de sua primeira tentativa de suicídio, Benjamin legou por testamento o seu bem mais precioso, a gravura *Angelus Novus*, a Scholem (SCHOLEM 2012).

Um dos lineamentos interpretativos do artigo é que a relação entre esoterismo e marxismo feita por Benjamin deve ser recuada a 1913, pois, a despeito de todos os contrastes, existiriam poucas diferenças de tom as *Teses* e textos nos quais o erotismo prevalece, como *A Metafísica da Juventude*.

Avançando, deve-se observar que esse erotismo é próximo daquilo que Klossowski e Benjamin identificariam nas ideias de Fourier e Sade enquanto “o jogo livre das paixões”, mas que as posições de Bataille, juntando erotismo, transgressão e crueldade teriam influenciado o deslocamento da quase pueril *A Metafísica da Juventude* para o composto radical de política e esoterismo do período das *Teses*. Contudo, é interessante notar que Benjamin aproveita a estrutura do texto de 1913 na feitura das *Teses*: compare-se, por exemplo, a parte VIII da primeira seção de *A Metafísica da Juventude* com a parte IX das *Teses* – em ambos os textos Benjamin situa o objeto literário em relação às marcas da temporalidade e constitui a ideia de uma *tradição* estagnada, a ser superada pela chegada desejável e inevitável do futuro (BENJAMIN 1991a; 1999).

Também não existiria um sentido inequívoco de desenvolvimento na produção de Benjamin, mas uma produção

errática, e que as digressões esotéricas eram paralelas e/ou adicionais aos demais textos, e, estes só podem ser entendidos no enfrentamento dessa complexidade.

O problema é que esse lineamento foi elidido das análises da produção de Benjamin, uma vez que, à exceção de Scholem (onde mais se insinua que se apresenta o esoterismo de Benjamin), os analistas preferem o termo 'misticismo judaico', mais asséptico e palatável, posto que se questionariam os termos da construção e circulação de sua identidade no Pós-Guerra, concentrado em torno do marxismo. Por conseguinte, apresentar o esoterismo e a identidade esotérica como fios condutores da análise da produção de Benjamin é uma novidade que se oferece aos analistas.

Conforme sugere Scholem pode-se verificar tal problema no desdobramento do 'Angelus Novus' naquilo que Benjamin identificaria como o 'Anjo da História' nas *Teses*, a partir das referências místicas retiradas de um poema do próprio Scholem, chamado "Saudações do Angelus".

A análise de Scholem procura enfatizar que toda digressão das *Teses* se desenvolve a partir da gravura de Klee (que desde 1921 era objeto de meditação para Benjamin), isto é, aquilo que ele entendia estar representado na gravura. Por representação não se deveria compreender a apresentação de algo, mas o que Benjamin vinha se esforçando para resgatar do esoterismo desde janeiro de 1933 em "Doutrina do Similar", já que "a penetração no domínio do 'Similar' [seria] de fundamental valor para a iluminação de setores maiores do Saber oculto" (BENJAMIN 1991b, p. 204).

Segundo Scholem, essa compreensão foi antecipada no texto semibiográfico "Agesilaus Santander", escrito em agosto do mesmo ano, onde Benjamin relacionou a mística e os costumes judaicos para revelar que Agesilaus Santander era o nome secreto que lhe fora legado ao nascimento, e que esse emprestaria diferentes significados à sua existência à medida que prosseguisse no seu trajeto de vida. Experto na cultura

e religião judaica, Scholem aponta que a referência ao nome secreto apenas emoldurava o conhecimento esotérico, uma vez que isso não dizia respeito ao costume de que no ritual da *brit milá* todo homem judeu recebe um nome hebraico a ser usado nos documentos religiosos e nas sinagogas. A partir de sua convivência com Benjamin, e conhecendo a sua paixão por anagramas, Scholem afirmou que Agesilaus Santander, selado com o 'i' supérfluo, [era] um anagrama de "O Anjo Satã" (Der Angelus Satanas)" (SCHOLEM 2012, p. 216).

Comparando as duas versões de "Agesilaus Santander", Scholem demonstra que Benjamin correlacionou cabala, astrologia e misticismo judaico para apresentar a similaridade entre si próprio àquilo que acreditava estar representado na gravura de Klee, de modo a poder tecer uma apreciação teológico-política da história, assumindo a posição gnóstica a respeito do *luciferianismo*, muito próxima daquilo proposto no entorno do Collège. E, em "Agesilaus Santander", alguns dos elementos trabalhados nas *Teses* já estavam aprontados, tais como: "Ele não espera nada de novo do futuro, exceto a visão da pessoa para a qual ele mantém a sua face virada" (BENJAMIN 1999, p. 713). Inclusive, Scholem reconhece por essa passagem que a sentença de Karl Kraus, "A Origem é o fim", citação da parte XIV das *Teses*, já fora o objeto de um ensaio escrito por Benjamin em 1931, onde também encadeava a questão da produção teológica àquilo que então nomeava de 'Angelus Novus':

Nem a pureza nem o sacrifício dominam o demônio; mas quando origem e destruição vierem juntos, seu reino terá fim. Como uma criatura originada da criança e do canibal, seu conquistador estará ante ele: não um novo homem – um monstro, um novo anjo. [...] Angelus – este é o mensageiro nas velhas gravuras (BENJAMIN 1999, p. 457).

Assim, Scholem reconhece a apreensão de Benjamin diante de uma época conturbada e seus perigos, apontando que isso o levou à compreensão de que o materialismo histórico nada

mais era do que uma marionete do jogo histórico, o qual só poderia vencer tomando a seu serviço a maestria oculta da *teologia*, que devia ser redescoberta e reavivada (SCHOLEM 2012).

Pode-se acrescentar que a compreensão do nome Agesilaus Santander como um anagrama e a relação disso com o esoterismo é diretamente apontada pelo próprio Benjamin noutro texto do mesmo verão de 1933 – “Antíteses a respeito da Palavra e Nome”, que versa sobre a natureza mágica das palavras e dos nomes e da comunicação das matérias na comunidade mágica (BENJAMIN 1999).

Se a ideia da produção teológica já precedia a ligação de Benjamin com o Collège, as *Teses* também dão continuidade ao diálogo poético, intratextual e esotérico com Scholem, iniciado em 1923 e encaminhado em outubro de 1933, logo depois da composição de “Agesilaus Santander”.

Nesse caso, entendemos que houve um retorno dinamizado pela parceria com Klossowski, e que à diferença do diálogo anterior, sobressaía a ideia da redescoberta e do avivamento do esoterismo, dependente da invenção de sua origem. Nesse sentido, a 5ª quadra de “Saudações do Angelus”, tomada como mote para a parte IX das *Teses* por Benjamin, tem por objetivo reapresentar, ao próprio Scholem, a 6ª e a 7ª quadras do poema:

Meu Olho é todo Negro e cheio
Minha Vista nunca está vazia
eu sei o que devo anunciar
e muitas outras coisas também.

Eu sou uma Coisa não simbólica
significo o que sou
você usou à toa o Anel Mágico [Zauberring]
eu não tenho sentido (SCHOLEM 2017).

A 6ª quadra faz alusão à reapresentação do 'Angelus Novus', frisando a missão de se ter que inventar uma origem da colusão com o socialismo, e se poderia dizer, literalmente, de um início teologicamente construído, pois na 7ª quadra se faz referência ao instrumental da "Doutrina do Similar", já transformado no contato com os conteúdos disponibilizados pelo Collège e incrementados na parceria com Klossowski. Observe-se que Anel Mágico, no 3º verso é uma referência ao livro *Der Zauberring*, escrito por Fouqué e publicado no ano de 1825, em que o tema do duplo é recorrente e o Anel Mágico é apresentado como um objeto cuja compreensão deve ser remetida à tarefa de desenvolvimento do conhecimento esotérico.

Historical Materialism or political messianismo

Já no artigo "Historical Materialism or political messianismo", Tiedemann (1989) coloca um lineamento interpretativo que é interessante para a continuação de nosso raciocínio. Para esse autor, o caráter das *Teses* era pertinente ao materialismo dialético. Ainda que Benjamin colocasse os seus leitores diante de conceitos explicitamente teológicos, como Redenção, Messias, Anticristo, Dia do Julgamento, Verdadeiros Crentes, esses deveriam ser entendidos como imagens, analogias e parábolas. Afinal, esses conceitos faziam parte da terminologia e dos conteúdos com os quais Benjamin trabalhava e a partir dos quais fazia o exame do materialismo histórico à luz das condições de seus dias, aprontando críticas tanto à socialdemocracia quanto ao stalinismo. E que, a despeito de possuir uma erudição e curiosidade muito amplas, Benjamin tivera pouquíssimo interesse em se aproximar dos textos de Marx, completando a leitura de apenas dois textos: *As Lutas de Classe em França*, no ano de 1928, e *O 18 Brumário*, em 1938.

Assim, à falta de maior aproximação com o *corpus* do materialismo dialético e desiludido com os rumos do socialismo real, especialmente com o Pacto Nazi-Soviético, Benjamin teria suprido essa lacuna através de uma reflexão

própria, dialogando mais especificamente com o *18 Brumário* e recorrendo a autores com os quais teria maior familiaridade. E, se acontecera o afastamento do conceito de história de Marx em direção a palavras de ordem e temas mais próximos ao socialismo utópico, blanquismo e anarquismo, isso decorreria do caráter fragmentário das *Teses*, uma vez que esse texto era dependente das considerações de outro projeto inacabado – *Passagens*.

Assim, seria necessário esclarecer o que Benjamin discernia por “teologia” nas *Teses* e os termos daí derivados do “materialismo histórico” como “oprimido”, dada a excentricidade dos seus referenciais em relação aos cânones acadêmicos. Conforme Tiedemann, Benjamin apontou que a tarefa da história não era apenas dar aos oprimidos o acesso à tradição, mas também criá-la. E pode-se notar que a citação que serve de mote à parte XIV das *Teses* remetia justamente à questão da origem – “A Origem é o fim” e, conforme Scholem colocou, Benjamin ligava diretamente essa reflexão à representação do seu ‘Angelus Novus’.

Mas, o argumento da parte XIV é endereçado diretamente a Marx, pensando o *18 Brumário* em direção à fabricação de uma origem em prol dos oprimidos – à Roma de Robespierre. Ali Benjamin colocou as implicações práticas da produção de uma origem do político por meio da sua ideia do *Jetztzeit*, ligando essa produção às possibilidades de uma origem teológica e juntando as questões colocadas em “Doutrina do Similar” à concepção da temporalidade descontínua.

Logo, a produção teológica não era apenas uma questão de método, mas também uma questão de produção das origens do religioso que interessava ao uso do político, já que Benjamin parece ter reparado na junção feita por Marx no *18 Brumário*, e, especialmente as relações encetadas a partir da frase bíblica “Deixe que os mortos enterrem seus mortos”.

E, pelo termo ‘Jetztzeit’ Benjamin problematizaria a representação engendrada naquilo que se poderia definir como

um aparecimento simultâneo, por conseguinte, desvinculado de uma relação de substituição do objeto e apresentado às condições de um jogo histórico amplo.

Avançando a partir do raciocínio de Tiedemann, acredito que a teologia de Benjamin não fica apenas circunscrita ao metafórico – imagens, analogias e parábolas –, mas reverbera uma parte legítima do pensamento de Benjamin e, tão importante quanto as demais, o esoterismo, e se conjuga ao seu afastamento do materialismo dialético no período do Collège.

Essas digressões juntam a gnose, movimentos heréticos cristãos e judaicos (como os adamitas e os sabatianos) e o misticismo judaico, às contribuições contemporâneas de Éliphas Levi e da Teosofia e, todos esses, às ideias de socialistas franceses que prestavam atenção ao esoterismo, como Fourier e Blanqui. Por exemplo, Benjamin associava as questões da emancipação moral e do amor livre, que lhe interessavam intensamente, com a “glossolalia” e a “linguagem angélica”, ou “linguagem divina”, que atribuía ao período adâmico, no que, com certeza, foi ajudado por Klossowski, mesmo porque isso se constituiria numa de suas linhas de trabalho no Pós-guerra.

Por conseguinte, estaríamos diante de uma colusão do esoterismo com o socialismo, mas, em que medida a inserção de Benjamin no Collège nos permite discerni-la?

Passagens

Numa correspondência de 1952, um dos poucos escritos relativos à sociedade secreta ou a seus integrantes, que veio à luz, Klossowski lembraria que havia conhecido Benjamin antes de ter se juntado a Bataille na revista *Acéphale*, e que Benjamin os seguiria ao *Collège* e à sociedade secreta do Acéfalo, embora divergisse deles em praticamente tudo. Mas, no campo religioso eles convergiam: segundo Klossowski, ambos escutavam Benjamin com paixão, posto que possuía

“um conhecimento prodigioso de todas as correntes esotéricas”, além do que “as mais remotas e secretas doutrinas pareciam, através dele, tornar-se um esoterismo artesanal que poderia descortinar para nós, a qualquer momento, os mistérios arcanos” (KLOSSOWSKI 2014a, p. 1).

Discordando do rótulo de teórico marxista pespegado a Benjamin, Klossowski (2014a) apontava que a sua “poderosa originalidade” o distinguia como um dos grandes pensadores contemporâneos, ainda que desconhecido à época e, ao contrário de suas próprias ideias acerca do Cristianismo, o equiparava ao profeta Isaías:

Existia nesse marxista, ou melhor, crítico extremado, um visionário cujas imagens eram tão ricas quanto às de Isaías. Ele vivia dividido entre os problemas que só a necessidade histórica poderia resolver e as imagens de um mundo oculto que sempre se impuseram a ele como a única solução. Mas isto era o que ele considerava ser a mais perigosa tentação (KLOSSOWSKI 2014a, p. 1).

Afirma ainda que, imerso nesse dilema insolúvel, Benjamin ansiava “pela liberação total, com a vinda do *jogo livre das paixões* no sentido de Fourier”, aproveitando para frisar: “por quem ele tinha uma admiração sem limites” (KLOSSOWSKI 2014a, p. 1).

Ora, a correspondência de 1952, além de apontar a existência de várias divergências e de diferentes envolvimento entre Bataille, Benjamin e Klossowski no entorno do *Collège*, também deixa claro que o interesse pelo pensamento de Fourier e o esoterismo guiaram boa parte da colaboração entre os três intelectuais. E Fourier era, então, tomado não apenas como um dos iniciadores do socialismo, mas como alguém que o conjugara com o esoterismo, inclusive, tornando essa conjunção operativa nos falanstérios.

Provavelmente, Benjamin mais influenciou que participou das atividades do *Collège* e, inclusive, parte das suas restrições

a essa participação derivava do difícil relacionamento com Caillois, um de seus líderes. Se as trocas intelectuais e a amizade norteavam as relações com Bataille e Klossowski, ainda que esse último fosse considerado por Benjamin mais como um discípulo, Caillois era enxergado num estranho misto de respeito, inveja, medo e desprezo, sobretudo a partir de 1938, quando a relação entre eles se intensificou.

Por um lado, Caillois é repetidamente citado em *Passagens*, como referência e guia para a investigação, além do que, Benjamin nutria grande interesse pelas suas palestras no *Collège* a respeito da violência e das drogas, provavelmente porque essas somavam-se às suas próprias experiências visando restaurar a teologia por meio dos sonhos (TIEDEMANN 2002; KLOSSOWSKI 2014a).

Por outro lado, numa das cartas endereçadas a Horkheimer, Benjamin reclama da crueldade patológica de Caillois e o descreve como repulsivo, por conta de julgar que as suas tendências se aproximavam às de Goebbels, o Chefe da polícia nazista. Essa apreciação levaria Benjamin a criticar vários dos escritos de Caillois, e alguns desses textos, sabe-se hoje, eram destinados ao consumo do *Collège*, como *O Vento do inverno* de 1937 (BENJAMIN 2006b).

As críticas a Caillois foram também desenvolvidas na correspondência com Horkheimer e em alguns artigos, mas os complexos sentimentos que simultaneamente os ligavam e separavam – compreensível apenas se considerada a questão do esoterismo –, impediram Benjamin de assumir as suas diferenças em público, preferindo mesmo escondê-las sob pseudônimo, conforme seu gosto, anagramas – como foi o caso de “J. E. Mabbin” na crítica ao texto *Aridez* (BENJAMIN 2006b).

Dialectics at a Standstill

Finalmente, no artigo “Dialectics at a Standstill”, Tiedemann (editor da publicação-base de *Passagens*, o volume VII da *Gesammelte Schriften* de Benjamin), busca demonstrar que *A Obra de Arte*, as *Teses* e *Passagens* estariam intimamente ligadas do ponto de vista epistemológico e metodológico, opinião também esposada por Adorno. Aponta, ainda, que teologia e comunismo convergiam no pensamento de Benjamin desde 1929, e que esse havia interrompido o trabalho em *Passagens* exatamente por causa dos problemas de representação que se atravessavam à frente de sua aproximação com o materialismo histórico (TIEDEMANN 2002).

Tiedemann também realça o caráter fragmentário e provisório de *Passagens*, mostrando que apenas três textos deveriam ser considerados acabados: “O anel de Saturno ou Sobre a construção em ferro”, escrito em 1929; e as duas versões de “Paris, a Capital do Século XIX” [doravante *Paris*], a de 1935, e a 1939. Depois, ressalta que *Paris* fora escrito para ser apresentado ao Institute of Social Research com a intenção de integrar *Passagens* como projeto de pesquisa dessa instituição.

Pode-se acrescentar à digressão de Tiedemann outra inferência, a qual ajuda a resolver o problema da pesquisa de *Passagens*, uma vez que a maioria das anotações de Benjamin não foi datada e ficaram prejudicadas pela disposição feita por assunto: as duas versões de *Paris* funcionam como mapas e roteiros de *Passagens*, na medida em que muitas das anotações estão relacionadas ao desenvolvimento da colaboração entre Benjamin e Klossowski.

O interessante, para os fins de entender o raciocínio a ser desenvolvido, é que: a) existem duas versões do mesmo texto; b) ambas foram trabalhadas no período das parcerias no Collège; c) as duas versões foram escritas nos limites de seu recorte cronológico, ou seja, ao início e ao fim da colaboração;

e, d) cada uma dessas versões coincide com a feitura de outros dois textos já trazidos para nosso exame, respectivamente, “Agesilaus Santander” e as *Teses*.

Embora semelhantes do ponto de vista estrutural ou narrativo, as duas versões de *Paris* encerram diferenças marcantes em suas proposições teóricas e metodológicas, na organização dos conteúdos e nas referências políticas.

Paris, capital do século XIX

Se a figura do anjo emergia repentinamente em “Agesilaus Santander” como a interpretação luciferiana da revolta a partir dos insumos esotéricos, na versão de 1935 a questão do materialismo já começava a ser compreendida nos termos de mercadoria, enquanto valor cultural e fantasmagoria – “uma imagem enganosa, produzida para deslumbrar, que é em si mesmo uma mercadoria, no qual os valores de troca ou as formas de troca escondiam o seu valor de uso” (TIEDEMANN 2002, p. 938).

Por conseguinte, não seria por acaso que, em lugar de Marx, Benjamin começaria a se fixar nos escritos de autores de esquerda que tivessem juntado a atuação revolucionária, o esoterismo e a ultrapassagem moral – casos de Fourier e Baudelaire –, permitindo iniciar a constituição daquilo que passaria mais tarde a ser definido como “materialismo hedonístico” e, no caso da linha de trabalho de Klossowski, na “pornologia superior”, conforme a avaliação de Deleuze em 1969.

Contudo, a versão de 1939 inicia com a comparação entre a História e Janus, o deus bifronte dos romanos, utilizando a seguinte citação: “olhe para o passado ou o presente, ele vê as mesmas coisas”. A partir dela Benjamin remete a compreensão de *Passagens* “a uma ilusão expressa por Schopenhauer, na fórmula de que para capturar a essência da história é suficiente comparar Heródoto e os jornais matutinos”

(BENJAMIN 1991c, p. 62). No seguimento, indica que essa é a expressão da sensação de vertigem característica do século XIX – “o ponto de vista que concebe o curso do mundo de uma série ilimitada de fatos congelados sob a forma de coisas”, a “História das Civilizações” (BENJAMIN 1991c, p. 62).

Essa apresentação confunde os especialistas, na medida em que tal fórmula até hoje não fora encontrada nos escritos de Schopenhauer (BENJAMIN 2002), o inventor das ideias de “fantasmagoria”, do “eterno retorno do mesmo” e, como nota Tiedemann, “o único filósofo idealista que não havia tornado o progresso a assinatura do processo histórico como um todo”, ultrapassando, inclusive a Marx, como referência para Benjamin (TIEDEMANN 2002). E, acrescentamos, Schopenhauer foi aquele que em *Parerga e Paralipomena* dissertou sobre problemas que tocavam diretamente a Benjamin: os espectros e a magia, o fenômeno do *Wahrträumen* [o sonhar verdadeiro] e o *Doppelgänger* [o duplo].

Se, na versão de 1935, o falanstério de Fourier”, a engrenagem formada “na intrincada colaboração das *paixões mecânicas* com as *paixões cabalistas*” e “projetado para restaurar os seres humanos às relações em que a moralidade se tornava supérflua” era o elemento mais importante na colusão do esoterismo com o marxismo, na versão de 1939 cederia parte de sua glória para Louis Blanqui e Baudelaire (BENJAMIN 2002, p. 5).

A versão de 1939 se desenvolve a partir da fantasmagoria da civilização, para concluir na proposição mediatizada pelo Collège: o eterno retorno de Nietzsche, em que o argumento central é facilitado pela referência às figuras e obras de Blanqui e Baudelaire (BENJAMIN 2002).

O fato é que, no decurso da colaboração no Collège, Benjamin se convencera da frivolidade das teses de Fourier frente à descoberta do livro de Blanqui *A Eternidade pelos astros* e à comparação do Falanstério com os experimentos descritos por Sade em *Os 120 dias de Sodoma*

(BENJAMIN 2002). Isso pode ser verificado na versão de 1939, quando Benjamin passou a apontar que as harmonias de Fourier não guardavam relação com as místicas de números de quaisquer tradições, mas antes eram fruto das suas elucubrações, ainda que altamente desenvolvidas (BENJAMIN 1991c).

Por sua vez, Sade não é citado na versão de 1939, mas percebe-se que a leitura de *Os 120 dias de Sodoma* levou Benjamin a entender que “a similaridade entre Fourier e Sade residia no momento construtivo que é próprio a todo sadismo” (BENJAMIN 2002, p. 638). Assim, os experimentos dos sadistas, em sua crueldade, seriam reconhecidos como o inverso do mecanismo idílico de Fourier, levando-o a exprimir essa impressão pela fórmula esotérica “os extremos se tocam” – o *ouroboros* (BENJAMIN 2002, p. 639).

A Eternidade pelos astros, escrita por Blanqui na prisão do forte de Taureau, em 1872, seria a prova cabal de que sua concepção da história era acertada. Afinal, o revolucionário, mesmo com pouquíssimo conhecimento do esoterismo (Benjamin o definiu como um autodidata), distinguira, numa experiência próxima ao êxtase, algo semelhante àquilo que ele vinha burilando durante muitos anos: a fantasmagoria cosmológica do eterno retorno,

A circunstância do desconhecimento geral de *A Eternidade pelos astros* foi vista por Benjamin como prova, ou sinal de sua exuberância (BENJAMIN 2002, p. 112), ademais porque Blanqui apresentava essa ideia “dez anos antes do *Zaratustra*”, como “uma imagem do progresso que – antiguidade imemorial se pavoneando num aparato de última novidade – se revela, ela mesma, a fantasmagoria da história” (BENJAMIN 1991c, p. 76).

A eternidade pelos astros

Nesse ponto, é interessante observar que Benjamin notara a importância dada por Engels à noção do desejo utópico em Fourier e Hegel, e que esse engendrara o raciocínio da revolução por meio das menções à vinda do Messias (EILAND 2002). E, segundo Smith (2018), Benjamin encadeara as elucubrações em torno de Fourier com a obra de Sade, distinguindo que a inspiração do trabalho desse último era a “negação revolucionária [...] da antiga lei do Gênesis”, pois “o que constituiu o crime de Adão e Eva não é que eles provocaram a Lei, mas que eles a suportaram”.

Assim, Benjamin lidava com a ideia de que não um, mas dois desejos utópicos afluíam nas revoluções, e que isto se relacionava à unidade de oposições de Hegel – plataforma central do materialismo histórico e dialético. Para Smith, este raciocínio refletia a colaboração de Benjamin com os recém-convertidos à não dialeticidade no Collège, como Klossowski (SMITH 2018). Por conseguinte, em 1939 a colusão do esoterismo com o socialismo já estava centrada numa digressão que, juntando Sade, Baudelaire e Blanqui, permitia trabalhar o conceito de História nas *Teses*.

A fantasmagoria da história seria, então, expressa na repetição infindável de tipos finitos, na medida em que a natureza, em sua expansão, teria de reproduzi-los incessantemente. E como cada espécime humano seria eterno, a cada momento de sua existência o número dos seus sócios seria também infinito no tempo e no espaço. Desse modo, não existiria propriamente uma origem, mas novos começos. Por conseguinte, se juntaria o sentido filosófico da imanência ao da transcendência: homens, ações, atuações e ideias percorreriam um percurso eterno entre os sistemas estelares e o universo (BENJAMIN 1991c).

Além disso, a ‘doutrina do similar’ permitia entender o encadeamento da fantasmagoria da história como o

reconhecimento do laço entre esoterismo e socialismo, nas figuras, na biografia e nas obras de Blanqui e de Baudelaire.

Nesse sentido, a resignação de Blanqui frente à derrota estaria explicada a partir de sua compreensão da possibilidade perpétua da revolução, e isso já estaria demonstrado, pelo menos para Benjamin, não apenas pela repetição de antigos conceitos esotéricos em *A Eternidade pelos astros*, mas também pela sua verificação em *As Flores do Mal*.

O leitor deve notar que, na versão de 1935, Baudelaire era apenas o literato que permitiria explicar tipos parisienses (o *flâneur*, o *bohème*, etc.) e o contexto de *Passagens*. Já na versão de 1939, os poemas “Os sete velhos” e “Litanias de Satã” serviam para relacionar esoterismo, contexto, revolta e história, e para realocar o luciferianismo de *As Flores do Mal* num sistema mais amplo, o qual fora possibilitado pela descoberta do texto de Blanqui.

Em vários apontamentos de *Passagens* pode-se observar a perplexidade de Benjamin frente ao relato de que Baudelaire era capaz de desenhar de memória o rosto de Blanqui. A partir disso, passaria a reconhecer a figura do revolucionário nas alegorias luciferianas de Baudelaire – como em “Os sete velhos” –, e a apontar as relações entre *A Eternidade pelos Astros* e *As Flores do Mal*, e entre o abismo de Blanqui e o inferno de Baudelaire.

A visão luciferiana de progresso e revolta, articulada na alegoria de Paris e do capitalismo, foi substituída por uma nova asserção, em que a ultrapassagem da ideia de progresso, vital para a elaboração do conceito de fantasmagoria, dava lugar à repetição inexorável da revolução, mas impunha a asserção da não dialeticidade, com a subsequente substituição do luciferianismo por um sistema de representação mais adequado àquilo que fora revelado a Benjamin, na leitura de Sade – o novo desejo utópico.

O sonho com o mapa do inferno

Reconhecida a pertinência das ideias esotéricas de Benjamin e as suas parcerias no Collège, cabe agora apontar como isso foi transposto para a linha de trabalho assumida por Klossowski no Pós-guerra.

Em razão dos limites deste artigo, o raciocínio será centrado em uma publicação de 1948, a tradução do livro *De Anima* de Tertuliano, norteando o seu exame pelas cartas em que Klossowski trata da parceria com Benjamin.

A tradução para a língua francesa dos escritos, em latim, de autores cristãos dos primeiros séculos, consumiu boa parte do tempo de Klossowski no período e note-se que esse ainda se dedicava à literatura, à filosofia e ao desenho. Chama a atenção que o objeto desse esforço tenham sido os textos de dois apologistas do cristianismo, Tertuliano e Agostinho, ambos nascidos na região de Cartago, e que eles se destacaram na condenação ao Paganismo.

A citação “poucos suspeitaram como foi triste ressuscitar Cartago”, atribuída por Benjamin a Flaubert, o qual, por sua vez, a atribuiu aos teólogos medievais, pode ser compreendida como uma invectiva: nas *Teses*, está diretamente relacionada à tarefa de reescrita da história, a contrapelo dos documentos produzidos pela ortodoxia cristã, pois nada restava da teologia romana, exceto o que assim pudesse ser recolhido dos apologistas. E, segundo Smith,

Um de seus pontos primários de referência [de Klossowski] era o politeísmo da Roma pagã, onde o termo *theologia* era entendido no seu sentido literal, enquanto um discurso sobre os deuses. Como resultado, a teologia de Klossowski teria pouco a ver com a Cristandade – era não-cristã e, mesmo, anticristã – uma teologia completamente renovada pela recuperação de modos heterodoxos de pensamento que haviam sido apagados pelo monoteísmo e pela ortodoxia cristã (SMITH 2018, p.16).

Ainda que o leitor não se tenha convencido de que este fosse o interesse de Benjamin, pouco resta a duvidar da profunda imersão de Klossowski na antiga teologia, e de que ele acreditasse que Benjamin o havia impelido à busca de uma sociedade socialista, mas organizada nos termos de *classes afetivas* (KLOSSOWSKI 2014a, p. 1).

Neste ponto, mais um argumento há que ser considerado: desde o verão de 1938, nas reuniões do Collège e até o outono, na sociedade secreta do Acéfalo (BROTCHIE 2018), Bataille e Kojève vinham burilando os conceitos de Hegel para conectá-los às leituras de Nietzsche, visando constituir meditações e exercícios que pudessem ser aplicados às práticas iniciáticas e cerimônias do Acéfalo. O problema é que os dois acabaram se convencendo de que não existia nenhuma atividade religiosa que pudesse se adequar aos seus propósitos, sendo, portanto, necessário inventar algo capaz de funcionar nos termos político-religiosos propostos em 1939, ou seja, que se ultrapassasse a dialética hegeliana e se resgatasse uma “negatividade sem função” (HUSSEY 2000, p. 56-61).

Essa invenção, nomeada de “A prática da alegria diante da morte”, reunia os textos e referências de Bataille aos métodos de contemplação mística católica de Teresa de Ávila e João da Cruz, e esses às reminiscências neoplatônicas do *Corpus Areopagiticum* de Pseudo-Dionísio e às proposições de Mestre Eckhart (HUSSEY 2000, 62), produzindo consequências tremendas aos destinos de Klossowski e, talvez, de Benjamin. No caso de Klossowski, esse enfrentaria uma violenta crise religiosa, que o levou não apenas ao catolicismo, mas a ingressar na ordem Dominicana de La Lesse, onde permaneceu como noviço até 1945, ano em que apostatou essa crença.

O fato é que em sua apostasia, Klossowski não abraçou o luciferianismo, nem buscou refúgio na magia, conforme fizeram outros franceses que somavam o anticlericalismo ao socialismo pela via religiosa do luciferianismo, esoterismo e do neocatolicismo – casos de Baudelaire, do *fourierista* Éliphas Lévi e dos saint-simonistas. Klossowski, no entanto, acabaria

adensando uma certa historiografia do socialismo, a que se iniciou em 1847 com *Historie des Montagnards* de Alphonse Esquiros.

Esquiros apresentou o Gnosticismo e a sua recuperação pela Ordem dos Templários como a origem da extrema-esquerda francesa e do socialismo em geral, numa trilha que prescindia de Marx e apresentava a Jesus Cristo como o primeiro revolucionário (STRUBE 2016). E, não por acaso, exatamente nesse período Michelet havia editado o *Procés des Templiers*, para publicá-lo entre 1841 e 1851.

Ora, o trabalho de Klossowski na tradução de Tertuliano já era paralelo a *Sade meu próximo*, e se fazia em respeito à não dialeticidade, num contexto histórico e social em que a crítica ao Nazismo e a denúncia do Holocausto se aprontavam por sua apresentação como a expressão do *extremo mal*. Por conseguinte, a adesão ao luciferianismo e o emprego das figuras luciferianas não faziam mais sentido à colusão entre o esoterismo e o socialismo no Pós-guerra, uma percepção já avançada por Benjamin em *A Paris do Segundo Império em Baudelaire* – texto exaurido de *Passagens*, em 1938.

Embora tomasse o cuidado de dizer que o satanismo de Baudelaire não devia ser levado à sério, sendo mais uma atitude não conformista, Benjamin salientou que o poeta era “completamente familiarizado com o aspecto dual de Satã”: o do sentido gnóstico, que se acrescentava ao argumento de rebeldia das classes baixas; e o do estilo aceito pelas classes altas, o da ‘missa dos ágios’ (BENJAMIN 2006b, p. 11-12). Observa-se que essas relações já haviam sido expostas por Michelet em *A Feiticeira*, no ano de 1862, e, novamente, por Jules Bois em *O satanismo e a magia*, em 1895 (McINTOSH 2011).

Pois, a missa dos ágios não era apenas uma alegoria da missa negra, mas também de Baudelaire, e essa impressão fora colocada por um intelectual que creditava imensa importância à alegoria como instrumento de interpretação dos textos. No

caso, é importante salientar que a missa negra é uma inversão dialética e criativa da liturgia Tridentina e implica, para os seus fiéis, a crença simultânea em uma divindade infernal e na capacidade operativa do ritual original.

Ora, guiar-se pelas impressões de Benjamin seria o passo óbvio para Klossowski no Pós-guerra, mesmo porque isso se aplicava às suas crenças de que os sonhos e as visões sob o efeito do ópio ou do haxixe possibilitavam o vislumbre de outros sistemas, por conseguinte, tornando possível a sua investigação. E, numa carta para Adrienne Mounnier, a qual cuidava de publicar o legado de Benjamin em 1952 e fora a responsável pela facilitação da tentativa de sua fuga para a Espanha em 1940, Klossowski perguntou: “Você poderia saber, de algum modo, o que aconteceu com os diários dos quais ele costumava ler passagens para mim, particularmente daqueles sonhos onde tudo era tão movimentado?” (KLOSSOWSKI 2014b, p. 19).

Klossowski se referia à notícia de que Benjamin procurou, até o derradeiro instante, proteger uma “grande pasta preta” – para alguns o manuscrito da última versão de *Passagens* (BENJAMIN 1991c, p. 1193; 2002, p. 946). Contudo, o que nos interessa nesse raciocínio é que para Klossowski só importava o relato dos sonhos. E, pelo menos um desses sobreviveu para nos ajudar a compreender o interesse de Klossowski e todo o esforço dispendido na tradução e investigação dos textos de um religioso do séc. II:

Eu me vi de pé em frente a um mapa e, simultaneamente, em pé na paisagem que ele representava. A paisagem era terrivelmente triste e vazia; eu não poderia dizer se sua desolação era a de uma terra erma e rochosa ou de um vazio terreno cinza povoado apenas por letras maiúsculas. Estas letras se contorceram e se curvaram em seu terreno como se seguissem o cume de montanhas; as palavras que elas formaram eram aproximadamente equidistantes umas das outras. Eu sabia ou aprendi que estava no labirinto do meu canal auditivo. Mas o mapa era, ao mesmo tempo, o mapa do inferno (BENJAMIN 2006a, p. 335-336).

O mapa do inferno foi sonhado em 6 de março de 1938, no mesmo período em que as transformações no Collège, tocadas por Bataille e Kojève, se intensificavam. E o sonho surpreende não apenas porque o raciocínio em *A Obra de Arte* é ali reconhecível, mas porque há o relato da técnica de distribuição dos topônimos sobre a arte cartográfica, uma vez que a disposição da tipografia no mapa necessariamente deve acompanhar o percurso das cadeias de montanhas.

Entretanto, o mapa do inferno revela também o raciocínio intelectual conformado à esfera do religioso, o que permite inferir que as conclusões exauridas do sonho poderiam ser utilizadas noutros projetos. E, ainda em 1938, acontecia no Collège algo semelhante às Grandes Navegações do séc. XVI: do espaço limitado e limitador do Inferno se navegava, subitamente, à alegoria libertadora e não dialética do insondável abismo e de suas repetições infinitas, e à nova visão da história que se afirmava no contexto da produção de meditações como “a prática da alegria diante da morte”.

Sobre Abismo

Benjamin registra diligentemente esta ultrapassagem e a tensão que envolve a sua invenção em *Passagens*: “Com Blanqui o cosmos se tornou um abismo. O abismo de Baudelaire é desprovido de estrelas; ele não pode ser definido como espaço cósmico. Menos ainda o exótico espaço da teologia [...]” (BENJAMIN 2002, p. 271-272).

Ele ainda refere a sua relação com a interpretação da História: “Sobre o abismo: profundidades de espaço, alegoria de profundidades de tempo” (p. 365). Finalmente, deixa apontada a conexão entre as suas prospecções oníricas, a delimitação do novo espaço mítico e as suas referências – “Sobre o Abismo, e o verso ‘Tenho medo do sono, o túnel que me esconde’: Conheceis o Terror de quem Adormece? Até os dedos dos pés tremem porque o Chão lhes falta e os Sonhos começam” (BENJAMIN 2002, p. 370).

Assim, o esforço de Klossowski em torno da tradução do livro *De Anima* foi guiado por um roteiro que pode ser reconhecido nas anotações de Benjamin, de como ler a contrapelo a obra do apologista do século II, para resgatar criativamente a teologia antiga. Benjamin buscava, justamente, os conteúdos acerca da produção onírica, da representação, da repetição e das ideias acerca da origem e do começo, já que Klossowski traduziu apenas sete dos 58 capítulos da obra, exatamente os concernentes ao sono, ao sonho e à morte.

Nesses capítulos, Tertuliano argumentou contra a ideia de que a alma se separava do corpo durante os sonhos e a favor de que o sono era apenas uma função natural do organismo. E, ainda, denunciou a ilusão dos sonhos e das visões, e da sua interferência na escrita da História, apontando que isso havia propiciado a criação e a reprodução incessante de novos ídolos. Por fim, acusava de mentira a crença de que a alma permanecia nos corpos após a morte ou deles se apartava, de modo a se dividir ou fracionar em várias outras (TERTULIANO, 2018a).

Tomar *De Anima* como o primeiro objeto da leitura do Cristianismo a contrapelo oferecia ainda a vantagem de corroborar e avançar na fantasmagoria cosmológica de Blanqui, porquanto outra obra de Tertuliano – *Adversus Valentinianus*, era uma das únicas fontes de acesso ao Valentinianismo, o sistema de ideias que, muito provavelmente, Benjamin tinha em mente quando julgou os avanços de Blanqui e Baudelaire para detectar o novo desejo utópico.

Esse sistema, em lugar de uma origem, propunha um ser antes do começo – *Bythos* [Abismo], não criado, imenso, infinito, invisível e eterno. Em vez de começo, esse sistema argumentava com a ideia de eternas permutas e substituições, uma vez que Abismo havia emanado apenas um número limitado de entidades e, portanto, a combinação delas era finita. Em lugar de representações de divindades, apresentava os seus simulacros e imitações: explicava Demiurgo, o criador do mundo material, como uma imitação de Abismo, e o demônio

como a contraposição de Demiurgo – uma criatura espiritual e mais próxima de Abismo, portanto, possuidor de uma melhor compreensão das coisas que Demiurgo (TERTULIANO, 2018b).

É a partir dessa articulação que Klossowski finalmente se decide pela teologia romana como fio condutor de suas análises em *Nietzsche, le polythéisme et la parodie* (1957) para conciliar Sade, Fourier e Marx em prol de desenvolver o “materialismo hedonista” de Benjamin – “o jogo livre das paixões” (KLOSSOWSKI 2014b).

Considerações finais

No período imediatamente anterior à Segunda Guerra, se consolidou a aproximação entre esoterismo e socialismo e no entorno do Collège, ressedimentando uma tradição que remontava à Revolução Francesa. Empolgada por Bataille, Klossowski e Benjamin, essa aproximação se apoia numa releitura de Nietzsche, no afastamento do legado de Marx, na ênfase do ‘jogo livre das paixões’ e na pesquisa de insumos nas obras de literatos e revolucionários do XIX.

Depois da Guerra o esoterismo perdeu boa parte de seu atrativo para a esquerda, devido aos ataques de intelectuais ligados à Escola de Frankfurt, dentre eles Horkheimer, Adorno e Lukács, que constituíram uma metanarrativa que explicava o fascismo e o nazismo como resultantes da “destruição da razão”, operada desde Schelling, em que esoterismo e antissemitismo se misturavam (HANEGRAAFF 2019).

Klossowski aprofundou as orientações de Benjamin a fim de organizar os insumos do esoterismo no interior de outra metanarrativa alargada em direção à teologia romana, em que apoiaria contribuições seminais para o Pós-estruturalismo.

Contudo, meu leitor, outras conclusões podem ser exauridas da versão de 1939 de *Paris*: por uma epígrafe que faz referência ao deus romano Jano, Benjamin apontava que

Passagens se guiaria pelas observações de Schopenhauer, como um exame da reificação de certa concepção de história no século XIX e da consolidação do seu resíduo [*résidu*] – a ‘História da Civilização’. Benjamin se propunha a mostrar que a ascensão das novas formas de criação e de comportamento possibilitavam a manifestação de ‘fantasmagorias’: as arcadas, as exposições universais, a experiência do *flâneur*, o projeto de reurbanização de Haussmann, etc. (BENJAMIN 2002, p. 14).

Descobrimos que a elucubração de Benjamin se baseia no capítulo XXXVIII de *O mundo como vontade e representação*, em que Schopenhauer distinguia o moto da história: *Eadem, sed aliter* [o mesmo, mas de outra maneira], encadeando a sua explicação a partir da leitura de Heródoto (SCHOPENHAUER 1966, p. 444). E essa é exatamente a imagem resumida por Benjamin na seguinte fórmula: “para que se apreenda a essência da história, basta que se compare Heródoto e o jornal matutino” (BENJAMIN 2002, p. 14). E, ao final da argumentação de Benjamin, até o mais poderoso adversário dessa sociedade, Louis Blanqui, havia vislumbrado no êxtase esotérico os efeitos terríveis das fantasmagorias do XIX, deixando registrada essa impressão no seu derradeiro livro, *L’Eternité par les astres*.

Observe-se que a epígrafe que faz referência a Jano, o deus romano das mudanças e transições, dos começos e dos inícios, se baseia na iconografia que o apresenta como uma figura bifronte, mas de feições iguais:

A História é como Jano; tem duas faces. Se ela olha para o passado ou o presente, vê as mesmas coisas (BENJAMIN 2002, p. 14).

E Schopenhauer utilizava exatamente a figura de Jano para trabalhar o problema da eterna repetição, mas lhe acrescentava uma compreensão da *diferença*:

Em vez disso, admitamos que a religião, como Jano, ou melhor, como Yama, o deus brâmane da morte, tem duas faces, uma

amigável e a outra sombria. Cada um de nós manteve o olhar fixo em apenas uma delas (SCHOPENHAUER 2017).

Adrian Del Caro (2013), tradutor das obras de Schopenhauer para a Universidade de Cambridge, lembrou que em *Parerga e Paraliponema* se apontava o seguinte:

Poderia ser que Jano (sobre o qual Schelling acabou de lecionar uma disciplina acadêmica e declarasse ser ele a 'unidade primal') seja Yama, o deus da morte que tem duas faces, e algumas vezes quatro?

Observe-se que Schopenhauer desenvolveu a sua impressão articulando a imagem de Janus a partir do deus da morte do *Rigveda*, Yama, e a compreensão de Schelling. No primeiro caso, se deve notar que a impressão de Schopenhauer ia além da religião hindu para se basear na iconografia do budismo tibetano, no qual Yama é representado com várias faces. Nesta vertente do budismo, Yama governa a 'Bhavachakra' [roda da vida] como guia e juiz, coordenando uma outra fantasmagoria, pela qual se buscava explicar a 'Samsara', o fluxo contínuo de reencarnações, oferecendo 72 permutações possíveis aos seres sencientes. Ora, não apenas o eterno retorno ficava apontado, mas também as permutações falanstéricas de Fourier e o 'Angelus Novus' de rosto sombrio, voltado para o passado, o contrário da ideia de progresso.

No segundo caso, o da compreensão de Schelling, Del Caro aponta que, numa nota de *Parerga e Paraliponema* Schopenhauer disserta a respeito da "explicação de Schelling sobre Jano na Universidade de Berlim e que este significa 'caos como unidade primal'". E, Del Caro nos diz que preferiu traduzir o termo *Ur-Eins* por 'unidade primal', na medida em que Schopenhauer buscava então desenvolver o conceito de *Ureinheit*, usado por Schelling, e que Nietzsche o repetiu como *Ur-Eine* em *O Nascimento da Tragédia* (CARO 2013).

Certamente a repetição não passaria em branco para Benjamin, que preferiu utilizar Schopenhauer em vez de Nietzsche em *Passagens* e seguiu o seu rastro na direção de produzir uma metodologia que lhe permitisse acessar a 'unidade primal'.

O leitor que conhece a história do cristianismo certamente deve ter estranhado a ausência de Irineu dentre os apologistas trabalhados por Benjamin e Klossowski, uma vez que *Adversus Haereses* é uma das principais obras de acesso às obras dos gnósticos, especialmente o Valentinianismo.

O fato é que isso não se fazia necessário, uma vez que Schopenhauer já havia discernido que para Schelling "Deus não está em Deus mesmo, mas em sua razão enquanto fundamento primeiro, ou por melhor dizer, insondável". E que este recolhera a fórmula de Böhme, o qual somente poderia tê-la obtido no *Adversus Haereses*: "Era Abismo, redemoinho, profundidade sem fundo, o Insondável dos Valentinianos" (SCHOPENHAUER 1981, p. 47).

Finalmente, devo dizer que na passagem de *Parerga e Paraliponema* relativa à Yama e à 'unidade primal' se ofereceu a Benjamin e, por extensão, a Klossowski, uma fórmula a ser contraposta à célebre "Deixe que os mortos enterrem seus mortos" do *18 Brumário* de Marx: "Em tempos de guerra os portões da morte são abertos".

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor. **Minima Moralia**: Reflection from Damaged Life. London: Verso, 1978.

BATAILLE, George. A Conjuração Sagrada. **Acéphale**. n. 1, jun. 1936. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2013.

BAUDUIN, Tessel. **Surrealism and the Occult: Occultism and Western Esotericism in the Work and Movement of André Breton.** Amsterdam: Amsterdam University Press, 2014.

BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**, v. V (I). TIEDEMANN, Rolf (ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991(c).

BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**, v. I (I). TIEDEMANN, Rolf. *et. al.*; Schweppenhäuser, Hermann. (ed.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991a.

BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**, v. II (I). TIEDEMANN, Rolf.; SCHWEPPEHÄUSER, Hermann. (ed.) Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991b.

BENJAMIN, Walter. **Selected Writings**, v. 2 - 1927-1934. JENNINGS, Michael (ed.). Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard Press, 1999.

BENJAMIN, Walter. **Selected Writings**, v. 3, 1935-1938. JENNINGS, Michael (ed.). Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard Press, 2006a.

BENJAMIN, Walter. **Selected Writings**, v. 4 - 1938-1940. JENNINGS, Michael (ed.). Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard Press, 2006b.

BENJAMIN, Walter. **The Arcades Project.** Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 2002.

BILES, Jeremy. **Ecce Monstrum: Georges Bataille and the Sacrifice of Form.** New York: Fordham University Press, 2007.

BROTCHIE, Alastair; GALLETTI, Marina (ed.). **The Sacred Conspiracy - The Internal Papers of the Secret Society of Acéphale and Lectures to the College of Sociology.** London: Atlas, 2018.

CARO, Adrian Del. Chasing a Janus footnote in Schopenhauer's PPII: On the Schelling-Schopenhauer-Nietzsche Thread. **Workshop on the works of Schopenhauer**, University of Texas at San Antonio, 6 nov. 2013. Disponível em <https://bit.ly/2M1Z4f5>. Acesso em 28 jul. 2019 [citado com autorização expressa do autor].

DELEUZE, Gilles. **Logique du sens**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969.

EILAND, Howard.; JENNINGS, Michael. Cronology. *In*: BENJAMIN, Walter. **Selected Writings** v. 3, 1935-1938. EILAND, Howard.; JENNINGS, Michael (ed.) Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard Press, 2002.

FALASCA-ZAMPONI, Simonetta. A Left Sacred or a Sacred Left? The Collège de Sociologie, Fascism, and Political Culture in Interwar France. **South Central Review**, v. 23, n. 1, p. 40-54, 2006.

FOSS-HEIMLICH, Paul. Sade and Fourier and Klossowski and Benjamin. *In*: KLOSSOWSKI, Pierre. **Living Currency** (Followed by Sade and Fourier). London: Bloomsbury, 2018.

GRIFFIN, Roger. **Clerical Fascism in Interwar Europe**. London: Routledge, 2008.

HANEGRAAFF, Wouter. **Esotericism and the Academy** - Rejected knowledge in Western Culture. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.

HANEGRAAFF, Wouter. Rejected knowledge... So you mean that esotericists are the losers of history? *In*: HANEGRAAFF, Wouter J. *et al.* (eds.). **Hermes Explains: Thirty Questions about Western Esotericism**. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2019.

HITE, Christian. Translator Introduction. *In*: KLOSSOWSKI, Pierre. Letter on Walter Benjamin. Pierre Klossowski, translated by Christian Hite. **Parrhesia**, n. 19, p. 1-4, 2014.

HOLLIER, Denis. **The College of Sociology** (1937-39). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

HUSSEY, Andrew. **The Inner Scar**, The mysticism of Georges Bataille. Amsterdam: Rodopi, 2000.

KLOSSOWSKI, Pierre. Between Marx and Fourier: Pierre Klossowski, tradução de Andrew McGettigan. **Anthropology & Materialism**, n. 2, p. 1-2, 2014a.

KLOSSOWSKI, Pierre. Letter on Walter Benjamin: Pierre Klossowski, tradução de Christian Hite. **Parrhesia**, n. 19, p. 14-21, 2014b.

KUCZYNSKA, Agnieszka. Surréalisme en 1947- Occultism and the Post-War marginalization of Surrealism. **Art Inquiry**. Recherches sur les arts. v. 16, p. 87-100, 2014.

McINTOSH, Christopher. **Eliphas Lévi and the French Occult Revival**. Albany: State University of New York Press, 2011.

MICHELET, Jules. **La Sorcière**. Paris: E. Dentu, 1862, p. 453.

Revista Acèphale

SCHOLEM, Gershom. **Greetings from Angelus**: Poems. New York: Archipelago Books, 2017.

SCHOLEM, Gershom. Walter Benjamin and his angel. *In*: DANNHAUSER, W. (ed.). **On Jews and Judaism in crisis**: Selected Essays. Philadelphia: Paul Dry Books, 2012.

SCHOPENHAUER, Arthur. **De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente**. Tradução de Leopoldo Palacios. Madrid: Editorial Gredos, 1981.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Parerga and Paraliponema** - Short philosophical essays. v 2. Tradução de Adrian Del Caro. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.

SCHOPENHAUER, Arthur. **The World as Will and Representation**, v. II. Tradução de E. Payne. New York: Dover Publications Inc., 1966.

SMITH, Daniel. Pierre Klossowski: From theatrical theology to counter-utopia. *In*: KLOSSOWSKI, Pierre. [e-book] **Living Currency**. London: Bloomsbury Academic, 2018.

STRUBE, Julian. Socialist religion and the emergence of occultism: a genealogical approach to socialism and secularization in 19th-century France. **Religion**, v. 46, n.3, p. 359-388, 2016.

SURYA, Michel. **Georges Bataille**: An intellectual biography. London: Verso, 2002.

TERTULIANO. Adversus Valentinianus. *In*: TERTULIANO. **Tertullian - Complete Works**. Hastings: Delphi, 2018b.

TERTULIANO. De Anima. *In*: TERTULIANO. **Tertullian - Complete Works**. Hastings: Delphi, 2018a.

THEVÉNIN, Paule.; MASSON, André. Acéphale or the Initiatory Illusion: Paule Thévenin and André Masson, tradução de Rainer J. Hanshe. **Black Sun Lit**. 28 Out. 2016. Disponível em: <https://bit.ly/2M9PvvA>. Acesso em: 15 out. 2018

TIEDEMANN, Rolf. Dialectics at a Standstill: Approaches to the Passagen-Werk. *In*: BENJAMIN, Walter. **The Arcades Project**. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, p. 929-945, 2002.

TIEDEMANN, Rolf. Historical Materialism or political messianism *In*: SMITH, Gary. **Walter Benjamin: Philosophy, History, Aesthetics**. Chicago: The University of Chicago Press, p. 175-209, 1989.

NOTA SOBRE O AUTOR

Renato Amado Peixoto

renatoamadopeixoto@gmail.com
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Natal
Rio Grande do Norte
Brasil

ENDEREÇO DE CORRESPONDÊNCIA

Renato Amado Peixoto
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ciências Humanas Letras e Artes, Departamento de História.
Av. Sen. Salgado Filho, 3000, Campus Universitário
Lagoa Nova
59078970
Natal, RN - Brasil

FINANCIAMENTO

Nenhum Financiamento foi declarado.

CONFLITO DE INTERESSE

Nenhum conflito de interesse declarado.

Copyright (c)
2020 *História da
Historiografia:
International Journal
of Theory and History
of Historiography*.
Este é um artigo
distribuído em Acesso
Aberto sob os termos
da Licença Creative
Commons Atribuição-
Não Comercial-
Sem Derivações 4.0
International.



RECEBIDO EM: 28/MAIO/2019 | APROVADO EM: 23/SET./2019

Tradução, autoconsagração e o efeito editorial na difusão da Escola de Frankfurt na Argentina através da coleção Estudios Alemanes

Translation, selfconsecration and editorial effect in the diffusion of the Frankfurt School in Argentina through the Estudios Alemanes collection

Alexandra Dias Ferraz Tedesco ^a

E-mail: alexandra.tedesco@gmail.com
<http://orcid.org/0000-0001-7840-5014> 

^a Universidade de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-graduação em História, Campinas, SP, Brasil

RESUMO

Este artigo pretende analisar o efeito da operação de enquadramento editorial levada a cabo pela Editora Sur, vinculada à *Revista Sur*, na circulação do repertório frankfurtiano na Argentina da década de 1960. Ao traduzirem e divulgarem autores como Adorno, Horkheimer e Benjamin, a partir de sua posição específica no campo cultural argentino, a coleção Estudios Alemanes contribui para que seus autores sejam desvinculados da tradição marxista e alocados em uma categoria mais ampla de “pensamento alemão”. Com isso, a circulação desses autores fica restrita a certo público, já cativo da perspectiva teórica e política da *Revista Sur*. Neste artigo, descrevo a coleção nos marcos da difusão mais ampla da tradição alemã no campo letrado argentino, atentando para os deslocamentos de prestígio que ela mobiliza e, sobretudo, para a composição de uma “atitude intelectual” que, a despeito do conteúdo dos textos em circulação, condiciona a recepção e ressignificação dos textos frankfurtianos.

PALAVRAS-CHAVE

Historiografia Argentina; História Contemporânea; História Intelectual

ABSTRACT

This article intends to analyze the effect of the editorial framework operation carried out by Editora Sur, linked to *Revista Sur*, in the circulation of the Frankfurtist repertoire in Argentina from the 1940s, 1950s and 1960s. When translating and disseminating authors such as Adorno, Horkheimer and Benjamin from its specific position in the Argentine cultural field, the German Studies collection contributes to its authors being detached from the Marxist tradition and allocated in a broader category of “German thought”. In this article, I describe the collection within the framework of the broader diffusion of the German tradition in the Argentine literary field, in view of the prestige displacements which it mobilizes and, above all, for the composition of an “intellectual attitude” which, in spite of the content of the texts in circulation, conditions the reception and re-signification of the Frankfurtian texts.

KEYWORDS

Argentinean Historiography; Contemporary History; Intellectual History

Este artigo tem por objetivo investigar as operações de enquadramento editoriais que condicionaram a circulação das referências frankfurtianas na Argentina dos anos 1960. Inicialmente, é importante salientar que pensar em termos de recepção de uma “escola” é um ponto de complexidade em si mesmo, já que uma boa parte da definição sobre ou que é um grupo intelectual vem de outros grupos intelectuais, sendo, portanto, em larga medida, autorreferencial. Dessa forma, é preciso levar em conta que os grupos costumam ser identificados por fatores como confluência de ideias, de trajetórias individuais e de procedimentos, que envolvem também cerimoniais diversos, passíveis de interpretação e de operações de traduções as mais distintas. Na pista de Collins (2001), caberia questionarmo-nos sobre as condições institucionais que favorecem o aparecimento desses grupos enquanto coletivos nomeáveis e, principalmente, que viabilizam sua identificação póstuma, já que “uma tradição intelectual não é definida por seu conteúdo (nem por um cânone), mas por um tipo estabelecido de relações sociais dentro de um coletivo intelectual” (COLLINS *apud* FABIANI 2005, p. 195)¹. No caso de Frankfurt, especificamente, para além da ponderação acerca da validade da ideia de escola, soma-se o alerta de Martin Jay (2008), subscrito por Vandenberghe (1998), para quem a teoria crítica da escola de Frankfurt é um mito acadêmico: são teóricos falando de objetos similares a partir de uma tradição coletivamente compartilhada, o marxismo ocidental: “um círculo de intelectuais paramarxistas e uma teoria radical e totalizante da sociedade” (1998, p. 7). Tendo em vista esse panorama de debates, este artigo assume, por um lado, a construção *a posteriori* do denominador “Escola de Frankfurt” e, por outro, considera que tal marcador é válido para o argumento de que a circulação dos autores dessa tradição, objeto desta análise, está na base da própria circulação do marcador “Escola de Frankfurt”.

1 - A partir deste trecho, todas as traduções são minhas.

Para os fins desta análise, é necessário partir de um dado que singulariza o universo letrado argentino: o importante número e alcance das revistas culturais que existiam, naquele

país, nas primeiras décadas do século XX. Além da hipertrofia numérica, o prestígio dessas instâncias consagratórias era inversamente proporcional ao papel da universidade como legitimadora dos discursos sobre o mundo intelectual, situação que permanece, ainda que de modo oscilante, até fins da década de 1950. É através dessa poderosa rede de revistas culturais que a tradição filosófica alemã se consolida no campo letrado argentino. A título de exemplo, a permeabilidade das referências germânicas no mercado simbólico argentino pode ser acessada a partir da apresentação que Francisco Romero faz à publicação, em 1942, do *Índice de la filosofía alemana traducida al español*.

No início do século atual, após o positivismo, há um renascimento filosófico em que intervêm os países com maior produtividade científica e que têm impacto sobre os demais. Esse reavivamento começa, como se sabe, com o retorno a Kant, com a projeção de interesse para a filosofia kantiana como doutrina e como possibilidades. Marburgo torna-se a Meca do movimento neokantiano. Dom José Ortega y Gasset e Don Manuel García Morente introduzem na Espanha as novas correntes de pensamento. Não é mais uma filosofia de importância secundária, escolhida pela inclinação pessoal de um estudioso, como é o caso do krausismo. O neokantismo de Marburgo foi a direção capitalista do pensamento da época, a expressão mais fiel de sua consciência filosófica. Poderia ser relegado a um segundo mandato e até ser descartado antes de novas formas de filosofar, mas sem obcecar sua eficiência e fecundidade, seu papel essencial de fermentação e ponto de partida. A partir dessa etapa inicial, a curiosidade em relação à filosofia alemã acorda e se estende na Espanha e na América de língua espanhola. As traduções responsáveis são discutidas e as obras também são lidas no idioma original. Depois do neokantismo em suas várias encarnações e correntes simultâneas, a fenomenologia transcendental de Husserl desperta um interesse marcante. As grandes figuras do pensamento germânico tornam-se próximas e imediatas. Sua filosofia nos chega como uma coisa atual e viva, quase como uma constituição, e não como um eco distante do passado. (SOCIEDAD KANTIANA DE BUENOS AIRES 1942, p. 5)

O interesse pelos alemães a que se refere Romero ultrapassa em larga medida o interesse dos especialistas. Paladinos da discussão sobre a crise, sobre a sociedade de massas e sobre a imigração, esses autores alemães que Romero aciona reverberam através de uma poderosa rede de contatos internacionais que, a rigor, se desenvolvia no âmbito das relações privadas e de mecenato familiar – base social do circuito das revistas culturais. Bastante conhecida é, nesse sentido, a relação da *Revista Sur* com a *Revista de Occidente*, dirigida por Ortega y Gasset em Madri. Ao longo da década de 1930, esse circuito de sociabilidade privado legitimava-se de forma amplamente não estatal. Enquanto a universidade sofria, reiteradamente, intervenções de larga monta, essas iniciativas privadas legitimavam-se como instâncias culturais independentes. A existência de empreendimentos editoriais como *Nosotros* e *Claridad*, dentre outras, ajudam a visualizar a hipertrofia desse espaço ou, nos termos de Sarlo, o “clima de ampliação da oferta cultural” (2011, p. 50), que então vigorava. O recorte deste artigo privilegia uma publicação em especial, a *Revista Sur*, e uma coleção pontual, intitulada *Estudios Alemanes*, mas considera que tal empreendimento não pode ser totalmente compreendido se não pela consideração do universo das revistas e consagrações privadas descritas anteriormente neste artigo.

Fundada por Victoria Ocampo em 1931, a revista cultural *Sur* incluía, em seu núcleo de colaboradores permanentes nomes como José de Ortega y Gasset, Waldo Frank, Drieu de la Rochelle, Jorge Luis Borges, Leo Ferrero, Eduardo Mallea e Henrique A. Murena. Muito embora não seja possível definir uma fronteira clara ou estável entre os escritores vinculados à *Sur* e à universidade daquele período, o trânsito que havia entre ambas as instâncias era restrito e, quando se dava, norteava-se pelo acúmulo de prestígio alheio à universidade. Essa relação era desigual inclusive em termos de notoriedade no campo, na medida em que o próprio pertencimento a uma universidade sob intervenção tendia a desqualificar as falas escolásticas, enquanto as instâncias privadas reivindicavam

uma espécie de “capital moral”, por não se submeterem às investidas do Estado.

Apesar da alegada neutralidade, não se pode deixar de notar a quase completa omissão da revista em relação às tensões políticas desses anos. Conforme King (1986), os membros permanentes desse círculo se moviam num “estilo de convivência ideológica”, ainda que discordassem eventualmente entre si.² A partir dessa estratégia, segundo Miceli, a *Sur* funcionou, nos primeiros anos, baseada no prestígio que intercambiava com seus membros estrangeiros e que preenchiam as páginas da *Sur* com “retratos essencialistas que pretendiam quiçá validar a superioridade argentina na voz de intelectuais estrangeiros consagrados” (MICELI 2018, p. 41). Paulatinamente, a revista se torna o “carro chefe do *stablishment* literário” argentino, consagrando a atividade intelectual e literária “como prática reservada à minoria da inteligência e, ao mesmo tempo, propiciou a mediação exclusiva de um círculo de sociabilidade da alta burguesia” (MICELI 2018, p. 42)

A análise de Miceli, que procura se atentar aos aspectos morfológicos dos parceiros da revista em detrimento da narrativa mítica que se constuiu eventualmente em torno do empreendimento, ajuda a dimensionar o alcance da empreitada, que se projetava, mesmo em momentos de questionamento da ideia de neutralidade, como o “florão orgânico da minoria cultivada da oligarquia, em meio à crise política e doutrinária em que soçobrou o projeto de redenção nacional pelo alto” (MICELI 2018, p. 48). Nos famosos salões de San Isidro, propriedade da família Ocampo que funcionava como antessala da consagração cultural daqueles tempos, transitavam, segundo compilação de Miceli, nomes como Mallea, Erro, Caillois, Maria Rosa Oliber, Lanuza, Ureña, Arciniegas, Rougemont, Bunes e, eventualmente, dividiam a mesa com a sociabilidade francesa de Ocampo: Jean Hugo, pintor, bisneto de Vitor Hugo; Jean Godebski, amigo íntimo de Ravel; Baba de Faucigny-Lucinge, filha do banqueiro, e barão de Erlanger, dentre outros. Para uma revista literária, o alcance do empreendimento bancado

2 - “A participação em uma cultura comum (...) é sem dúvida um dos fundamentos mais seguros da cumplicidade profundamente enraizada dos membros das classes dominantes, apesar de diferenças no status ocupacional e condição econômica” (BOURDIEU 1967, p. 210). (Expressão retirada, já que o fato de as traduções terem sido feitas pela autora foi mencionado à p. 1.)

pela fortuna da família Ocampo é suntuoso. Entre 1931 e 1966 se editaram 305 números da revista, com uma periodicidade que variava entre mensal e quadrimestral (GRAMUGLIO 2007; SILVA 2005; PASTERMAC 2010).

Uma série de “edições comemorativas” de luxo foi publicada ao longo das décadas de 1970 e 1980, e o último número isolado é de 1992. É importante registrar que o momento de maior prestígio da revista ocorre, paradoxalmente, durante a época peronista. Apesar de declaradamente opositora ao regime, as análises que saem em suas páginas sobre o regime deposto em 1955 foram consideradas radicais demais, principalmente pelas novas revistas de esquerda que surgiam no contexto de abertura política, como a *Contorno*, fazendo com que a *Sur* perdesse, paulatinamente, seu posto como aglutinadora da oposição ao peronismo. É, portanto, num contexto de crise de seu prestígio como árbitro cultural, que a editora Sur publicará, nos anos 1960, a *Coleção Estudios Alemanes*.

Trata-se de uma coleção dirigida por Victoria Ocampo, Hans Bayer, Ernesto G. Valdés, Rafael G. Gigardot, Geo T. Mary e Henrique A. Murena. A composição da equipe indica algumas pistas sobre a proposta que norteará o empreendimento. Ocampo e Murena, membros da direção da revista, estavam associados a Garzón Valdés e Rafael Gutiérrez Girardot, ambos vinculados à universidade de Bonn, na Alemanha. Embora não fossem membros ativos da Revista Sur, mantinham com seus fundadores uma relação baseada no *ethos* familiar destacado por Miceli (2018). Geo T. Mary e Hans Bayer, por seu turno, aparecem apenas nominalmente na direção da coleção, como representantes das editoras alemãs que apoiaram o projeto. Vale a pena mencionar que o empreendimento *Estudios Alemanes* fica a cargo da editora Sur apenas até 1974. Dessa data até 1979, quem organiza as publicações é a editora Alfa, também de Buenos Aires e, finalmente, a editora Gedisa, de Barcelona³.

Há, dentre os livros publicados pela *Estudios Alemanes*, uma série de textos que pode ser imediatamente identificada

3 - Para saber mais sobre a mudança editorial da coleção, bem como para análise da composição dos diretores da coleção, consultar: MARTÍN, M. *Notas sobre la colección estudios alemanes: aportes e hipóteses para la historia de las ideas. Vide bibliografía.*

como representante da *Escola de Frankfurt*, são eles: *Teoria y Praxis*, de Habermas, 1966; *Filosofia de la nueva musica*, de Adorno, em 1966; *Ensayos escojidos*, de Benjamin, em 1967; *Cultura y Sociedad* de Marcuse, em 1967; *Crítica de la razón instrumental* de Horkheimer, em 1969; *Dialetica del iluminismo*, de Adorno e Horkheimer em 1970; e *Sobre el concepto de hombre y outros ensayos*, também de Horkheimer, em 1970. Observamos que, com a exceção cronológica de Habermas, trata-se do que Martin Jay (2008) qualifica como o núcleo identificável do Instituto para Pesquisa Social⁴. A curiosidade que inaugurou essa reflexão, a saber, por que uma revista liberal estaria publicando autores de filiação marxista, pôde ser aventada a partir do fato de que essas publicações estão dissolvidas – inclusive temporalmente, em uma série de outras que distam substancialmente da perspectiva da teoria crítica. A título de exemplo, citamos *Fundamento y abismo de poder*, de Dolf Sternberger, cientista político; *Hombre y Mundo em la Filosofia Comunista*, do jesuíta neotomista e ex-professor do Instituto Oriental Papal de Roma, Gustav Wetter; *Perfección y Fracaso de la Tecnica*, do filósofo Ernst Junger; *Humanismo Occidental*, de Hug Friedrich, filólogo e teólogo; e *Pensamento Metódico*, do matemático e lógico Paul Lorenzen, todos publicados nos últimos 5 anos da década de 1960.

Observando a listagem e a datação das obras publicadas no escopo da coleção, é possível analisar algumas das *operações de enquadramento* levadas a cabo pela coleção, que podem ser esboçadas através da análise das escolhas dos títulos e da não ordenação temática dos autores. Ainda que os frankfurtianos pudessem, sem contrassenso aparente, aparecer numa publicação sobre “pensamento alemão”, o fato de que eles não aparecem sendo escola, não se sucedem, e tampouco são apresentados como membros de uma determinada vertente teórica, acaba por diluir as diferenças políticas nas escolhas de publicação ou, ao menos, torná-las menos identificáveis para um leitor não familiarizado de antemão com o projeto do Instituto de Pesquisas Sociais. Nesse sentido, a vinculação inaugural dos autores ao marxismo é preterida em nome de

4 - Trata-se do empreendimento basilar do que depois ficou conhecido como “escola’ de Frankfurt. Foi fundado em 1905 por Felix Weil e aglutinava pensadores interessados em repensar os temas clássicos do marxismo. Sobre a figura singular de Weil e os primeiros anos do Instituto é possível consultar TRAINER, M. *El enigma de Félix. Los Orígenes argentinos de la Escuela de Francoforte*. Rev. Espacios, n. 16, jul-ago, 1995, p. 37-48.

uma significação autóctone das obras. Vale a pena mencionar, como o faz sistematicamente Horacio Tarcus em sua história da difusão do marxismo na Argentina (TARCUS, 2018), que a circulação de Marx e do que Perry Anderson (2019) chamou de “marxistas heterodoxos” na Argentina, tem origens anteriores e remonta à discussão da virada do século XIX para o século XX, notadamente a partir da primeira geração de positivistas interessados nos novos debates das ciências sociais. Autores como Ernesto Quesada, professor de Sociologia da UBA e figura central nos debates intelectuais da primeira década do século XX, e José Ingenieros, editor, juntamente com Leopoldo Lugones, do periódico *La Montaña*, responsável por colocar em circulação, a partir 1908, grande parte do repertório marxista de análise da realidade, são componentes dessa primeira geração de leitores de Marx.

Este artigo considera, nesse sentido, que a recepção dos autores frankfurtianos pela revista *Sur* não é mais ou menos arbitrária que as anteriores, mas que possui, isso sim, especificidades constitutivas da própria posição da editora no universo letrado argentino. Esta peculiaridade pode ser observada, inclusive, em uma análise comparada da tradução dos mesmos autores realizada na década anterior pela editora Paidós, aos cuidados do sociólogo Gino Germani⁵. O fato de que Adorno, por exemplo, tenha sido divulgado através de dois caminhos tão dissímiles, a sociologia empírica de Germani e a retórica esteticista de *Sur*, ajuda a compreender os efeitos das escolhas editoriais que se destaca neste artigo.⁶

À diferença do caso da Paidós, inclusive, não aparece, na coleção da *Sur*, nenhuma reivindicação clara de filiação, nada que indique que aqueles autores pudessem funcionar como avalizadores da perspectiva dos tradutores⁷. Não há prefácios, tampouco preocupações evidentes de elaborar uma seriação das obras. Além disso, a intenção do projeto, conforme seus idealizadores, é ser apolítico. Independentemente da possibilidade de que um projeto dessa natureza possa ou não ser pensado como apolítico, interessa o que essa retórica de

5 - Nesse sentido é possível consultar TEDESCO, A. A circulação do vocabulário psicanalítico na Argentina a partir da mediação frankfurtiana: 1940-1960 In: SOUZA, Marilene Proença Rebello de; DIGIOVANNI, Alayde Maria Pinto; CINCINO, Hugo; MORA, Rogelio de la (Org.). Cultura e história na criação intelectual na Europa e na América Latina, séculos XIX e XX. 1 ed. São Paulo: Instituto de Psicologia USP, 2019, v. 1, p. 477-490 e BEN PLOTKIN, M. Freud in the pampas. *The emergence and development of a psychoanalytic culture in Argentina*. Stanford University Press, California, 2001.

6 - Uma reflexão mais abrangente sobre os efeitos sociais das políticas de tradução pode ser encontrada em HEILBRON, J. Toward a sociology of translation. V. 2 issue: 4, p. 429-444. Issue published: November 1, 1999 e HEILBRON, J.; Guilhot, N. & Jean-Pierre, L., Vers une histoire transnationale des sciences sociales. *Sociétés Contemporaines*, 1(73), 2009.

7 - O diálogo entre o argumento deste texto e a coleção da Paidós foi publicado em TEDESCO, A. D. F. *Operaciones de encuadre y el efec-*

neutralidade informa sobre as operações de enquadramento e sobre os espaços políticos que ela reivindica. Luiz Ignacio García (2014) já destacou a singularidade da empreitada: num sentido estrito, a revista que representava simbólica e materialmente a oligarquia liberal foi quem traduziu, de modo inédito, não apenas alguns textos isolados dos marxistas de Frankfurt, mas, precisamente, o núcleo duro de seu pensamento. Partilho, ademais, da ponderação de García (2014), quando destaca que a coleção levada a cabo pela *Sur* pode ser observada a partir de uma filiação tradicional:

A vertente que poderíamos chamar de 'ideias' na revista sempre se estabeleceu na tradição do pensamento alemão, mais do que no francês, e muito mais do que no anglo-saxão. Pensemos na forte marca neospengleriana nos ensaios de Mallea, Martínez Estrada ou Carlos Alberto Erro, mas principalmente na formação estritamente alemã dos filósofos mais profissionais da revista, como Francisco Romero, ou também, embora menos próxima do grupo, Carlos Astrada ou Miguel Ángel Virasoro. Tampouco os episódios isolados podem ser mais isolados, mas não menos relevantes, como a destacada presença na revista do talvez maior músico e musicólogo argentino do século XX, Juan Carlos Paz, seu militante defensor da vanguarda de Arnold Schönberg, e seu trabalho incansável na difusão da 'nova música' em nosso país (GARCIA 2014, p. XX).

to de Midas invertido: traducciones de la escuela de Frankfurt en Argentina. In: DÍAZ, César Zamorano (Org.). Escrituras en tránsito. Revistas y redes culturales en América Latina. 1ed. Santiago do Chile: Cuarto Propio, 2018, v. 1, p. 10-22

Ao longo de toda sua existência como revista, o grupo *Sur* reivindicou uma sorte de tutela do gosto na Argentina. Assim, os apelos de trazer o "bom e o belo" para os leitores argentinos não é exatamente novo nas páginas da revista. Um dos tópicos iniciais de fundação do periódico, já em 1931, é precisamente julgar os autores pela qualidade de seu trabalho e pelo que tivessem a contribuir para a sofisticação dos hábitos leitores da elite portenha. Não nos pode passar despercebido, se pretendemos destacar a singularidade desse empreendimento, que a *Sur* já havia publicado outros autores de fundo marxista, como Gramsci, e que já havia levado a cabo uma ampla discussão sobre Sartre, inclusive com a publicação, em 1947, de *El Existencialismo es un Humanismo*, na íntegra.

Contudo, como notam Terán (2004) e Silva (2004), essas publicações heterodoxas ao longo do peronismo estiveram inseridas em uma reflexão existencialista da própria ideia de compromisso, relacionada com a possibilidade de resistência individual diante do que consideravam como a ameaça totalitária à vida contemplativa e a seu *ethos* aristocrático. Assim, muito embora vinculado a uma tradição crítica, o debate sartreano não contradizia a postura da revista durante o regime peronista, e o próprio conceito de intelectual que emerge do filósofo francês – ao menos antes da década de 1960, não é estranho aos debates da revista e a seu projeto de posicionamento no mundo intelectual. Efetivamente, a revista se alinhava mais às análises que pensam o engajamento intelectual em si mesmo, como defesa da existência da posição intelectual independente de questões pragmáticas da vida política. O filósofo francês, por seu lado, estava mais interessado no engajamento prático, partidário. Contudo, os estudos em torno do movimento existencialista vêm destacando uma mudança importante na obra sartreana nos anos 1950, momento em que os estudos clássicos de *O Ser e o Nada* dão lugar a uma opção mais direta pelo engajamento político. Nesse sentido, a própria significação que a *Sur* imprime ao autor de *A Náusea* pode ser um indicativo da importância das operações editoriais para a consagração de determinada visão do pensamento sartreano na Argentina.

Segundo Gaston Valdez, amigo pessoal de Murena e responsável por propor o projeto à editora Sur, a ideia era publicar literatura alemã de qualidade, sem filtro ideológico. Editavam-se, com apoio financeiro do governo alemão, entre 2000 e 3000 exemplares de cada livro, sendo que 1000 eram imediatamente comprados pelo Ministério das Relações Exteriores alemão para divulgação da cultura germânica (GARCIA, 2014). Essa compra garantia o financiamento da empreitada, que não onerava, portanto, o grupo *Sur*. Ao longo do projeto, a coleção foi vendida para a editorial *Gedisa*, na qual foram publicados os últimos números, já na década de 1990. Victoria Ocampo, diretora da revista e sua grande mecenas, nunca se interessou pessoalmente pela coleção,

conforme o atestam os diretores do projeto, apenas emprestou seu prestígio à empreitada, deixando o trabalho de escolha dos textos à comissão supracitada de editores. Em entrevista de Valdez a Luiz Garcia (2014), a proposta de neutralidade das escolhas de edição é descrita nos seguintes termos:

a seleção de trabalhos, por exemplo, de Benjamin, Adorno ou Marcuse, não foi feita porque eles faziam parte de um grupo ou escola, mas por causa da qualidade individual desses autores. Em outras palavras, não pretendíamos traduzir a Escola de Frankfurt porque poderia ter consequências políticas, seus autores nos pareceram excelentes (*apud* GARCIA, 2014, p.138).

Para além, todavia, dessas alegações de neutralidade, alguns mecanismos observáveis pelas escolhas da edição podem nos ajudar a perscrutar o sentido dessa operação de enquadramento. Salta aos olhos, de início, o fato de que, numa coleção que pretende apresentar ao leitor de fala espanhola os principais nomes do pensamento alemão, não exista, a rigor, um trabalho de prefaciamento dos livros, tampouco de notas de tradução que indiquem algum tipo de comentário sobre os textos.

Se pensamos, com Boltanski (1975), nas operações de importação como transferências de valor, do autor exportado para o autor exportador e vice-versa, a ausência de prefácios – *locus* por excelência, para esse autor, desse comércio de valores, seria preciso investigar o efeito dessa escolha como fiadora da pretensão de apoliticismo da coleção. Se, por um lado, a ausência de prefácios pode indicar a ideia de que o texto traduzido está consagrado de antemão; por outro lado, o fato de a Editora Sur emprestar seu nome e sua história no campo à coleção ajuda a desestimular possíveis leituras engajadas eventualmente factíveis das obras dos frankfurtianos. Observamos, para tanto, uma das poucas ocasiões em que há, na orelha do livro, uma breve indicação de leitura. Trata-se justamente do livro de Habermas, publicado em 1966, em consideração redigida por Carlos Silva:

Este livro, com o qual a Coleção de Estudos Alemães continua, que o Editora Sur começou a dar a conhecer as melhores expoentes do pensamento alemão atual, deve ser lido em princípio como estudos históricos preliminares para a investigação sistemática da relação entre teoria e prosa no campo das ciências sociais (...) O leitor que queira completamente este livro deve superar dentro de si todos os confortos dos hábitos mentais. (SILVA *apud* HABERMAS, J. Sur, Estudios Alemanes, 1966, orelha).

Difícilmente depreende-se, desse comentário sobre o livro de Habermas, algo além da indicação de que se trata de uma leitura sofisticada, acessível àqueles que se dispusessem a ter “hábitos mentais” cultivados e ecléticos. Observamos que o efeito de neutralidade que se revela na ausência de comentários críticos sobre os textos revela, sobretudo, as escolhas de campo operadas pela coleção: o público dos *Estudios Alemanes* não é substancialmente distinto da audiência já consolidada da revista, conjunto de leitores que está, nos anos 1960, senão em declínio, ao menos incomodamente instável. Mariano Martin (2017) destaca que a estrutura material da edição, sem capa dura e com custos de impressão bastante reduzidos, indica que havia a intenção de que ela ganhasse um caráter de massas. Efetivamente, trata-se, no caso deste artigo, de considerar que os efeitos da divulgação da coleção pela *Sur* não são diretamente tributários da intenção de seus organizadores. Nesse sentido, como pontua Garcia, não deixa de parecer contraditório que, apesar dessas triagens de sentido, “foi através das páginas da muito sarmentina *Sur* que pela primeira vez se disse na Argentina que não existe documento de cultura que não seja ao mesmo tempo documento de barbárie” (GARCIA 2014, p. 144). (Grifo meu).

Se o pensamento alemão foi associado, na maioria das vezes, à reação antipositivista, o caso das escolhas de publicação levadas a termo pela *Sur* ajuda a matizar o fato de que não há um pensamento alemão e, muito menos, um recorte de leitura único de seus autores. Trata-se, sobretudo, de fazer funcionar, no campo intelectual argentino, os coeficientes de prestígio e de tradição que a referência a esses autores

implica. Assim, acionar os frankfurtianos a partir do que têm a dizer sobre o temor da sociedade de massas é, além de operar um recorte muito específico – desvinculando-os do repertório emancipatório que, de modo geral, se segue do pessimismo dos autores, angariar argumentos de autoridade capazes de avalizar a própria “meta civilizatória” da revista: diante de um mundo ultrarracionalizado, dominado pelo positivismo e pelas soluções autoritárias, preservar um espaço de racionalidade e cultivo do gosto.

Na década de 1960, a comunidade acadêmica alemã não funcionava mais como a referência central nas ciências humanas acadêmicas. O modelo de universidade americana, somado às baixas causadas pelos exílios intelectuais durante o período nazista, já haviam alocado a antiga e tradicional universidade alemã em posição coadjuvante nas hierarquias de consagração internacional. Traduzir os alemães num momento de declínio de seu prestígio internacional, contudo, tem sua razão de ser, trata-se de traduzir a tradição e, com ela, um mundo que se encontra em pleno ocaso, de modo a reabilitar uma figura central para o repertório simbólico da *Sur* e dos *gentleman* escritores: a figura, tipicamente alemã, do sábio. Como salienta King, as escolhas da revista sempre primaram por uma unidade ligada a um *ethos* geral, mais que a “qualquer declaração de princípios” (KING 1986, p. 3). Reabilitar o sábio é reabilitar, muito antes que um conjunto explícito de teses, um modo de adquirir e professar cultura.

Se, por um lado, é difícil desvincular um nome como Adorno, por exemplo, da tradição marxista, não parece despropositado associar sua figura a esse tipo de atitude intelectual que informa a história da revista *Sur* e seu posicionamento no campo. Igualmente, a figura de Benjamin, morto e perseguido pelos governos autoritários da Europa das décadas de 1930 e 1940, também evoca a causa do intelectual comprometido com os valores do espírito que perece na sociedade massificada. Assim, as escolhas editoriais da *Sur*: o Adorno mais ensimesmado; o Horkheimer mais metafísico; e, por fim, um quase enigmático

Walter Benjamin, deixam antever uma possibilidade de concordância simbólica que ultrapassa as fronteiras teóricas: trata-se de reivindicar um modo de ser intelectual, um estilo. Nessa comunhão estrutural, que se dá no âmbito das atitudes e da autopercepção sobre a identidade intelectual, muito mais do que no âmbito estrito das teses, a operação de enquadramento que este artigo destaca ajuda a antever a asserção de Bourdieu de que operam, nas escolhas teóricas, pressupostos anteriores. É também através dessa concordância no dissenço (BOURDIEU 2002, 2008) que as posições relacionais no universo letrado argentino validam-se reciprocamente, mobilizando o consagrado repertório clássico de matriz alemã para conter, eventualmente, iniciativas modernizadoras que pudessem romper o consenso social que orientava as práticas intelectuais. Pode-se manter em vista, por exemplo, a similaridade temática da já mencionada pergunta de Alejandro Korn “valeria a pena empregar longos anos de cálculos teóricos e de ensaios heróicos para construir o avião e, em seguida, destiná-lo ao assassinato com a mesma brutalidade ancestral? (KORN 1944, p. 15) e da pergunta que norteia a *Dialética do Esclarecimento*, também publicada pela *Sur* em *Estudios Alemanes* “O que nos propuséramos era, de fato, nada menos do que descobrir por que a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (ADORNO, HORKHEIMER 1975, p. 11)

Um dos autores mais próximos de *Sur*, desde sua fundação, o controverso Drieu de la Rochelle, ajuda a apresentar a atitude intelectual que tento aqui prescrutar. Segundo Ygnan-Saint (1984), Drieu foi um dos poucos de sua geração que não cedeu às pressões do engajamento, o que favoreceu que sua obra fosse reabilitada num momento de descrédito da salvaguarda moral das posições engajadas durante a segunda Guerra. Em seus termos,

A reflexão de quase todos os escritores tentados pelo fascismo passa por um ponto comum: a percepção mais ou menos aguda dos perigos que ameaçam a civilização ocidental, o problema do

declínio, real ou suposto, do Ocidente. Em Drieu, essa ideia de decadência é uma presença quase permanente, uma verdadeira obsessão (YGNAN-SAINT 1984, p. 18).

Não fortuitamente, apesar do manifestado apoliticismo, uma das maiores tiragens da *Estudios Alemanes* é a obra de Ernst Junger, *Perfección y Fracaso de la Técnica*, publicada pela coleção na significativa data de 1968. Nessa obra, lemos a defesa de que a utopia da técnica é firmada no futuro, “a utopia exige um esquema que permita um desenvolvimento racional e a técnica é o esquema mais apto dessa índole que existe hoje” (JUNGER 1968, p. 7). Distante da figura profética, o utopista apenas projeta o futuro a partir de possibilidades do presente, um procedimento absolutamente racional. Além disso, seu utopismo funcionaria apenas para satisfazer nossa inteligência com um pouco de probabilidade, utilizando a ciência no argumento para ocultar o fabuloso de sua fábula. O bálsamo da utopia científica, diz Junger, não é para sua época, “o positivismo é sempre uma ocupação para épocas tranquilas” (JUNGER 1968, p. 9). Junger se coloca contrário a um ponto sensível dos debates de seu tempo: a democratização fundamental dos benefícios da civilização moderna e diagnóstica, nessa narrativa, um erro pernicioso, a saber, aquele que defendia o uso da técnica para uma finalidade que não fosse a de incremento da própria técnica. Elege, nesse sentido, uma falácia: a de que a técnica leva ao ócio o qual leva, por sua vez, à contemplação. A contemplação não é para todos, frisava Junger, não é possível afirmar que o operário com tempo livre usaria espiritualmente o ócio: ao contrário, o ócio seria o caminho de sua decadência. Que a técnica produz a riqueza ninguém duvida, segue o autor, mas a riqueza como ter, não como ser, sendo essa última modalidade uma prerrogativa indelével de alguns indivíduos seletos. Em seus termos, “não há sintoma mais seguro e infalível da pobreza do que a progressiva racionalização da organização, a administração generalizada e a economia do homem encarregado de uma burocracia de especialistas especificamente instruídos para esse fim” (JUNGER 1968, p.17).

Não foram poucas as ocasiões em que a *Sur*, mesmo durante seus anos mais combativos, os anos 1950, optou por críticas tangenciais ao regime peronista, em detrimento da confrontação aberta. O vocabulário de Junger, especialmente a crítica da técnica, nesse sentido, organizava as críticas ao mundo peronista, manifestando a desconfiança constitutiva que a nutria em relação ao mundo da eficiência que parecia evidente nos discursos de Perón e se aproximando da literatura de catástrofe, de matriz alemã. Dessa desconfiança se depreendia, por consequência, a hostilidade em relação ao tipo de intelectual que pactua com esse mundo técnico. Sucintamente, se o reino das ideias não deveria ser dominado pela técnica, o intelectual não poderia ser, ele próprio, um técnico. Que o peronismo tenha, em seu bojo, um poderoso aparato de mobilização simbólica e, nesse sentido, sua construção narrativa esteja mais ligada a componentes emocionais de integração do que a uma adesão completa ao que a *Sur* qualificava como “racionalidade técnica”, não era suficiente para dirimir seus membros mais antiperonistas da posição de que mesmo os componentes não técnicos do peronismo eram, em si mesmos, manifestações de uma astúcia tecnocrática. Tal posição pode ser visualizada no famoso editorial de Borges para a edição 257 da *Sur*, logo após a queda do Perón, sugestivamente intitulado *L' Illusion Comique*.

Nessa operação, um autor tão distante das opções teóricas de Junger como é o caso de Adorno, pode funcionar, sem maiores problemas, na economia do argumento. Acompanhe-se, por exemplo, suas *Minima Moralia*, na qual ele narra uma situação em que os poderes objetivos dominam os indivíduos, departamentalizando seu espírito, “como se a classe de que os intelectuais independentes, dos quais desertaram, deles se vingassem, impondo coercitivamente as suas exigências onde o desertor busca refúgio” (ADORNO 1992, p. 11). Nesse mundo hostil, o que nada quer é suspeito, perde-se na socialização que o domina, “as relações turvas infiltram-se onde quer que ainda exista a aparência da liberdade” (ADORNO 1992, p. 13) de modo a promover o espírito igualitário que, no mundo da

técnica, é o que une pela bestialidade em comum. A ciência, além de ter se tornado maior que a filosofia, agora tentava abocalhá-la. Adorno advoga, então, por um pensamento que não tenha que demonstrar seu passo a passo. A delicadeza, sintetiza, tem a ver com desinteresse, sendo preciso manter a defesa de uma possibilidade especificamente teórica, que não se justifique apenas por sua utilidade.

A tradição alemã que repercute nos termos de Adorno, Horkheimer e Benjamin não é outra senão aquela que informava, a seu tempo, Jaspers em “a situação espiritual de nossa época”.⁸ Isso não significa que se trate de uma concordância teórica nem de um desenvolvimento lógico das teses, mas apenas que os une uma filiação de problemas compartilhados e de temas latentes, a *técnica* e a *crise* sendo dois dos mais resilientes. A conversão íntima e a preservação de si numa sociedade massificada, outrossim, um diagnóstico bastante frequente nessa literatura de catástrofe, foi capaz de unificar numa congruência de diagnósticos a antiga tradição do romantismo alemão com uma aposta como a de Benjamin para quem, afinal, a crise aparece como pauperização da experiência e como “perda”. No mesmo sentido, ao alocar a tradição frankfurtiana no espectro ‘continental’, D’Agostini destaca a resiliência dessa literatura de catástrofe: “à positividade do objetivismo científico opõem [os frankfurtianos] à negatividade de uma teoria crítica” (2003, p. 61). Para além da confluência temática, conforme salienta Gouldner,

8 - Para uma análise mais específica sobre a relação das teses de Horkheimer com a tradição alemã (Schopenhauer e Heidegger), é possível consultar a obra de Ciro Marcondes Filho (2011).

Em uma de suas dimensões básicas, a Teoria Crítica conecta-se, sem dúvida, com uma hermenêutica que tenta formular interpretações para aprofundar a compreensão dos mundos sociais, em vez de elaborar leis que expliquem os fenômenos. E não há dúvida de que as raízes hermenêuticas dos tempos modernos remontam ao romantismo (GOULDNER 1979, p.317).

A figura do sábio alemão, nos termos de Gouldner,

que [ele] deve encontrar, solitário, seu caminho sem regras bem delineadas; que ele deve confiar em seus próprios recursos internos e muito pessoais de empatia ou intuição. (...) Trata-se, portanto, da imagem profética e reiterada do sábio alemão, cujo trabalho de estudo é concebido como uma forma de sofrimento e implica "a superação atormentada do eu" (1979, p. 322).

Vandenbergh (1998), dedicando-se à figura de Horkheimer, outro publicado pela Sur, diagnostica um elemento de tragédia e de pessimismo crescente em sua trajetória intelectual. Na *Dialética do Esclarecimento* – escrito em parceria com Adorno e publicado na *Estudios Alemanes* em 1970, já estaria estabelecida, para ele, a opção por explicar a decadência da civilização ocidental, em geral, e a deriva totalitária, em particular. Ademais, toda a trajetória de Horkheimer aparece, para Venderbergh, como desilusão. Suas formulações pertencem à ordem do regresso antropológico, sustenta o analista, e não do progresso. "Horkheimer e Adorno não hesitarão em interpretar todo o processo de civilização da humanidade em termos do desdobramento fatal de uma lógica diabólica de reificação que encontra sua origem no ato original da dominação da natureza e seu cumprimento na sociedade plenamente administrada" (VANDENBERGH 1998, p. 17). Os indivíduos sofrem o mundo, sob esse ponto de vista, e a marcha da história não os redime. A proposta de planificar a sociedade, que aparece como solução para grande parte dos frankfurtianos nos anos posteriores à guerra, não participa dessa primeira e original dimensão trágica, e também não aparece, como era de se esperar, em Sur.

Em *O eclipse da razão*, Horkheimer é ainda mais claro quanto à desconfiança em relação ao potencial emancipatório da ciência e da técnica. Referindo-se à confiança positivista, ele se perguntará "Claro que eles não estão cegos para os usos destrutivos aos quais se destina a ciência; mas proclamam que tais usos são perversões. É verdadeiramente assim?" (HORKHEIMER 2002, p. 63). A resposta do frankfurtiano é negativa e o argumento central dessa impossibilidade é a

equiparação, sem meios termos, entre positivismo e tecnocracia filosófica. O absolutismo científico, para Horkheimer, também precisa recorrer a princípios evidentes em si mesmos, tal como o 'obscurantismo' que ele ataca. "A ciência deve esperar pelo pensamento filosófico, como já foi formulado seja por filósofos seja por cientistas, para prestar contas da natureza da verdade, em vez de simplesmente erguer a metodologia científica como a definição suprema da verdade" (HORKHEIMER 2002, p. 78). O positivismo, em suma, glorificaria o mundo como ele é, sintetiza o autor, adotando o princípio da cultura comercial como verdade. Na análise de Matos (1993), inclusive, a crítica do positivismo pode ser entendida como um fator central da crítica frankfurtiana às análises sobre o totalitarismo que se esgotavam em aspectos políticos, opondo a elas uma versão metafísica dessa problemática:

Os frankfurtianos desenvolveram uma explicação sobre o fenômeno do totalitarismo que é de ordem metafísica: é na constituição do conceito de Razão, é no exercício de uma determinada figura, ou modo da racionalidade, que esses filósofos alojam a origem do irracional. Em nome de uma racionalização crescente, os processos sociais são dominados pela ótica da racionalidade científica, característica da filosofia positivista. Nessa perspectiva, a realidade social, dinâmica, complexa, cambiante, é submetida a um método que se pretende universalizador e unitário, o método científico. O positivismo, prisioneiro de seus próprios métodos, impõe um procedimento não social às ciências sociais (MATOS 1993, p. 7).

Na *Dialética do Esclarecimento*, Horkheimer e Adorno voltam a apontar que o problemático na contemporaneidade não é apenas a atividade, mas o sentido da ciência, na medida em que se a liberdade é inseparável do pensamento esclarecedor, o gérmen da regressão estaria em toda parte. Desse modo, "abandonando a seus inimigos a reflexão sobre o elemento destrutivo do progresso, o pensamento cegamente pragmatizado perde seu caráter superador e, por isso, também sua relação com a verdade" (ADORNO, HORKHEIMER 1975, p. 13). Na sequência, abordando o tema das massas,

tão reiteradamente presente nas páginas da *Sur* desde sua fundação, em 1931, lemos o diagnóstico de que

A disposição enigmática das massas educadas tecnologicamente a deixar dominar-se pelo fascínio de um despotismo qualquer, sua afinidade autodestrutiva com a paranoia racista, todo esse absurdo incompreendido manifesta a fraqueza do poder de compreensão do pensamento teórico atual (ADORNO, HORKHEIMER 1975, p. 13).

Nesse mundo, onde o indivíduo se vê anulado frente aos poderes econômicos, confunde-se o controle da natureza com o controle dos homens a partir do controle da natureza, de modo que, “numa situação injusta, a impotência e a dirigibilidade da massa aumentam com a quantidade de bens a ela destinados” (ADORNO, HORKHEIMER 1975, p. 14). Não se trata de reconstruir o passado, afirmam Adorno e Horkheimer, mas de reabilitar a confiança passada, em oposição ao passado presente que se prolonga como destruição do passado. “O que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento” (ADORNO, HORKHEIMER 1975, p. 21), sentenciam os autores, reabilitando o tema-chave do pensamento alemão que já circulava na Argentina há algumas décadas, principalmente a partir das leituras de Weber, de Simmel e, mais diretamente, de Ortega y Gasset que já alertava, em 1922, para a situação trágica de um mundo que crê na razão de forma mítica.

Os escritos do pós-guerra, conclui Vandenberghe (1998), são marcados pela terminologia da tragédia: só restam ao indivíduo, nesse esquema, o automatismo e a abstração, trata-se da atrofia da razão dialética. A crítica não é mais para a mudança, mas para preservar as migalhas. Embora não se possa escamotear, numa leitura honesta da obra dos frankfurtianos, sua dimensão crítica em relação à sociedade liberal, procuro destacar que, no âmbito do diagnóstico, que é aquele em que se formulam as atitudes intelectuais diante do mundo, sua compatibilidade com a literatura de catástrofe

imprime sua marca. Se se aceita tal camada da aposta de Adorno e Horkheimer, pode-se afirmar que a operação de enquadramento de *Sur* não é menos ou mais oportunista que qualquer outra, alocada em qualquer ponto do espectro político: trata-se, com efeito, da reivindicação de uma atitude a partir de uma demanda intrínseca à posição da *Sur* no universo simbólico de seu tempo.

Conforme Miceli (2018), após a agudização das tensões da segunda guerra mundial, o desmanche da atitude altaneira da *Sur* “transparece na ginástica retórica a fim de preservar a insígnia de revista puramente literária” (2018, p. 56). Nesse contexto, nem mesmo a aproximação da *Sur* com o “humanismo integral” de Jacques Maritain, por exemplo, foi capaz de assegurar sua postura de distanciamento. Tudo se passa como se a *Sur*, nos termos de Miceli, apostasse na transmutação de lutas sociais em dilemas civilizatórios, de modo que mesmo seus autores mais afeitos a temas sociais não pudessem sair da prevalência do sentido ontológico desses temas, já que “se inscreviam na dicção de fôlego impressionista, intuicionista, inspirada em paradigmas europeus afeitos a deslindar a substância do ente nacional” (MICELI 2018, p. 68).⁹

Sinteticamente, pretendo destacar que circula, na Europa da virada do século, especialmente na Alemanha, uma enormidade de discussões inspiradas pelo temor da desaparecimento do indivíduo e, com ele, da primazia do intelecto, do monopólio intelectual, a partir dos processos de pluralização das instâncias consagratórias da modernidade. Esse sentimento de tragédia opera no caso europeu no sentido regressivo: a crise não contém em gérmen, necessariamente, sua superação. Com exceção talvez do estoicismo de Spengler, são diagnósticos mais que terapias, e é essa concordância que possibilita uma leitura em conjunto de um panorama tão dissímil de autores. Não se trata, evidentemente, de esgotar o mapeamento desses anos tão profícuos, mas, ao contrário, de localizar o *nomos* que unifica as premissas do debate. Essa tradição da literatura de tragédia chega a *Sur*, pois, também através da mediação

9 - A cumplicidade de habitus se expressa, para Miceli, nas narrativas: “Enquanto os artilheiros da brigada destroçam as investidas materialistas do sociologismo, o sumo sacerdote ensaia o esboço da ontologia que lastreia os artifícios literários” (2018, p. 85).

frankfurtiana e da tradição psicanalítica. A conexão temática e, eventualmente, as corroborações prescritivas que autores como Adorno e Benjamin possuem em relação à tradição do idealismo alemão permitem, é preciso frisar, a operação da *Sur*. Pode-se fazer muita coisa com um texto, mas não tudo. Há, nesse sentido, afinidades importantes entre as posições destes frankfurtianos (ao menos nos textos escolhidos pela *Sur*, que priorizam as obras mais 'especulativas') e as demandas de conservação das fronteiras simbólicas que a editora identifica na Argentina dos anos 1960 (VIÑAS 2005).

As escolhas editoriais de *Sur*, conclusivamente, contribuíram para manter sua posição estratégica no universo letrado argentino a partir de dois efeitos principais: inicialmente, a vinculação com a tradição alemã e com a figura do sábio/profeta, que pôde se depreender de certa mobilização editorial dos autores frankfurtianos, contribuiu para consolidar o dique de contensão em relação às pretensões científicas que se alocavam dentro da universidade, e que pretendiam substituir a figura do sábio pela do especialista. Vale a pena mencionar, nesse sentido, que as análises dos frankfurtianos ganharam impulso internacional a partir da Revolução Cubana e de Maio de 1968, situação que certamente favorecia, no contexto de um mercado editorial hipertrofiado, a circulação da coleção. Por outro lado, e também em decorrência disso, essa operação ajudou a reforçar a relação tensional entre universidade e esfera privada de produção cultural, na medida em que arvorava, para esse universo das revistas culturais, a prerrogativa de guardião de certa tradição intelectual ameaçada pela ciência, pela técnica e, no limite, pela massificação dos bens culturais.

Por outro lado, o fato de que tenham sido a *Sur* e, anteriormente, a coleção ligada a Gino Germani os primeiros a traduzirem os frankfurtianos em âmbito argentino – descontando a antiga e setorializada leitura de Luis García em seu curso de estética, que contribuíram para um efeito *sui generis* em sua circulação. Beatriz Sarlo, que narrou a "moda benjamin" nos círculos acadêmicos da década de 1980,

pontua em *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*, publicado em 2000, que a circulação de *Estudios Alemanes* foi, em termos de público de esquerda, muito restrita, e que a maior parte das leituras de sua geração que tocavam em alguma medida os autores do Instituto de Pesquisas Sociais dera-se a partir de uma edição da Taurus, de Madri, já na avançada década de 1970¹⁰. Lido como um pensamento no mínimo suspeito pela esquerda radicalizada argentina, os autores do Instituto sofreram o efeito de “midas invertido”, que consistiu em serem traduzidos e associados a projetos em declínio no comércio de valores simbólicos daquele contexto de radicalização política. Apenas dessa forma, consideramos, se pode explicar que mesmo Marcuse, lido incessantemente pelos protagonistas de Maio de 1968 e engajado em uma série de movimentos que constituíram essa “radicalização” a nível internacional, não tenha circulado entre os estudantes universitários argentinos senão via edição Taurus: ao agregar o declínio de seu prestígio aos textos escolhidos, a operação de enquadramento que emerge nas escolhas de publicação restringe a própria eficácia da circulação dos textos, por mais aptos que fossem, numa leitura hermenêutica, a funcionar como referência teórica naquele momento.

10 - Nesse sentido é possível consultar ENTEL, A. LENARDUZZI, V. GERZOVICH, D. Escuela de Frankfurt. *Razón, Arte y Libertad*. Buenos Aires: EUDEBA, 2000.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1975.

ADORNO, T. W. **Minima Moralia**. Reflexões a partir da vida danificada. Tradução Luiz e Bicca. São Paulo. Editora Ática, 1992.

ANDERSON, P. **Considerações sobre o marxismo ocidental**; Nas trilhas do materialismo histórico. São Paulo: Boitempo, 2019, p. 17-71.

BEN PLOTKIN, M. **Freud in the pampas**. The emergence and development of a psychoanalytic culture in Argentina. Stanford University Press, California, 2001.

BOLTANSKI, L. Note sur les échanges philosophiques internationaux. **Actes de la Recherche en Sciences Sociales**, v. 1, n. 5-6. Nov, p. 191-199, 1975.

BOURDIEU, P. As condições sociais da circulação internacional das ideias. Tradução Fernanda Abreu. **Revista Enfoques**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1., p. IV-117, 2002

BOURDIEU, P. **Homo Academicus**. Buenos Aires: Editora Siglo XXI, 2008.

BOURDIEU, P. Systèmes d'Enseignement et Systèmes de Pensée. Revue internationale des sciences sociales. - Volume XIX, n° 3, 1967. **L'Homme et la société**, N. 6, p. 209-210, 1967

COLLINS, R. **A global theory of intellectual change**. The sociology of philosophies. USA: Harvard University Press, 2001.

D'AGOSTINI, F. **Analíticos e continentais**. Porto Alegre, Ed. UNISINOS, 2003.

ENTEL, A; LENARDUZZI, V; GERZOVICH, D. **Escuela de Frankfurt**. Razón, Arte y Libertad. Buenos Aires: EUDEBA, 2000.

FABIANI, J-L. Faire école en Sciences Sociales. **Les Cahiers du Centre de Recherches Historiques**, 36, 2005, mis en ligne le 24 mai 2011. Disponível em: <http://journals.openedition.org/ccrh/3060>. Acesso em: 30 set. 2019.

GARCIA, L. **Modernidad, Cultura y Crítica**. La escuela de Frankfurt em Argentina (1936-1983). Tesis doctoral. Editorial Filosofia y Humanidades, UNC. Córdoba, 2014.

GOULDNER, A. **La crisis de la sociologia occidental**. Buenos Aires: Amorroutou, 1979.

GRAMUGLIO, M T. Sur: uma minoria cosmopolita na periferia ocidental. **Tempo soc.** [online], v. 19, n. 1, p. 51-69, 2007.

HEILBRON, J. **Toward a sociology of translation**. V. 2 issue: 4, p. 429-444. Issue published: November 1, 1999.

HEILBRON, J.; Guilhot, N. & Jean-Pierre, L., Vers une histoire transnationale des sciences sociales. **Sociétés Contemporaines**, 1(73), 2009.

HORKHEIMER, M. **Eclipse da Razão**. Trad. Sebastião Uchôa Leite. São Paulo: Centauro, 2002.

JAY, M. **A imaginação dialética**. Tradução Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

JUNGER, F. G. **Perfección y Fracaso de la Técnica**. Tradução Murena y Vogelmann. Estudios Alemanes. Buenos Aires Editorial Sur, 1968.

KING, J. Sur. **A study of the Argentine Literary Journal and its role in development of a Culture, 1931-1970**. Cambridge Iberian and Latin American Studies. London, 1986.

KORN, A. **La libertad creadora**. Buenos Aires: Losada, 1944.

MARCONDES FILHO, Ciro. **O princípio da razão**. Tomo II, São Paulo: Paulus, 2011.

MARTÍN, M. Notas sobre la colección estudios alemanes: aportes e hipótesis para la historia de las ideas. **Revista de Historia Americana y Argentina**, v. 52, n. 2, p. 125-150, 2017.

MATOS, O. **A Escola de Frankfurt** - Luzes e Sombras do Iluminismo. São Paulo: Moderna, 1993.

MICELI, S. **Sonhos da periferia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

PASTERNAK, N. La Revista Sur: un cierto americanismo. In: CRESPO, R. (Coord) **Revistas en América Latina**: proyectos literarios, políticos y culturales. México; CIALC/ Eón Editores, 2010.

Revista Sur (1931-1969). Archivo de la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras / Instituto de Historia Argentina Emilio Ravignani e acervo pessoal.

SARLO, B. **El império de los sentimientos**: narraciones de circulación periódica en Argentina (1917-1927). Buenos Aires. Ed. Siglo XXI, 2011.

SARLO, B. **La batalla de las ideas (1943-1973)**. Buenos Aires. Emecé, 2007.

SARLO, B. **Siete Ensayos sobre Walter Benjamin**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economía, 2000.

SILVA, C. [Orelha do livro]. In: HABERMAS, J. **Teoría y praxis**: ensayos de filosofía social. Colección Estudios Alemanes. Buenos Aires: Ed. Sur, 1966.

SILVA, P. R. As Revistas Sur, Contorno e a Nova Geração intelectual argentina. **Revista Eletrônica da ANPHLAC**, n. 4., p. 64-84, 2005.

SOCIEDAD KANTIANA DE BUENOS AIRES. **Índice de la filosofía alemana traducida al español, 1935, 1942.**

Archivo del Instituto de História Argentina Emilio Ravignani.

TARCUS, H. A história intelectual e a problemática da recepção: Marx na Argentina. **Revista Outubro**, n. 30, maio de 2018.

TEDESCO, A. D. F. **A Argentina na periferia do tempo: a sociologia científica e um mundo novo para os intelectuais.** Tese de doutorado. IFCH, UNICAMP, Campinas, 2018.

TEDESCO, A. D. F. A circulação do vocabulário psicanalítico na argentina a partir da mediação frankfurtiana: 1940-1960. *In*: SOUZA, Marilene Proença Rebello de; DIGIOVANNI, Alayde Maria Pinto; CANCINO, Hugo; MORA, Rogelio de la (Org.). **Cultura e história na criação intelectual na Europa e na América Latina, séculos XIX e XX.** 1 ed. São Paulo: Instituto de Psicologia USP, 2019, v. 1, p. 477-490.

TEDESCO, A. D. F. Operaciones de encuadre y el efecto de Midas invertido: traducciones de la escuela de Frankfurt en Argentina. *In*: DÍAZ, César Zamorano (Org.). **Escrituras en tránsito.** Revistas y redes culturales en América Latina. 1ed. Santiago do Chile: Cuarto Propio, 2018, v. 1, p. 10-22

TERÁN, O. (org.). **Ideas en el siglo** - intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano. Buenos Aires: SigloXXI, 2004.

TERÁN, O. **Nuestros años sesentas.** La formación de la nueva izquierda intelectual en la Argentina (1956-1966). Buenos Aires: Puerto Sul, 1991.

TRAINE, M. El enigma de Félix. Los Orígenes argentinos de la Escuela de Francoforte. **Rev. Espacios**, n. 16, jul-ago, 1995, p. 37-48.

VANDENBERGHE, F. **Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification.** Tomo II. Colection Recherches. Bibliothèque du Mauss. Paris. La decouverte, 1998.

VIÑAS, D. **Literatura argentina y política.** De los jacobinos porteños a la bohemia anarquista. Buenos Aires: Santiago Arcos ed, 2005.

YGNAN-SAINT, J.-L. **Drieu de la Rochelle ou l'obsession de la décadence.** Paris: Nouvelles éditions latines, 1984.

NOTA SOBRE A AUTORA

Alexandra Dias Ferraz Tedesco

alexandra.tedesco@gmail.com
Universidade de Campinas
Campinas
São Paulo
Brasil

ENDEREÇO DE CORRESPONDÊNCIA

Alexandra Dias Ferraz Tedesco
Universidade do Estado do Rio de Janeiro, IFCH.
São Francisco Xavier, 524
Maracanã
20943000 - Rio de Janeiro, RJ - Brasil

AGRADECIMENTOS E OUTRAS INFORMAÇÕES

Esta pesquisa faz parte de tese de doutorado defendida na UNICAMP, em 2018, "A Argentina na Periferia do Tempo: A sociologia científica e um mundo novo para os intelectuais", orientada pela profa. Dra. Silvana Rubino.

FUNDING / FINANCIAMENTO / FINANCIACIÓN

Financiada pelo CNPq.

CONFLITO DE INTERESSE

Nenhum conflito de interesse declarado.

Copyright (c)
2020 *História da
Historiografia:
International Journal
of Theory and History
of Historiography.*
Este é um artigo
distribuído em Acesso
Aberto sob os termos
da Licença Creative
Commons Atribuição-
Não Comercial-
Sem Derivações 4.0
International.



RECEBIDO EM: 17/JUL./2019 | APROVADO EM: 17/OUT./2019

Alexandre Herculano entre a imparcialidade e a parcialidade

Alexandre Herculano Between Impartiality and Partiality

Arthur Alfaix Assis^a

E-mail: arthurassis@unb.br

<https://orcid.org/0000-0003-0859-845X> 

^a Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de História, Brasília, DF, Brasil

RESUMO

Em toda a obra histórica de Alexandre Herculano reivindicações de imparcialidade misturam-se à parcialidade das crenças, ideais e interesses que conformam o ponto de vista do autor. Encontram-se nela tanto o compromisso com a busca desinteressada da verdade quanto a intenção pragmática de remodelar as relações da sociedade portuguesa com o seu passado, e com os efeitos deste sobre o presente. Revisitando os principais escritos históricos de Herculano, o presente trabalho procura entender como é possível que textos de história sejam ou pretendam ser, ao mesmo tempo, verdadeiros e úteis, objetivos e engajados, imparciais e parciais. Quero mostrar que essas oposições não necessariamente funcionam como contradições paralizantes, e que bons historiadores como Herculano são capazes de extrair delas uma enorme quantidade de energia intelectual. Concentrar-me-ei, em particular, na tensão entre a imparcialidade e a parcialidade para tentar evidenciar – com leituras atentas e análises contextuais – que ela se configura de pelo menos dois modos distintos, ligados à significação positiva ou negativa do passado estudado para a pessoa que o estuda.

PALAVRAS-CHAVE

Historiografia portuguesa; Século XIX; Objetividade

ABSTRACT

Throughout Alexandre Herculano's historical oeuvre claims of impartiality are mingled with the partiality of the beliefs, ideals, and interests that give shape to the author's point of view. One can trace in it both the commitment to the disinterested search for truth and the pragmatic intention to remodel the relations of Portuguese society with its past and with the effects of this past on the present. This text revisits Herculano's major historical writings with the aim of understanding how it is possible for historical texts to be or claim to be at the same time true and useful, objective and engaged, impartial and partial. I intend to show that those oppositions not necessarily entail paralyzing contradictions, and that good historians such as Herculano are usually capable of drawing from them a great amount of intellectual energy. Focusing on the tension between impartiality and partiality, and supported by close readings and contextual analyses, I will try to demonstrate that such tension configures itself in at least two different modes, which in turn depend on the positive or negative significance the studied past turns out to have for the person who studies it.

KEYWORDS

Portuguese Historiography; 19th Century; Objectivity

Perspectivando o poliedro

A vida e a obra de Alexandre Herculano foram marcadas por múltiplas reviravoltas que ainda hoje, passados quase 150 anos do falecimento do autor, continuam a demandar novas e mais abrangentes explicações. Poeta na juventude, ele também atuou como soldado voluntário, bibliotecário, jornalista e tradutor, passeou várias vezes pela literatura de polêmica política, transmutou-se em ficcionista, empenhou-se na pesquisa e na escrita históricas, para enfim encerrar a vida como agricultor. Conseqüentemente, as suas grandes realizações incluem produtos de caráter bastante díspar: penetrantes poemas religiosos e patrióticos; panfletos políticos e político-eclésiásticos cheios de poder retórico; contos e romances históricos pioneiros; dois grandes livros e inúmeros outros escritos de história; algumas edições críticas de fontes históricas; assim como o premiado Azeite Herculano.

Escrevendo em 1876, a propósito da chegada deste último item ao longínquo mercado consumidor do Rio de Janeiro, Machado de Assis, mais interessado em produtos literários que alimentícios, lamentou a preferência do Herculano tardio pelo arado em detrimento da pena. O cronista brasileiro reconheceu, entretanto, que “a não fazer o Herculano livros de história, deve fazer outra coisa” (MACHADO DE ASSIS 2006, p. 340-341). As razões que levaram Herculano a, por volta dos seus 55 anos de idade, ir “fazer outra coisa” – isto é, a passar a residir prioritariamente numa propriedade rural nos arredores de Santarém e a dedicar-se seriamente a atividades agrícolas – formaram uma espécie de enigma que, à época e também por bastante tempo depois, se prestou tanto à pilhéria dos detratores quanto à mistificação dos admiradores. Merecem, é certo, ser consideradas em conjunto com várias outras importantes mutações na trajetória do autor, em vez de tratadas isoladamente de maneira anedótica ou idolátrica.

Herculano experimentou diferentes estilos de vida e trabalho, na cidade e no campo. Na volátil arena da política

portuguesa oitocentista, expressou opiniões relativamente a muitos dos grandes temas do debate público, atuou brevemente no parlamento e numa administração municipal, influenciou líderes e burocratas, apoiou e criticou governos, tendências políticas e orientações religiosas. A sua propensão para oscilar entre diferentes gêneros literários é correlativa à sua personalidade inquieta e irascível, bem como às diversas alterações por que passaram as suas circunstâncias vitais, num ambiente político-social marcado por fortes turbulências. Na vasta literatura secundária pertinente, aliás, fazem falta interpretações que descortinem de forma abrangente (por exemplo, ao modo das biografias intelectuais) as conexões e fissuras existentes entre as múltiplas facetas deste que mais de uma vez foi qualificado como um personagem “poliédrico” (BEIRANTE 1991; MATOS 2005).¹

Trata-se, portanto, de um intelectual multitarefas, tal como o foram diversos outros “pais fundadores” das modernas historiografias nacionais no século XIX, (BERGER 2011, p. 238-239). Essa caracterização, por sinal, vale não só quando consideramos os escritos de Herculano como um todo, mas também quando nos concentramos apenas no segmento mais imediatamente historiográfico da sua obra. Abrangendo monografias e ensaios, edições críticas de fontes, além de romances e contos históricos, essa produção ilustra a maneira como, ressalvadas as proporções, Herculano reuniu em si as virtudes e talentos conflitantes de um ficcionista como Walter Scott, as de um observador distanciado como Leopold von Ranke, bem como as de um intelectual abertamente engajado como o foram tantas figuras na história da literatura e da historiografia oitocentistas.

Seria oportuno estudar a obra histórica de Herculano a partir de categorias que ajudassem a demarcar diferenças e sobreposições entre os modos ficcional e não ficcional de falar historicamente do passado. Mas a minha opção é por uma outra via analítica: tento colocar em primeiro plano as formas de identificação que o historiador estabelece com as experiências

1 - A mais recente análise biográfica de grande fôlego é a de BERNSTEIN (1983), que, apesar de se basear em extensa investigação, não está isenta de problemas que prejudicam a sua legibilidade. Particularmente úteis à compreensão dos pontos de viragem na trajetória de Herculano são SARAIVA (1949) e SARAIVA (1971, p. 13-51). A biografia parcial publicada por NEMÉSIO (2003) nos anos 1930 ainda é a obra de referência para o estudo da formação estética e intelectual do jovem Herculano.

que endereça, independentemente do tipo ou grau de liberdade ficcional que se concede. Com isso, a análise historiográfica volta-se para a complicada dimensão pré-cognitiva dos significados atribuídos no presente ao passado lembrado. Em vez de se concentrar no modo como a forma (dispositivos retóricos, padrões estilísticos, modelos de narrativização, etc.) condiciona o significado de um texto de história, ela confere destaque à maneira como o significado previamente atribuído ao passado por um historiador influencia decisivamente certos atributos ligados à forma e ao conteúdo do seu trabalho.

Quando reduzida aos seus aspectos mais elementares, a relação valorativa que um autor de história tem com o passado que está para tematizar só pode ser ou afirmativa, ou negativa – seria difícil encontrar um exemplo em que predominasse a indiferença, especialmente quando o passado em questão é da própria comunidade de quem escreve. A situação de quem rememora um passado para afirmá-lo como algo a ser cultivado ou restabelecido no presente é naturalmente muito distinta da de quem fala criticamente de um passado de que se pretende distanciar. Faz sentido, por isso, diferenciar entre histórias afirmativas e negativas (MEGILL 2007, p. 26-31; KOSELLECK 2006, 49). Na obra histórica de Herculano ambas as orientações se fazem presentes de uma maneira bastante proporcional. Os seus dois mais extensos trabalhos de história, a *História de Portugal* (quatro volumes, publicados entre 1846 e 1853) e o livro que viria a ficar conhecido como *História da origem e estabelecimento da Inquisição* em Portugal (três volumes, publicados entre 1854 e 1859), exemplificam à perfeição as duas alternativas: o primeiro com a seu elogio às instituições políticas dos primeiros séculos da monarquia portuguesa; e o segundo com a sua condenação da Inquisição e, de modo geral, do incremento da centralização do poder estatal e religioso, que o autor julgava ter sido a característica decisiva da época moderna.

Na obra de Herculano, a tendência a investir de positividade ou negatividade o passado estudado entra em

conflito com o ideal da imparcialidade. Um tal conflito será certamente característico da obra de qualquer historiador que, à semelhança dele, mobilize a linguagem da imparcialidade, desenvolvida e ressignificada pelo menos desde o século XVII, para justificar a confiabilidade e a qualidade do seu trabalho.² É que, entendida ao pé da letra, a imparcialidade demandaria uma atitude perante o passado que não fosse nem afirmativa nem negativa – ou seja, uma atitude de neutralidade. Mas é fato que tal neutralidade raramente é perceptível nas manifestações historiográficas reais. É altamente improvável que algum historiador tenha conseguido cumprir por completo o requisito da anulação de si mesmo que seria necessário à neutralidade assim entendida.³ O importante, no entanto, é que isso ainda não encerra a conversa sobre a imparcialidade, porque esse ideal metodológico é frequentemente evocado num formato atenuado que sugere diversos modos de desapego ou distanciamento de si, os quais não necessariamente coincidem com o postulado da neutralidade – além de não se encaixarem no padrão dicotomizado com que quase sempre são concebidas as relações entre objetividade e subjetividade no conhecimento histórico (DASTON 2014, p. 31-33; HASKELL 2000, p. 149-150; KUUKKANEN 2015, p. 170-179). Neste caso, a imparcialidade pode ser compatibilizada com a circunstância de que os historiadores projetam sobre os passados de que falam significados com carga positiva ou negativa. Um elemento estruturante do pensamento histórico, talvez em todos os seus formatos e épocas, e em muitas culturas, é precisamente essa tensão existente entre as exigências de imparcialidade associadas ao ideal de busca desinteressada da verdade, do a quem doer, e o caráter perspectivístico (ou “situado”) do conhecimento, que está por trás das relações significativas estabelecidas no presente com os passados estudados (MEGILL 2007, p. 2-5, 41, 111).

A obra historiográfica de Herculano pode ser tomada como uma espécie de laboratório para a observação de interessantes configurações e reconfigurações dessa tensão essencial. Revelam-se nela padrões distintos de interdependência entre

2 - *Acerca da história do conceito de imparcialidade, ver MURPHY; TRANINGER (2014).*

3 - *Para um estudo de caso capaz de ilustrar que o argumento vale também num contexto pós-romântico, ver CREYGHTON (2018). Trata-se de uma análise da tensão entre imparcialidade e engajamento tal como experimentada por Gabriel Monod, uma das principais lideranças da chamada escola metódica francesa, em finais do século XIX. Vejam-se também diversos dos capítulos compilados em BERGER (2019) para exemplos mais contemporâneos.*

a imparcialidade e a parcialidade, originados do modo como o autor valora o passado que está a endereçar, no contexto do seu próprio presente. O que pretendo, ao chamar a atenção para esses diferentes padrões, não é chegar a uma conclusão sobre qual dos dois modelos, o da história afirmativa ou o da histórica crítica, terá levado à melhor ou mais legítima forma de historiografia. Tampouco me interessa dar uma resposta definitiva ao problema teórico que se impõe sempre que o princípio da busca da verdade sobre o passado colide com o ideal da responsabilidade política ou social do historiador no seu próprio presente – quando mais não seja porque esse problema talvez não admita uma resposta puramente teórica. Em vez disso, o meu exame das intrincadas e variáveis relações entre a imparcialidade e a parcialidade em Herculano oscila dialeticamente entre dois outros objetivos, um mais histórico, o outro teórico: contribuir para a compreensão de um aspecto da produção historiográfica do autor que ainda não foi intensivamente explorado; e lançar luz sobre algumas complexidades inerentes ao problema geral da objetividade histórica.

A imparcialidade historiográfica e os ciclos da história

Em autorreferências à sua *História de Portugal*, Alexandre Herculano costumava declarar que tinha escrito uma obra imparcial, embasando-se na certeza pessoal de ter procedido de maneira absolutamente honesta e muito cuidadosa, tanto na investigação das fontes quanto na redação do texto. Como frisou na advertência à primeira edição, tratar-se-ia de um livro dirigido apenas aos “singelos amigos da verdade”, àqueles capazes de sacrificar o amor-próprio e o patriotismo em favor do interesse científico, isto é, do desejo de saber com a máxima exatidão possível o que realmente aconteceu no passado (HERCULANO 1980-1981, I, p. 15-17). Alguns anos depois, ele atribuiria a si próprio “uma estrita imparcialidade”, acrescentando que tal qualidade teria sido por ele adquirida

mediante “o longo e severo exame dos fatos” (HERCULANO 1876a, p. 4).

Aqui e alhures a imparcialidade remete ao esforço de aplicar aos documentos (ou “monumentos”, para lembrar o termo mais frequentemente usado pelo autor) do passado nacional português os preceitos da crítica histórica. Herculano enxergava no círculo beneditino estabelecido em torno de Jean Mabillon na segunda metade do século XVII os grandes marcos inaugurais de uma tradição erudita para a qual a sua própria época estaria a dar uma contribuição sem precedentes. Provido de importantes edições críticas de documentos e de historiadores capazes de escorar grandes narrativas de formação nacional em minuciosas investigações de registros históricos, o século XIX, no entender dele, estava repleto de “exemplos de imparcialidade e de paciência, que mereceriam os aplausos dos grandes reformadores beneditinos” (HERCULANO 1876b, p. 69-71). Tais exemplos simbolizavam os padrões de rigor metódico que deveriam ser satisfeitos na interação com o material histórico. Para Herculano, manter uma conduta imparcial no plano historiográfico correspondia largamente a esforçar-se por observar tais padrões.

As coisas pareciam bem diferentes a um comentarista contemporâneo como João Pedro de Oliveira Martins – alguém que, de resto, tendia a fazer avaliações generosas das realizações de Herculano. Nas argutas observações sobre a vida e a obra de Herculano que constam de *Portugal contemporâneo*, Oliveira Martins julgou faltar à *História de Portugal* “aquela alta e serena imparcialidade, aquelas vistas rigorosamente objetivas, aquela isenção crítica, impassível perante as escolas, os sistemas, os partidos, sem a qual a história deixa de o ser”. Para o analista que representava a nova geração, nascida em meados do século, Herculano “era demasiado convicto e apaixonado para poder prescindir de si, das suas crenças, das suas opiniões”, e por isso pecava ao levar “para o estudo do passado as preocupações do presente” (OLIVEIRA MARTINS 1895, p. 321-322).⁴

4 - Para uma compilação das percepções dos principais expoentes da chamada “geração de 70” acerca da figura, da obra e de teses históricas de Herculano, ver MEDINA (1977).

Oliveira Martins elevou a barra da imparcialidade historiográfica a uma altura que provavelmente ninguém jamais terá conseguido atingir – nem mesmo Leopold von Ranke (JUHNKE 2015, p. 226-228), nome que ele próprio indica como exemplo de um “grande historiador”. Mas mesmo que o seu juízo sobre Herculano se guie neste ponto por um padrão inalcançável, a crítica de Oliveira Martins toca num aspecto sensível, pois é verdade que nas grandes obras históricas de Herculano são muito frequentes os momentos em que este nem parece estar abstraindo do “amor-próprio”, nem pretende atender a propósitos de natureza exclusivamente cognitiva. Toda a sua obra historiográfica está impregnada de temas e motivos políticos, religiosos e morais numa intensidade tal que não admite ser negligenciada, e que impõe dificuldades à compreensão do significado das evocações de imparcialidade que são marcantes nas suas reflexões metodológicas. Tais dificuldades são amplificadas pela inexistência de uma defesa teórica consequente do estudo da história como um fim em si mesmo, dirigido pura e simplesmente pelo amor à verdade. Pelo contrário, nos textos de Herculano há abundantes e significativas declarações em que o conhecimento histórico é associado ou subordinado a finalidades extracognitivas. No prólogo do romance *O bobo*, por exemplo, o autor equipara dramaticamente a tarefa da recordar o passado nacional a “uma espécie de magistratura moral, [...] uma espécie de sacerdócio” (HERCULANO 1978, p. 12). Nessa declaração está encapsulada uma ideia do conhecimento e da imaginação históricas como meios fundamentais de um trabalho de educação cívica que fosse capaz de harmonizar patriotismo, religiosidade e liberalismo; ou seja, sentimentos e valores que não cabem dentro das fronteiras do que quer que pudesse ser considerado, em sentido estrito, o domínio científico.

Não é de estranhar que tal ideia se aplique indistintamente tanto aos romances quanto ao restante da produção historiográfica de Herculano (MATOS 1998, p. 44). Afinal, ele ingressara no terreno do pensamento histórico, no final da década de 1830, precisamente pela via da ficção.

Já somava então alguns anos de experiência arquivística, já se tinha feito notar no mundo político com a publicação do panfleto antissetembrista *A voz do profeta* (1836), consolidava-se profissionalmente como jornalista, e estava para reforçar a sua reputação literária com a publicação dos poemas que seriam reunidos em *A harpa do crente* (1838). Em 1839, a sua nomeação como diretor das bibliotecas reais de Lisboa garantir-lhe-ia estabilidade financeira e facilidade de acesso a importantes coleções documentais.⁵ Os seus mais extensos escritos de ficção histórica apenas surgiram na década de 1840, não por acaso no mesmo período em que passou a se dedicar intensivamente ao trabalho investigativo que culminaria na *História de Portugal*.

As linhas interpretativas gerais que orientam toda essa produção, tanto a romanesca quanto a mais estritamente historiográfica, foram expostas nas *Cartas sobre a História de Portugal*, publicadas ao longo de 1842. De maneira sugestiva, Herculano introduz a parte mais teoricamente ambiciosa desse texto, em que elabora e justifica os seus conceitos de época (Carta V), como “um resumo da filosofia da história nacional” (HERCULANO 2010, p. 151). Tal formulação sinaliza que ele aqui lidava com construtos sintéticos cuja validade deveria ser confirmada (ou revogada) por posteriores e mais detalhadas análises factuais, as quais por ora se esquivava de entregar. No centro de gravidade do texto está, portanto, antes o aparato conceitual necessário à boa compreensão da história nacional do que propriamente matérias de ordem factual emanadas do manejo de fontes. A obra posterior de Herculano pode ser entendida como uma tentativa de preencher partes dessa ossatura teórica com a musculatura factual que ele considerava necessária a um trabalho de história propriamente dito.

Nas *Cartas*, Herculano critica a tradicional periodização do passado português, em que as mudanças dinásticas figuravam como os grandes marcadores do início e fim das épocas históricas, rejeitando-a em favor de uma divisão da história nacional em dois grandes ciclos: o da constituição da

5 - Herculano atuou na Real Biblioteca Municipal do Porto entre 1833 e 1836, logo depois da fundação da mesma por D. Pedro IV, na esteira da vitória liberal frente ao miguelismo. Demitiu-se após a Revolução de Setembro de 1836, para assumir no ano seguinte a direção do semanário cultural *O Panorama*. Em 1838 trabalhou como redator no *Diário do Governo*, ou seja, na imprensa oficial. Em 1839, tendo conquistado a confiança pessoal de D. Fernando II, o consorte alemão da rainha D. Maria II, Herculano foi nomeado bibliotecário particular do rei. No mesmo ano, passaria ao cargo de diretor das bibliotecas reais existentes nos palácios da Ajuda e das Necessidades.

nação, na Idade Média; e o da sua degenerescência, da época do Renascimento em diante (HERCULANO 2010, p. 156). Como bem observou Fernando Catroga (1996, p. 84), o modo como Herculano define, classifica e avalia grandes unidades cronológicas coloca-o em franca contraposição ao famoso preceito rankeano da igualdade de todas as épocas perante Deus. Ao dividir o passado da nação portuguesa em dois longos ciclos, um ascendente, o outro descendente, Herculano está já entabulando relações assimétricas entre esses compartimentos do passado e o seu próprio presente, e, com isso, anulando a possibilidade de uma análise histórica fria e distanciada. A inclinação do autor português para avaliar épocas como boas ou más incide, ademais, não só retrospectiva, mas também prospectivamente. Repercute, assim, também sobre o seu modo de experimentar o presente e de projetar o futuro, alimentando a sua esperança de testemunhar a inauguração de um terceiro grande ciclo na trajetória histórica nacional. Herculano sempre tinha essa expectativa em mente quando recorria ao olhar histórico para destacar a importância de certas instituições, tradições e hábitos característicos dos primeiros séculos da formação nacional, com especial destaque para o municipalismo medieval.⁶ O mesmo motivo também era estruturante dos diagnósticos históricos com que ele tentava sensibilizar a sua comunidade política para os malefícios do legado centralista e imperialista do absolutismo do início da era moderna.⁷

Se essas grandes demarcações cronológicas foram inspiradas em elementos da intrincada filosofia da história de Giambattista Vico, tratar-se-á de uma inspiração bastante difusa e adaptativa – como aliás parece reconhecer o próprio Herculano (s.d.-a, II, p. 35; cf. BEIRANTE 1991, p. 82-85). O certo é que elas lhe proporcionavam critérios coerentes para avaliar grandezas e misérias na experiência portuguesa. Sob esta luz, o expansionismo ultramarino não correspondia ao ponto alto da vida nacional. Ao contrário, o estabelecimento do império colonial aparecia como um acontecimento embaraçoso, sintomático de decadência, e que em nenhum caso deveria ser

6 - Para uma avaliação da plausibilidade das teses de Herculano sobre o municipalismo medieval, ver MATTOSO (1980), p. xlvii-xlix; e MATTOSO (1981), p. 171-175; 585. Acerca dos usos políticos do conceito de municipalismo por Herculano, ver BRANCO (2007).

7 - Sobre trajetória das noções de centralização e centralismo na historiografia portuguesa, ver COELHO (2014).

tomado como motivo de orgulho coletivo. O absolutismo como um todo, enfim, nada mais tinha sido senão uma tentativa, não muito bem-sucedida, de emular o sentido de unidade abstrata associado às instituições do antigo Império Romano (HERCULANO 2010, p. 164). Por outro lado, nas tradições políticas do medievo português exprimia-se a noção germânica protoindividualista de liberdade e, ancorada nesta, a rejeição de toda forma de associação baseada em princípios jurídico-políticos abstratos. Em toda a Europa medieval, pressupunha Herculano, a dissolução do centralismo romano tornara possível que diferentes comunidades nacionais concretas edificassem formas de organização política ajustadas às suas especificidades históricas. No caso de Portugal, essas forças centrífugas teriam gestado uma situação exemplar. Aqui poder-se-ia dizer que os interesses dos monarcas ainda convergiam com os do povo, uma vez que a proteção à autonomia dos concelhos impedira que a balança do poder político se desequilibrasse em favor da monarquia (BEAU 1964, p. 141-144, 168-175). O liberalismo organicista e municipalista que Herculano muitas vezes se desesperou por não ver predominar no seu presente deveria ir buscar nessas recuadas tradições políticas as melhores inspirações para prosseguir na autoimposta tarefa de desfazer o legado absolutista.

Convicções como essas estão relacionadas à tese ainda mais especulativa de que a Idade Média ocidental teria sido a época que desencadeara os mais significativos passos na direção da universalização da ideia de liberdade (HERCULANO 1980-1981, III, p. 512-517). Está-se aqui obviamente diante de idealizações histórico-filosóficas muitíssimo discutíveis e de complicada fundamentação empírica. Mas nem por isso deixam tais idealizações de ser, elas próprias, evidências importantes para a compreensão de um modo de relacionar o passado ao presente que é essencial para o pensamento histórico do autor. Ao conferir à Idade Média uma performance histórica tão relevante do ponto de vista do desenvolvimento da ideia de liberdade, Herculano relaciona esse grande compartimento cronológico com a temporalidade do progresso histórico.

Entretanto, o significativo peso de um passado distante nessa maneira de idealizar o desenvolvimento histórico nacional gera efeitos secundários sobre a própria noção de progresso. Se, em geral, a ideia moderna de progresso pressupõe uma imagem do tempo como linha que se projeta na direção de um futuro aberto, cada vez mais distanciado do passado, na concepção medievalista de Herculano o verdadeiro progresso somente é atingido por meio da reativação de tendências há muito deixadas para trás. Assume-se aqui que o movimento histórico se dá como se numa espiral inclinada, demandando, portanto, certos pontos de encontro entre o passado e o futuro. Herculano dedica boa parte dos seus escritos a estimular esses encontros, à luz do diagnóstico de que o século XIX português, ou seja o seu tempo presente, só durante breves momentos conheceu o padrão de desenvolvimento histórico por ele preferido – por exemplo, em experiências como a luta militar contra o absolutismo de D. Miguel ou as reformas econômico-sociais de Mouzinho da Silveira (GODINHO 2010, p. 36-40).

Em suma, ao mesmo tempo em que Herculano atribui grande importância à imparcialidade e ao cuidado metódico no trato com a documentação primária, a sua obra histórica está impregnada de avaliações sobre o passado, o presente, o futuro, e a relação entre essas três partições temporais. Já por essa razão o conhecimento histórico, para ele, tal como para tantos outros na sua época, não poderia ser outra coisa senão um conhecimento prático. Herculano sublinha que diferentemente das artes, as ciências – a da história inclusivamente – não constituíam fins em si próprias, devendo por isso servir a finalidades que lhes são extrínsecas. Na condição de “ciência de aplicação”, a história tinha entre as suas mais importantes funções a de apresentar a experiência e os exemplos do passado dos quais se devia “tirar ensino e sabedoria para o presente e futuro” (HERCULANO 2010, p. 156-157). No pensamento e na prática de Herculano, o requisito da imparcialidade historiográfica submete-se a uma tensa convivência com a compreensão de que uma boa história deve ser não só verdadeira, mas também útil.

As várias lições de uma história afirmativa

As *Cartas sobre a História de Portugal* constituem o mais importante testemunho da reviravolta pessoal e profissional que levou Herculano a, por cerca de duas décadas, se dedicar prioritariamente à pesquisa e à escrita históricas. Expoem, como já foi indicado, hipóteses, diretrizes interpretativas e protocolos de explanação que poucos anos depois viriam a se constituir nos elementos estruturantes da *História de Portugal*, trabalho que costuma ser considerado “marco fundamental” dos estudos históricos em Portugal (TORGAL 1996, p. 19). No seu prefácio à edição crítica e anotada, José Mattoso (1980, p. I-II) afirma que a obra “inaugurou uma era nova na historiografia portuguesa e ainda hoje mantém uma posição de destaque donde não foi desalojada”. Escrevendo no começo da década de 1980, Mattoso comenta que lhe parecia ainda distante o prospecto de uma história do Portugal medieval que viesse a relegar o velho livro de Herculano à condição de mera fonte para a história da historiografia. É provável que tal afirmação ainda hoje retenha boa parte da sua pertinência.

O impacto de longo prazo do livro de Herculano na cultura histórica portuguesa deveu-se em larga medida a uma rara e justa combinação entre talento estético para a narração de eventos, aptidão teórica para a síntese e para a explicação de configurações históricas, além de competência e energia para a investigação crítica de um vasto e nem sempre bem explorado acervo documental (SERRÃO 1977, p. 97-99). A recepção inicial do texto, no entanto, não foi marcada por apreciações globais e equilibradas, mas antes por polêmicas levantadas em torno de questões pontuais. Em nota situada fora do texto principal, Herculano (1980-1981, I, p. 654-659) contestara a veracidade de alguns mitos de origem consolidados no imaginário histórico nacional, o que provocou forte descontentamento entre a audiência mais tradicionalista. Amalgamada às suas reivindicações de imparcialidade, a atitude racional de Herculano diante dos elementos factuais constitutivos da rememoração historiográfica colidia com o

nacionalismo mitificante dos que contra ele polemizaram. Mas não se tratava de um racionalismo isento de complexidades e contradições. Transigia, por exemplo, como se verá mais adiante, com a admissão de que a providência exerce alguma influência sobre o curso da história. Além disso, era entremeado dos motivos pragmáticos que desde as *Cartas* davam o tom das reflexões de Herculano sobre o valor da historiografia.

Em linha com esse pragmatismo, Herculano (1980-1981, I, p. 4) define como um dos principais objetivos da *História de Portugal* o de “alumiar o presente pelas lições da história”. Pouco propenso à discussão de temas teórico-metodológicos de caráter geral, ele tende a se desviar da questão sobre como compatibilizar a missão pedagógica e política que atribuía à histórica com o seu forte compromisso com o ideal racional de busca desinteressada da verdade. Mas há pelo menos uma resposta elaborada a essa questão, nas reflexões que acompanham a grande transição que marca a obra (ao início do Livro VII). Aqui Herculano finalmente passa a tentar realizar o programa metodológico exposto nas *Cartas* (HERCULANO 2010, p. 138-142) e, para tanto, substitui o modo mais convencional de uma história de acontecimentos por outro, digamos, mais experimental, centrado na análise das relações sociais e das instituições municipais do medievo português. Ao introduzir essa mudança de enfoque, remete às intensas transformações políticas que marcavam a sua própria época, para destacar como uma nobre tarefa da historiografia a de contrabalançar com o resgate da experiência de um passado distante a desorientação gerada pelo descolamento entre o presente e o passado recente. Percebendo fortes analogias entre as rupturas vivenciadas na sua contemporaneidade e aquelas que haviam marcado o final da Antiguidade ocidental, ele introduz a experiência medieval como um caso bem-sucedido de transformação histórica. No decurso desta, a desestabilização originada de um profundo reordenamento sociopolítico fora sanada com o devido aproveitamento da herança cultural e institucional romana e germânica. Nesse esforço pregresso de equilíbrio coletiva entre a continuidade

e a descontinuidade históricas repousava “um tesouro de longas e custosas experiências”. O conhecimento deste poderia proporcionar às pessoas do presente “a solução de mais de um problema político e desenganos saudáveis para evitarmos escolhos em que nossos avós naufragaram”. Coligir os fatos sociais que foram essenciais à constituição das modernas nações europeias é, assim, para Herculano, “o mister principal da história; porque ordenados e expostos, a convertem numa ciência útil pela sua aplicação às graves questões que abalam os fundamentos das sociedades modernas” (HERCULANO 1980-1981, III, p. 223-225).

A definição da história como uma “ciência de aplicação”, conforme vimos, também já havia aparecido nas *Cartas sobre a História de Portugal*, nas quais Herculano (2010, p. 156-157, 162) asseverara que só o passado medieval seria digno da atenção historiográfica, posto que da experiência posterior à consolidação do absolutismo não se poderia extrair qualquer “sabedoria social”. Com efeito, na década de 1840, Herculano supõe que apenas as histórias afirmativas valiam a pena. Mudaria de ideia no começo da década seguinte, uma vez que com a sua *História da Inquisição* realizará uma séria exploração dos potenciais da história negativa. Mas por ora desenha a sua *História de Portugal* precisamente com o fito de ressaltar um exemplo histórico positivo: o do já mencionado municipalismo medieval, que entendia como “garantia única possível de verdadeira liberdade” (HERCULANO 1977-1978, I, p. 133).

O sentido de exemplaridade histórica que transborda do livro liga-se não tanto a heróis ou anti-heróis do passado medieval, que fornecessem modelos de ação a serem emulados ou evitados no presente. Remete principalmente a uma totalidade impessoal, a todo o arranjo social e institucional baseado na presumida autonomia dos concelhos, que o autor supunha ter sido característico dos primeiros tempos da monarquia. Ele opera aqui numa das zonas cinzentas existentes entre o raciocínio inferencial controlado de perto pelas fontes e a imaginação especulativa. Mas está, em todo caso, ciente de

que a sensata aplicação do seu exemplo histórico positivo impõe tanto a consideração de variáveis novas, ausentes das conjunturas modelares originais, quanto adaptações aconselhadas pelas experiências de outros tempos e lugares. Também deveria envolver o exame atento dos motivos que levaram, no longo prazo, ao fracasso do velho municipalismo, algo que Herculano atribui em larga medida ao sucesso do absolutismo, embora ressalve que ao menos parte das causas decisivas já se encontrassem em germe desde a tenra idade da monarquia portuguesa (BEAU 1964, p. 146-147). Só assim, e não pela via de um mimetismo cego às especificidades de cada época, é que “pela história o passado serve de lição ao futuro” (HERCULANO 1980-1981, IV, p. 574).

Uma finalidade exemplar mais específica associada à *História de Portugal* foi evocada por Teófilo Braga (1880, p. 359) no seu comentário de que se tratava de uma “*historia ad usum delphini*”. O comentário não faz, nem quer fazer, justiça aos enormes esforços de pesquisa e escrita investidos na obra, mas ainda assim serve para lembrar que a mesma foi preparada sob o patrocínio do rei-consorte de Portugal, e dedicada ao herdeiro do trono real – o futuro D. Pedro V, que à época da publicação do primeiro volume era uma criança de menos de dez anos. O príncipe seria aclamado rei em 1855 e viria a falecer precocemente cerca de seis anos depois. No prefácio à terceira edição do livro, que foi redigido ainda sob o impacto da morte do monarca, Herculano deixa claro que, com a referida dedicatória, assumia que o conhecimento do passado nacional era um instrumento essencial do bom governo. Ao realizar o trabalho tinha em vista contribuir tanto para o “bem da terra em que nascera” quanto para “o bem do herdeiro da coroa” (HERCULANO 1980-1981, I, p. 3). Dentre os propósitos pragmáticos que motivam a *História de Portugal* encontra-se, portanto, o de contribuir para a educação do futuro monarca, especialmente por meio da exposição das virtudes e vícios manifestos na ação dos primeiros reis portugueses. O voluntarismo e o caráter moralizante de muitas das explicações históricas de Herculano (MATOS 2008, p. 166-167; MATTOSO 1980, p. xxxi-xxxiii)

coadunam-se com esse objetivo pedagógico em que ressoam, misturadas a análises críticas minuciosas da factualidade do passado, reminiscências da antiga tradição pragmática dos espelhos dos príncipes – um gênero literário bastante antigo e não exclusivo da tradição ocidental (FOSTER; YAVARI 2015).

D. Pedro V, que conhecia o historiador desde pequeno, e que, quando adulto, por diversas vezes o visitou na sua casa na Ajuda, provavelmente leu o livro que lhe foi dedicado (RIBEIRO 1933 II, p. 239-252). Seria, contudo, difícil estimar qual terá sido o real contributo do estudo do texto para a sua formação política. O que se pode afirmar mais facilmente é que, pelo menos do final da sua adolescência em diante, D. Pedro adere a expectativas e crenças fundamentais de extração positivista e universalista, as quais não guardam muita compatibilidade com o tipo de historicismo romântico e idealista em que se ancora a *História de Portugal* (LEITÃO 1954, p. 24-25, 34). O monarca almejava para Portugal uma modernização econômica, tecnológica e política que colocasse o país à altura de desenvolvimentos já obtidos noutros lugares, e em especial na Grã-Bretanha. Pensava que o progresso nacional deveria resultar da atualização das formas de vida locais a padrões civilizatórios modelares desenvolvidos no exterior. Nessa sua maneira de conceber o processo histórico, o foco incide sobre a capacidade do país de se aproximar do centro do mundo civilizado, para com isso induzir modificações fundamentais nas formas sociais herdadas do passado. As diferenças entre esta visão do progresso nacional e a que era abraçada por Herculano dificilmente poderiam ser maiores, pois, conforme o que já assinalei, para Herculano o verdadeiro progresso dependeria de uma espécie de reencontro do presente com o passado nacional. Enquanto D. Pedro V desejava, por assim dizer, conectar o futuro de Portugal à experiência presente de outros países, Herculano pretende mantê-lo vinculado ao passado da própria nação. Ao presentismo cosmopolita, de certo modo “estrangeirado”, do monarca contrapunha-se o relativo passadismo autocentrado, algo “castiço”, de Herculano. Por isso, não surpreende que aquele se aborrecesse com a constante

tendência deste para se voltar para o passado medieval em busca de soluções para os problemas institucionais e sociais do presente (MÓNICA 2005, p. 176; BERNSTEIN 1983, p. 84). No fim das contas, a História de Portugal é sob vários aspectos um texto muito bem-sucedido, mas apesar disso é certo que um dos seus principais objetivos não foi atingido. Se a obra chegou a cativar a atenção do príncipe a que foi dedicada, não foi a influência dela sobre ele tão forte a ponto de o levar a valorar positiva e intensamente o passado medieval, e a enxergar nesta época histórica a chave para o futuro nacional.⁸

Verdade e utilidade

Uma multifacetada compreensão pragmática do conhecimento histórico orienta não só os trabalhos mais propriamente autorais de Herculano, mas também aqueles de natureza mais documentalista. No prólogo ao primeiro volume dos *Portugaliæ Monumenta Historica*, publicado em 1856, ele comenta que compilações de fontes de época, como a que ele e os seus colaboradores estavam a organizar sob o manto institucional da Academia de Ciências de Lisboa, tinham o objetivo de oferecer bases seguras para que a crítica histórica pudesse ser exercida “severa e imparcialmente”.⁹ Apenas com isso, acrescenta, podia-se “apreciar bem o valor dos fatos”. Note-se, no entanto, que é tal trabalho de avaliação, de determinação do significado atual da experiência lembrada, que é tido como imprescindível para que a história seja uma “verdadeira ciência”. Herculano está aqui muito longe da pressuposição de que o fruto da imparcialidade é algo como o conhecimento em estado puro. Ao contrário, no seu entender, a “verdadeira ciência”, pelo menos no caso da história, associa-se à razão prática. Consequentemente, a historiografia não se deveria limitar a fornecer esclarecimento acerca da experiência pretérita; teria também que conseguir habilitar “o presente e o futuro para tirarem vantagem das lições do passado” (HERCULANO 1856, p. vi).

8 - D. Pedro nem sempre terá sido adepto de uma tal postura diante das questões nacionais, e sobre essa mudança de convicções parece ter tido grande ascendência o seu primogênito, o príncipe Alberto de Saxe-Coburgo e Gota, com quem estabeleceu uma relação de amizade muito significativa a partir de 1854. Em carta de março de 1858, refere que sob a influência do príncipe-consorte do Reino Unido se teria transformado num “*enfant du siècle*, em vez de passar os dias a suspirar pelo passado!” (apud MÓNICA 2005, p. 195). Tal declaração ajuda a infirmar a opinião, ainda hoje repetida, de que o jovem príncipe teria sido uma espécie de discípulo de Herculano – embora deixe alguma margem para a hipótese de que as ideias medievalistas deste teriam sido inicialmente abraçadas por D. Pedro e, só depois, sob a influência do príncipe Alberto, rejeitadas.

9 - Sobre os trabalhos preparatórios às edições dos *Portugaliæ Monumenta Historica* realizadas sob a coordenação de Herculano, ver COELHO (2011).

Relações pragmáticas de afirmação ou negação de largas porções do passado são igualmente estruturantes da produção ficcional de Herculano. A centralidade e intensidade de tais relações configuram uma diferença marcante entre a sua obra e a do autor que lhe forneceu (a ele, bem como a inúmeros outros autores da época) os mais influentes modelos de ficcionalização de eventos e contextos históricos, ou seja, Walter Scott. Enquanto os romances de Scott deram muitas vezes combustível à crítica de que eram relativistas, quietistas, escapistas, ou incapazes de se relacionarem adequadamente com o próprio presente (BROWN 1979, p. 205-209), a ficção histórica de Herculano não hesita em se associar abertamente a um projeto patriótico de regeneração nacional e em se apresentar como ferramenta estético-pedagógica a serviço deste. Além disso, a ficção histórica de Herculano está, em comparação à de Scott, ao mesmo tempo muito mais emaranhada em intenções políticas e muito mais bem amparada em investigação de fontes primárias e secundárias (SAMPAIO 1938, p. 9, 34-36).

No entanto, a despeito deste último aspecto, seria precipitado pensar que nos seus romances e contos de cariz histórico o autor português rememorasse o passado de acordo com o padrão crítico que viria a ser característico da *História de Portugal*. Sérgio Campos Matos (2008, 162-163) assinala que o Herculano ficcionista se interessava “tanto pela verdade histórica como pela tradição verossímil”. Um bom exemplo dessa atitude positiva diante da verossimilhança de narrativas tradicionais encontra-se num curto texto dissertativo de divulgação publicado em 1839, em que interpreta de maneira condescendente a lenda acerca da Padeira de Aljubarrota. Aqui Herculano (s.d.-b, p. 138) defende que, mesmo que se provasse ter sido a Padeira um mito inventado *a posteriori*, nem por isso deveria a personagem ser descartada da memória coletiva, pois representaria em primeiro lugar um símbolo do sentimento popular de repúdio ao domínio castelhano durante a crise sucessória de 1483-85. Enquanto favoreceu a ficção histórica enquanto modo de escrever sobre o passado nacional,

enquanto recorreu amplamente às liberdades inventivas concedidas pela forma elástica de objetividade característica do gênero, Herculano manteve uma certa atitude de complacência em relação a lendas e personagens fabulosos constitutivos da memória nacional. Atribuía-lhes “valor histórico” em função da sua popularidade e também da sua utilidade enquanto elementos estimulantes do sentimento de pertença à comunidade nacional (MATOS 1998, p. 251-255).¹⁰ Tal atitude diante das narrativas míticas constitutivas da memória nacional altera-se fortemente em meados dos anos 1840, quando ele passa a priorizar as minuciosas verificações de autenticidade e factualidade que viriam a dar à *História de Portugal* um dos seus traços mais distintivos. Com essa mudança, o critério pragmático da utilidade memorial não simplesmente desaparece, mas sofre os impactos profundos da nova disposição perante questões de verdade factual que Herculano passa a cultivar com muita atenção – para satisfazer as exigências do gênero historiográfico, e em linha com os padrões metódicos dos melhores historiadores internacionais da época.

Essas reconfigurações da tensão entre verdade e utilidade no pensamento e na imaginação históricas são particularmente perceptíveis em paratextos que orbitam a *História de Portugal*, e especialmente em passagens que lidam com a questão da compatibilidade entre a boa prática historiográfica e o sentimento patriótico. Ao submeter a exame crítico personagens e narrativas herdadas do passado que a memória nacional santificara – fosse em razão da simples antiguidade, fosse por causa da sua utilidade político-social –, Herculano estava consciente de que se expunha à crítica de que procedia de maneira impatriótica (BUESCU 1987, p. 158). Na Advertência da primeira edição da *História de Portugal*, ele antecipa essa crítica e dela se defende sublinhando que estava longe de ser estranho ao sentimento patriótico. Lembra que “algum amor à pátria” tinha de existir para que alguém sacrificasse boa parte do seu tempo vital a “longas e áridas investigações, frequentes vezes sem resultado”. De maneira nenhuma, como viria a esclarecer alguns anos depois, gostaria de ser tomado

10 - Para uma análise detalhada da ficção histórica de Herculano, ver MARINHO (1999), p. 97-117.

por “traidor à santa causa da pátria” (HERCULANO 1980-1981, I, p. 16; HERCULANO 1876b, p. 64). Enxergava, no entanto, a relação entre o historiador e a sua própria pátria por um outro prisma. Para ele, um estudioso que, inebriado de orgulho pelas realizações nacionais, se descuidasse do rigor no manejo das suas fontes, fornecia razão para o escárnio dos seus colegas estrangeiros, desonrando assim o próprio país exatamente quando o queria exaltar. Todavia, ainda que se opusesse a um tal “patriotismo irrefletido”, que não privilegia a busca da verdade, ele confessa que também a sua *História de Portugal* havia sido escrita “por amor das coisas pátrias” (HERCULANO 1980-1981, I, p. 16; HERCULANO 1876b, p. 146; HERCULANO s.d.-a, II, p. 73). Quando ponderado, mantido sob o devido controle, apartado de uma retórica triunfalista ou exclusivista, o amor pela pátria não era motivo de vergonha; pelo contrário, tornava-se compatível com o “amor da verdade singela”, que para Herculano (1876a, p. 32) vale como o imperativo elementar da tarefa historiográfica (BUESCU 1987, p. 30-31; MATOS 1998, p. 244). Nesse sentido, melhor serviço à pátria prestariam não os que cultivam acriticamente velhas tradições, mas antes os que ousam dizer a verdade sobre o passado nacional – naturalmente, ao preço da desestabilização de “crenças arreigadas por séculos” (HERCULANO 1980-1981, I, p. 17).

Dessa defesa de uma postura refletida e racional diante do passado da nação não se deve, a propósito, inferir que a *História de Portugal* de Herculano tenha promovido uma compreensão radicalmente secular das causas da mudança histórica. Quando se trata de explicar processos de dilatado alcance, como por exemplo o insucesso no longo prazo do domínio político muçulmano sobre a Península Ibérica, Herculano (1980-1981, I, p. 146-147) não hesita em afirmar que “a Providência decretara a restauração do cristianismo na Península e os seus decretos deviam cumprir-se, se bem que, às vezes, a execução destes parecesse retardar-se”. A intervenção da Providência na história dava-se, no seu entender, de acordo com as “leis de ordem moral que regem o

universo”, tão imutáveis quanto as leis da natureza. De tais leis podia-se extrair a certeza de que a corrupção moral de uma dada sociedade seria sempre, em algum momento decisivo, objeto de punição divina, a realizar-se por meio da submissão da mesma sociedade ao jugo de uma potência estrangeira (HERCULANO 1980-1981, I, p. 464-465). Mas se Herculano abraça sem grandes restrições o providencialismo na explicação de macroprocessos, repele-o ao abordar o desenrolar de eventos particulares, como no célebre caso da Batalha de Ourique. Nisso estava, sim, em boa medida, a endossar uma “desmagificação” de crenças relacionadas com o passado – ou, colocando de outra forma, a dar uma contribuição decisiva para minorar a importância de mitos de origem consolidados no âmbito da cultura histórica portuguesa de então (MATOS 2008, p. 18-19).

A crítica da tradição é projetada por Herculano como elemento indispensável para que a nação se alçasse ao patamar civilizatório de outros países em que o conhecimento histórico dava maiores sinais de progresso. Para ele, Portugal não poderia ficar para trás no que tange à racionalização dos modos de interação com o passado coletivo; deveria, portanto, associar-se rapidamente “ao grande impulso histórico dado pela Alemanha, por esse foco do saber grave e profundo, a toda a Europa” (HERCULANO 1980-1981, I, p. 20). A essa expectativa prende-se o patriotismo comedido que admite estar entre os pressupostos da *História de Portugal*, patriotismo esse que, no fim das contas, é o que melhor serviria aos interesses nacionais. Esbarra-se aqui não só com mais uma das muitas facetas do pragmatismo que permeia a obra histórica de Herculano, mas também com um dos limites da imparcialidade que podia ser pleiteada por uma história afirmativa como a *História de Portugal*. Ora, já é em certo sentido uma história parcial aquela que absorve o sentimento patriótico, mesmo quando o seu autor se acautela para não cair no ridículo de se orgulhar de façanhas de que o mais elevado sentido histórico da época só poderia duvidar. Embora atenta ao modo como um patriotismo de corte ufanista costuma turvar o olhar para os

assuntos do passado, uma história como a de Herculano não deixa de, num nível mais elevado, pressupor uma tomada de partido pelo partido da pátria.

O pano de fundo de um livro deliberadamente parcial

Mesmo que jamais tenha reivindicado para as suas interpretações históricas o estatuto de ciência pura, Herculano via bons motivos para demarcar uma diferença fundamental entre o seu primeiro e o seu segundo grande livro de história. “Ao livro sem intenção política” – afirma ele em 1863 – “fiz seguir um que a tinha” (HERCULANO 1980-1981, I, p. 5). Essa autopercepção merece ser levada a sério, pois assinala uma diferença significativa no modo como as duas obras processam as tensões entre a imparcialidade e a parcialidade que lhes são inerentes. O escrito “sem intenção política” é exatamente a *História de Portugal* a qual, paradoxalmente, devido em parte à inflamada controvérsia político-religiosa que originou, jamais avançaria para além do quarto volume e do ano de 1247, permanecendo inacabada.¹¹ Por sua vez, o livro que na autointerpretação de Herculano derivava de um desígnio político explícito, *Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal*,¹² terminou por produzir apenas poucas faíscas na esfera pública nacional.

Desde 1850 Herculano anunciava a intenção de devolver algum tipo de punição intelectual aos críticos e adversários acumulados em meio à controvérsia que acompanhou a recepção dos primeiros volumes da *História de Portugal* (SERRÃO 1977, p. 159-164). O desejo de desforra ligava-se obviamente à sua irascibilidade pessoal, mas esta alimentava e era retroalimentada pelo diagnóstico de que a polémica para a qual ele se deixara arrastar era apenas a face visível de um movimento mais abrangente, orquestrado com o objetivo de reestabelecer a autoridade da Cúria Romana sobre os países da Europa católica (HERCULANO 1876c, p. 188-189). Tais sentimentos e percepções estão entre as raízes do livro sobre a

11 - Sobre outros importantes motivos que concorreram para que permanecesse inconcluso o projeto original de abarcar toda a história nacional, ver MATTOSO (1980), p. x-xii.

12 - Título que consta da primeira edição da obra, ao qual era acrescido o subtítulo Tentativa histórica. Na segunda edição, cuja publicação foi iniciada em 1864, o subtítulo foi suprimido e o título, alterado para História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal.

Inquisição, que deve ser entendido como uma continuação, com outros meios, da referida contenda. Com ele, Herculano recorria às armas da interpretação histórica no intuito de desmascarar a perversidade de alguns pressupostos que julgava essenciais à visão de mundo e ao modo de ação dos seus antagonistas (BUESCU 1987, p. 95-96).

Antes disso, no entanto, as motivações que conduziam as investigações e textos históricos de Herculano eram bem menos beligerantes. Pode-se até mesmo afirmar que a sua produção historiográfica até então se desenvolvera sob a guarda de um certo abstencionismo da política ativa, adotado depois de um curto e não muito bem-sucedido período de atuação parlamentar, entre 1840 e 1841. Em 1848, ele assegurou em carta ao Marechal Saldanha que se tinha separado da vida pública havia sete anos e que desde então não mais escrevera para jornais políticos. Mas depois de 1850 ele não poderia mais voltar a fazer uma afirmação como essa sem incidir em grave violação à sua autoproclamada “religião da sinceridade” (HERCULANO s.d.-a, II, p. 6; 96).

A relativa quietude política de Herculano estabeleceu-se no contexto do primeiro cabralismo (1842-1846) e dos fortes conflitos políticos e agitações sociais que se lhe seguiram, e que reavivaram intensas divisões dentro do campo liberal. É certo que se deve parcialmente à quantidade de tempo e energia que ele teve de empenhar na elaboração da *História de Portugal* e dos outros textos do mesmo período. Mas não se deve desprezar as circunstâncias de que ele dependia então dos favores da família real para assegurar a estabilidade profissional que acabara de conquistar; e de que a figura central da política dos anos 1840, António da Costa Cabral – sobre quem Herculano pouco se pronunciou em público –, era tido como homem de confiança da rainha D. Maria II (SARAIVA 1971, p. 24-26). Após ter deixado o poder e o país na esteira da Revolta da Maria da Fonte, Cabral foi chamado de volta para chefiar o ministério em junho de 1849. É só a partir daí que Herculano começa a dar sinais de uma atuação política mais

pronunciada: em meados de 1850 assina manifesto contra a chamada Lei das Rolhas, restritiva da liberdade de expressão; e no início de 1851 participa de articulações preparatórias ao golpe de estado que removeria Cabral definitivamente do poder (OLIVEIRA MARTINS 1895, p. 289-290).¹³

Herculano rapidamente desilude-se com a chamada Regeneração, a que passa a fazer oposição, sobretudo através de uma intensa atividade jornalística, agora sim na imprensa política. Concebido, preparado e publicado ao longo da década de 1850, *Origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal*, embora seja um livro de história razoavelmente convencional, deve ser entendido também como um ato político, dirigido ao presente, com a intenção de fazer face tanto ao tradicionalismo de matriz religiosa quanto à orientação política seguida pelas lideranças da Regeneração. É, portanto, uma história, mas é também um livro de crítica cultural e política.

Quando se considera a *História de Portugal* de Herculano como uma história crítica, essa adjetivação remete às disposições e procedimentos que fazem da mesma o oposto de uma história ingênua ou crédula. Mas a *História da Inquisição* é uma história crítica por razões não só metodológicas, mas também substantivas. A apreciação geral que Herculano faz das instituições e personalidades em foco no seu estudo é radicalmente negativa: para ele, a Inquisição não foi nada menos do que “a mais atroz, a mais anticristã instituição que a maldade humana pôde inventar”; uma vez adquirida a “plenitude do seu terrível poder”, podia “apresentar-se rodeada dos instrumentos de martírio sobre um trono de cadáveres”, para então “fartar-se de carne humana”; D. João III, o monarca que pressionou mais de um papa para que o tribunal religioso fosse implantado no seu país, era um fanático dotado de “uma inteligência abaixo da mediocridade”; a sociedade da época de ouro do absolutismo era “profundamente depravada”; os inquisidores, sob o manto do zelo cristão, moviam-se na verdade por “ódios particulares, cobiça, desejos obscenos”, além de outras e desenfreadas “paixões ruins”;

13 - SARAIVA (1971, p. 26-28, 285-286) chama a atenção para a possibilidade de o rei-consorte D. Fernando II, o protetor de Herculano, ter apoiado a insurreição militar liderada pelo Marechal Saldanha em 1851. Tê-lo-ia feito às escondidas da rainha e contrariamente à linha política seguida pela esposa, que havia sido a principal fiadora do retorno de Costa Cabral à presidência do Conselho de Ministros em 1849.

a Cúria Romana era artilosa e corrupta; o papa Paulo III em cujo pontificado se deu, ao cabo de longas e astutas tratativas, o estabelecimento definitivo do tribunal, era alguém incapaz de sacrificar os próprios interesses materiais “aos preceitos do Evangelho e às leis da humanidade” (HERCULANO 1975-1976, I, p. 39, 166, 170; II, p. 170-171, 298-300; III, p. 83-84, 230, 271, 288).

Ao dar preferência a esses assuntos, ao abordá-los com uma linguagem tão veemente, e ao amparar extensivamente as suas teses e acusações na análise de documentos de época, Herculano forneceu um exemplo muito significativo de simbiose entre competências técnico-investigativas, eficácia expressiva, e verve política. A escolha do tema geral e a seleção dos eventos particulares a serem narrativizados seguiu claramente o intuito de expor aspectos do passado que Herculano julgava serem extremamente embaraçosos tanto aos setores mais ultramontanos do clero quanto às tendências mais centralizantes presentes entre a elite política de meados do século XIX. O seu objetivo, tal como definido por ele próprio, era o de “chamar a juízo o passado, para vermos, também, aonde nos podem levar outra vez as tendências de reação, e se as opiniões ultramontanas e hipermonárquicas nos dão garantias de ordem, de paz e de ventura” (HERCULANO 1975-1976, I, p. 10).

Herculano aposta que o seu livro seria capaz de minar, entre os seus leitores, as bases da crença na sinceridade dos partidários contemporâneos da reação. Apela em particular à classe média, ou seja, ao agrupamento social de que ele próprio provinha, com o qual se identificava e ao qual atribuía o estatuto de única classe social “verdadeira e eficazmente poderosa” no mundo moderno (HERCULANO 1975-1976, I, p. 1). Na metade do século, depois das revoltas populares da década de 1840 em Portugal, da onda revolucionária europeia de 1848 e da concomitante emergência do socialismo, ele julgava estar esmorecida a conexão entre o liberalismo e a burguesia. O temor de revoluções que passavam a colocar em questão o

próprio direito à propriedade estaria a induzir setores e figuras importantes da burguesia nacional a um realinhamento à direita do liberalismo das primeiras décadas da constitucionalização. Tal acomodação harmonizava-se com a reorientação ideológica que marcou o pontificado de Pio IX, o qual, iniciado sob grandes expectativas reformistas, passa a seguir uma linha fortemente centralizadora e antiliberal precisamente após as insurreições populares romanas de 1848-49 (RAPPORT 2009, p. 39, 320-324). Além disso, em Portugal, sobretudo após a Regeneração, o avanço da pauta da modernização econômica e o incremento da política de obras públicas de infraestrutura davam relevo a um liberalismo mais pragmático, menos próximo dos interesses dos produtores rurais das províncias que dos financistas lisboetas, e, por tudo isso, bastante amigo da centralização política e econômica. Posta em prática por políticos como Rodrigo da Fonseca Magalhães e António de Fontes Pereira de Melo, essa agenda colidia em muitos pontos com o liberalismo doutrinário, agrarista e municipalista de Herculano. (BORGES DE MACEDO 1975, p. xxix-xxxv).

Herculano avaliava muito negativamente esse rearranjo de forças políticas e sociais e, com o seu livro, recorreu à interpretação histórica numa tentativa de chamar a atenção para o que considerava serem os riscos envolvidos na opção centralista. Temia basicamente que o despreço pelos meios locais de tomada de decisão e de exercício do poder, bem como o reforço positivo dos mecanismos centralizadores abrissem a caixa de Pandora da herança política absolutista, contida desde a derrota do miguelismo em 1834. Enfim, supunha (quase à maneira de uma teoria conspiratória) estar-se na Europa e, mais particularmente, em Portugal diante do grave risco representado por uma possível coalização entre neoabsolutistas, papistas ultramontanos e liberais pragmáticos – estes últimos cada vez mais dispostos a sacrificar liberdades para proteger a paz social da ameaça revolucionária. Herculano, acrescentando-se, quer deter a penetração das ideias reacionárias e centralistas junto à classe média, mas esse esforço exigia dele uma calibragem ideológica precisa, pois ele tampouco gostaria de vê-la derivar

muito para a esquerda. Tal como no seu ato de estreia no mundo público, o panfleto lírico e apocalíptico *A voz do profeta* (1836-1837), até o fim da vida ele vai continuar a descrever no princípio da soberania popular, no instituto do sufrágio universal, ou na possibilidade de transformar a sociedade pela via revolucionária (CARVALHO 1949, p. 21-40).

A imparcialidade mitigada

O forte tipo de engajamento político e político-religioso manifesto na *História da Inquisição em Portugal* passou longe de agradar a todos os leitores e interlocutores do autor. Quando em 1860 Herculano recusou a cadeira de História no curso de Letras que estava a ser criado em Lisboa, D. Pedro V, de quem partira o convite, não ficou muito desapontado. “Herculano” – registrou o rei – “deixa-se dominar a tal ponto pela ideia da existência de grandes perigos nas tendências invasoras da clerezia e da aristocracia que não sei se seria possível obrigá-lo a não fazer uso da arma do ensino para a defesa da sua causa” (apud LEITÃO 1954, p. 52-53). Um dos maiores eruditos europeus do final do século, o historiador das ideias e crítico literário Marcelino Menéndez Pelayo, não era um admirador incondicional de Herculano precisamente por julgar que este tendia a infundir nas suas interpretações histórica juízos demasiado enfáticos sobre o passado, ligados às “causas” por que se empenhava.¹⁴ Apesar de equiparar Herculano a outros grandes historiadores do século XIX, tais como Barthold Niebuhr, Leopold von Ranke e Theodor Mommsen (MENÉNDEZ PELAYO 1893, p. 133), o autor espanhol não aprovava os escritos polêmicos de Herculano, pois desagradava-lhe que fossem marcados por demasiada má vontade para com a Igreja, bem como por excessivas virulência e intolerância. Quanto à *História da Inquisição*, Menéndez Pelayo (1876, p. 264) condenou-a duramente como um destemperado “panfleto revolucionário, cheio de declamações”.

O livro é certamente bem menos do que a história perfeita uma vez idealizada por Menéndez Pelayo (1893, p. 128-129,

14 - O próprio Menéndez-Pelayo, por sua vez, especialmente nas suas obras de juventude, não pode ser indicado como bom exemplo de historiador não engajado; ver: FOARD (1979), p. 88-92.

132-133) – uma história absolutamente imparcial, escrita sem outras paixões senão as pela verdade e pela beleza, e sem outra finalidade senão a de contemplar serena, integra e desinteressadamente a grandeza ou a miséria humanas. Mas não se deve ignorar que na obra deliberadamente engajada do autor português haja manifestações ocasionais da linguagem da imparcialidade que são reveladoras tanto da complexidade semântica quanto da importância epistêmica dessa noção. Após narrar longamente os muitos vaivéns das negociações diplomáticas que precederam o estabelecimento definitivo da Inquisição portuguesa ocorrido em 1536, destacando o grande empenho de D. João III em obter a autorização papal, Herculano assinala que, curiosamente, os primeiros anos de atuação do tribunal não foram um período de intensa perseguição a cristãos-novos e judeus. A sua interpretação, como já se viu, lança no atacado um juízo pesadamente negativo sobre a Inquisição e o reinado de D. João III, mas isso não o impede de admitir o fato – inconveniente, no contexto da tese por ele defendida – de que inicialmente “o procedimento dos inquisidores não ultrapassou, como aconteceu tantas vezes depois, a meta da legalidade”. Essa admissão é justificada com significativo o argumento de que também “as instituições mais absurdas, os maiores criminosos têm direito de exigir a imparcialidade da história” (HERCULANO 1975-1976, II, p. 155). Herculano entende, portanto, que as informações que conseguiu processar direta ou indiretamente do estudo das fontes da época o obrigavam a atenuar parcialmente a sua tese geral. Somente após 1540 é que se verificaria um aumento expressivo nos processos inquisitoriais, e ele deduz desse dado quantitativo a conclusão de que apenas então o tribunal passaria a operar sob o signo da arbitrariedade e da injustiça (HERCULANO 1975-1976, II, p. 266).

De modo análogo, a despeito da compaixão que amiúde manifesta para com os judeus perseguidos, Herculano não toma partido das vítimas de forma incondicional e chega até mesmo a lhes fazer algumas reprimendas (e.g. HERCULANO 1975-1976, I, p. 104-105). Outrossim, aqui e ali reconhece que no

clero da época indivíduos moralmente deploráveis conviviam com genuínos adeptos da tolerância e da liberdade, “ânimos verdadeiramente apostólicos” (HERCULANO 1975-1976, I, p. 208-209). Passagens como essas introduzem ressalvas factuais restritivas de parte das reivindicações de validade das teses gerais de Herculano. São marcas importantes de que o autor estava atento ao ideal regulativo da imparcialidade mesmo no contexto de uma interpretação histórica fortemente opiniosa. A imparcialidade mitigada que é aqui pressuposta afigura-se mais como um ponto de partida moral do que como um ponto de chegada epistêmico. Pode assim ser associada a um falar honesto, preciso e que se pretende justo, porém posicionado, sobre as coisas do passado, em vez de uma absolutamente neutra “visão de nenhum lugar”. (Isso talvez valha, em última análise, não só para as histórias críticas, mas também para as afirmativas, embora nestas sejam bem maiores as possibilidades de sublimar ou domesticar os efeitos das tomadas de posição do autor do que naquelas).

Seria essa forma, ao mesmo tempo autoconsciente e inibida, de imparcialidade ainda suficiente para garantir a um texto um grau de autoridade epistêmica semelhante ao que se costumava então atribuir aos melhores produtos do gênero historiográfico? Sem dúvida, se admitirmos que, hoje assim como ontem, uma história pode ser objetiva ao mesmo tempo em que é uma história engajada; ou que histórias escritas desde perspectivas angulosas podem ser capazes de manifestar um grau de sinceridade e cuidado no trato com as informações das fontes que seja compatível com os *standards* metódicos do seu próprio tempo; ou ainda se recordarmos que muitas histórias se prestam à utilização por leitores situados em pontos de vista que contrastam fortemente com as perspectivas dos seus autores.

Essas condições eram provavelmente satisfeitas pela *História da Inquisição* de Herculano. Mesmo criticando duramente a obra, Menendez Pelayo (1876, p. 264) fala em “riqueza de dados e bom juízo em questões particulares”.

Charles Henry Lea (1907, p. 237), historiador estadunidense da Igreja que, no começo do século XX, publicou uma obra de referência sobre a Inquisição espanhola, reconheceu que Herculano fez hábil uso da documentação que lhe era acessível. Bem mais recentemente, Joaquim Veríssimo Serrão (1977, p. 168-169), mesmo criticando duramente a (óbvia e declarada) parcialidade da obra, reconheceu nesta “o rigor na verificação dos fatos e a sagacidade na apreciação das coisas”. Jorge Borges de Macedo (1975, p. xxiv; li-lix; lxi-lxiv), para encerrar esta listagem de avaliações com o autor do mais detalhado e penetrante comentário à *História da Inquisição*, contestou boa parte dos pressupostos estruturantes da interpretação de Herculano,¹⁵ mas não a utilidade do livro enquanto obra de consulta, mesmo depois de mais de um século da publicação original. Ajuizou que nela os fatos relevantes para a questão em estudo são apresentados num ordenamento conveniente e que Herculano, embora não almejasse uma história absolutamente imparcial, continuava sendo orientado pelo ideal da objetividade. É isso, em suma, o que, para o comentarista, faz da *História da Inquisição* um grande livro de história em vez de uma simples peça de propaganda (BORGES DE MACEDO 1975, p. lxxvii; cxxxiii).

História afirmativa e história negativa

“Aqui dorme um homem que conquistou para a grande mestra do futuro, para a História, algumas importantes verdades” – é esse o epitáfio que Herculano (1876d, p. 332) compôs para si, duas décadas antes do seu falecimento. Tal frase fornece um registro eloquente de que a sua conduta historiográfica se sabia investida de aplicações práticas potenciais, ao mesmo tempo em que se procurava guarnecer com as ferramentas e protocolos característicos da imparcialidade. Todavia, no pensamento histórico de Herculano a convivência entre a verdade e a utilidade, entre a imparcialidade e a parcialidade, nunca se dá de maneira completamente harmônica. Tenho tentado mostrar que parte das tensões entre essas instâncias define-se já em

15 - Tais como, por exemplo: o recurso a uma noção demasiado polêmica, pouco dialética e algo caricatural do absolutismo; a abordagem indiferenciada dos cristãos-novos do século XVI como um grupo social homogêneo; a tese de que a Inquisição seria mero resultado do fanatismo pessoal de D. João III, contra a qual pesaria a circunstância de o tribunal se ter estabelecido como parte de uma estratégia política e religiosa compartilhada por parte da elite política e intelectual da época; e a desconsideração pelo alargado contexto de interesses e conflitos internacionais em que se inseria a ação diplomática da Cúria Romana (BORGES DE MACEDO 1975, p. xxiv, li-lix, lxi-lxiv).

função do próprio significado que o passado estudado assume para quem o estuda. Para tanto, parto do pressuposto de que tal dinâmica é perceptível em diversos contextos de produção historiográfica do passado e do presente; ou seja, de que não constitui uma especificidade do autor português, ou do que se poderia, com algum exagero, chamar de “regime de verdade” próprio à historiografia da primeira metade do século XIX. Herculano aborda conteúdos do passado que são ora valorados positivamente (como as instituições municipais no Portugal medieval), ora percebidos de modo muito negativo (como a Inquisição, ou o absolutismo de maneira geral). Sob esse prisma, a comparação entre as suas duas grandes obras de história rende três conclusões que parecem generalizáveis e merecem ser testadas à luz de outros casos: (1) o ideal da imparcialidade do historiador costuma ser evocado em histórias afirmativas de uma maneira que seria impraticável em histórias negativas ou críticas; (2) as histórias afirmativas não são capazes de neutralizar a parcialidade das relações valorativas sobre as quais se sustentam (embora tendam a sublimá-las); (3) as histórias negativas, ainda que costumem ser mais abertamente parciais, não necessariamente prescindem dos requisitos éticos e metódicos empacotados na noção de imparcialidade.

Na *História e de Portugal* e em alguns outros estudos de menor porte, Herculano apresenta-se como um intérprete imparcial da história portuguesa, ancorando tal pretensão na análise documental exaustiva, na intenção de avaliar de modo justo os feitos e personagens do passado, e na sinceridade dos seus propósitos investigativos. Por outro lado, no livro sobre a Inquisição, a clássica reivindicação de imparcialidade é mitigada pela admissão de que se trata de um texto deliberadamente parcial, e de que tal parcialidade seria inevitável, uma vez que o historiador se debruça sobre experiências que encara muito negativamente. Diante, por exemplo, do sofrimento causado pelo pensamento e pela ação desumanizadora dos fatores da Inquisição, ele sente-se impelido a ir além de uma atitude puramente constativa e a manifestar o seu juízo pessoal de

repúdio àquilo que está a descrever. A intenção deliberada de produzir uma obra engajada, em que há grande margem para a expressão de sentimentos e avaliações, certamente não acarreta a liquidação total e automática do ideal da imparcialidade (que, como indiquei, é, sim, evocado em passagens metodológicas centrais do livro sobre a Inquisição). Mas o fato é que, como soube reconhecer Herculano, uma obra histórica crítica e abertamente engajada é também, em boa medida, uma obra conscientemente parcial. Por isso, esbarraria com imensas dificuldades se se procurasse apresentar como uma obra imparcial num sentido forte.

Numa história afirmativa, por outro lado, o historiador muitas vezes dispensa-se de explicitar a sua posição diante dos assuntos de que fala, talvez porque consciente ou inconscientemente pressuponha que tal posição esteja bem estabelecida, e que o trabalho de a justificar seria desnecessário ou redundante. Essa posição pode ser a de quem procura o máximo de distância temporal ou sentimental, ou o mínimo vínculo com as guerras culturais e políticas do presente (PHILLIPS 2013, p. 5-7). Mas é fato que, ainda que esse trabalho de distanciamento seja bem executado, o saldo final é sempre distinto daquela “visão de nenhum lugar”, a partir da qual o passado seria contemplado tal como realmente foi, sem interferências originadas de preocupações com o presente ou de preferências subjetivas. É importante levar a sério as reivindicações de imparcialidade associadas à *História de Portugal*, mas para isso não é necessário projetar artificialmente sobre a obra uma postura de neutralidade em relação aos passados abordados. O mais plausível é procurar ver como nela se entrelaçam de modo complexo reivindicações de imparcialidade e propósitos práticos de intervenção no presente, e como isso tem lugar numa história afirmativa. Só sob tais condições é que Herculano podia falar tão enfaticamente de imparcialidade, ao mesmo tempo em que apresentava o municipalismo medieval como exemplo histórico a ser seguido, comunicava lições de virtude política a um jovem príncipe, e entendia o seu trabalho como a materialização de uma forma elevada de patriotismo.

Considerada em conjunto, a produção historiográfica de Herculano pode ser entendida como parte de um esforço intelectual ao mesmo tempo imparcial e “posicionado”. Não cabe, portanto, supor que ele tenha logrado escrever uma história “sem partido”, no sentido de um produto completamente desvinculado de crenças, ideias e interesses atuais. Se é que uma história de tal maneira desprovida de parcialidade é possível, sê-lo-ia ao custo da mais completa insignificância do passado lembrado para o presente vivido. Por outro lado, uma história que não se pretendesse imparcial, no sentido que denota uma apreciação sincera, cautelosa e justa do passado, também teria um preço a pagar: deixaria automaticamente de se poder apresentar como história para se converter na “narração inútil” de que falou uma vez Políbio. Qualquer história, aliás, que seja mais do que um simples meio de propaganda ou catequese ideológica o é precisamente na medida em que não faz tábula rasa de alguns imperativos éticos e epistêmicos frequentemente articulados na conversa sobre a imparcialidade.

Enfim, é na corda bamba estendida entre a possibilidade do cancelamento da mais elementar forma da historicidade, numa ponta, e, na outra, o risco da perda do valor social do conhecimento que se move (que sempre se moveu) a historiografia. Isso aplica-se igualmente às históricas críticas e às afirmativas. Bons livros de história, qualquer que seja a relação valorativa que estabelecem com os passados de que falam, não costumam ser ou somente engajados, ou apenas imparciais. Diante deles, tais classificações binárias se revelam demasiado simplistas.¹⁶

16 - O presente trabalho beneficiou-se do generoso e multiciente apoio do Prof. Sérgio Campos Matos, e de um período sabático na Universidade de Lisboa, transcorrido no primeiro semestre de 2017.

REFERÊNCIAS

BEAU, Albin Eduard. **Estudos**, v. II. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1964.

BEIRANTE, Cândido. **Alexandre Herculano**: as faces do poliedro. Lisboa: Vega, 1991.

BERGER, Stefan. 'Fathers' and Their Fate in Modern European National Historiographies. **Storia della Storiografia**, n. 59-60, p. 228-247, 2011.

BERGER, Stefan (org.). **The Engaged Historian**: Perspectives on the Intersections of Politics, Activism and the Historical Profession. New York: Berghahn Books, 2019.

BERNSTEIN, Harry. **Alexandre Herculano (1810-1877)**: Portugal's Prime Historian and Historical Novelist. Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

BORGES DE MACEDO, Jorge. A tentativa histórica *Da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal* e as insistências polêmicas. In: HERCULANO, A. **História da origem e estabelecimento da Inquisição em Portugal**, tomo I. Lisboa: Bertrand, 1975. p. xi-cxxxiv.

BRAGA, Theophilo. **História do Romantismo em Portugal**. Lisboa: Nova Livraria Internacional, 1880.

BRANCO, João Pedro. **O municipalismo no pensamento de Alexandre Herculano** (Dissertação de mestrado). Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2007.

BROWN, David. **Walter Scott and the Historical Imagination**. London: Routledge & Keagan Paul, 1979.

BUESCU, Ana Isabel Carvalhão. **O Milagre de Ourique e a História de Portugal de Alexandre Herculano: uma polêmica oitocentista.** Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1987.

CARVALHO, Joaquim Barradas de. **As ideias políticas e sociais de Alexandre Herculano.** Lisboa: Typographia Garcia & Carvalho, 1949.

CATROGA, Fernando. Alexandre Herculano e o historicismo romântico. *In: TORGAL, L. R. et al. (orgs.). História da História em Portugal: séculos XIX-XX.* Lisboa: Círculo de Leitores, 1996. p. 38-85.

COELHO, Maria Filomena. Revisitando o problema da centralização do poder na Idade Média. Reflexões historiográficas. *In: NEMI, A. et al. (orgs.). A construção da narrativa histórica (sécs. XIX-XX).* Campinas: Ed. Unicamp, 2014. p. 39-62.

COELHO, Maria Helena da Cruz. Alexandre Herculano: a história, os documentos e os arquivos do século XIX. **Revista Portuguesa de História**, v. 42, p. 61-84, 2011.

CREYGHTON, Camille. Impartiality, Objectivity, and Political Engagement in Nineteenth-Century French Historiography: Monod and the Dreyfus Affair. **History of Humanities**, v. 3, p. 279-302, 2018.

DASTON, Lorraine. Objectivity and Impartiality: Epistemic Virtues in the Humanities. *In: BOD, R. et al. (orgs.). The Making of Humanities*, v. 3: The Modern Humanities. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2014. p. 27-42.

FOARD, Douglas W. The Spanish Fichte: Menendez y Pelayo. **Journal of Contemporary History**, v. 14, n. 1, p. 83-97, 1979.

FOSTER, Regula; YAVARI, Neguin. Introduction. *In*: FOSTER, R; YAVARI, N. (orgs.). **Global Medieval**: Mirrors for Princes Reconsidered. Boston: Ilex Foundation, 2015, p. 1-10.

GODINHO, Vitorino de Magalhães. "Herculano, o cidadão e o historiador no mundo do progresso". *In*: HERCULANO, A. **O cidadão e o historiador**: antologia. Lisboa: INCM, 2010. p. 7-96.

HASKELL, Thomas L. **Objectivity is not Neutrality**: Explanatory Schemes in History. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2000.

HERCULANO, A. Cartas sobre a história de Portugal [1842]. *In*: HERCULANO, A. **O cidadão e o historiador**: antologia. Lisboa: INCM, 2010. p. 97-171.

HERCULANO, A. **História de Portugal**: desde o começo da monarquia até o fim do reinado de Afonso III (4 tomos). Lisboa: Bertrand, 1980-1981 [1^{as} eds. 1846-1853] [Obras completas de Alexandre Herculano].

HERCULANO, A. **O bobo** (1128). Lisboa: Bertrand, 1978 [1^a ed. 1843 (1878)] [Obras completas de Alexandre Herculano].

HERCULANO, A. **O monge de Cister** (2 tomos). Lisboa: Bertrand, 1977-1978 [*O Monasticon*, ts. 2-3] [1^a ed. 1848] [Obras completas de Alexandre Herculano].

HERCULANO, A. **História da Origem e Estabelecimento da Inquisição em Portugal** (3 tomos). Lisboa: Bertrand, 1975-1976 [1^{as} eds. 1854-1859] [Obras completas de Alexandre Herculano].

HERCULANO, A. Eu e o Clero [1850]. *In*: HERCULANO, A. **Opúsculos**, tomo III: Controvérsias e estudos históricos (tomo I). Lisboa: Bertrand, 1876a. p. 3-34.

HERCULANO, A. Solemnia verba: ao Sr. A. L. Magessi Tavares [1850]. *In*: HERCULANO, A. **Opúsculos**, tomo III: Controvérsias e estudos históricos (tomo I). Lisboa: Bertrand, 1876b. p. 62-98.

HERCULANO, A. A ciência arábico-acadêmica [1851]. *In*: HERCULANO, A. **Opúsculos**, tomo III: Controvérsias e estudos históricos (tomo I), Lisboa: Bertrand, 1876c. p. 185-234.

HERCULANO, A. Do estudo das classes servas na Península: desde o VIII até o XII século [1858]. *In*: HERCULANO, A. **Opúsculos**, tomo III: Controvérsias e estudos históricos (tomo I). Lisboa: Bertrand, 1876d. p. 235-332.

HERCULANO, A. Proêmio. *In*: HERCULANO, A. **Portugaliæ Monumenta Historica**, Scriptorum: vol. 1, fasc. 1. Lisboa: Typis Academicis, 1856, p. v-xxiii [co-assinado por J. Mendes Leal].

HERCULANO, A. **Cartas**, tomos I-II, 4ª ed. Lisboa: Bertrand, s.d.-a.

HERCULANO, A. A padeira d'Aljubarrota [1839]. *In*: HERCULANO, A. **Composições várias**, 3ª ed. Lisboa: Bertrand, s.d.-b. p. 135-142.

JUHNKE, Dominik. **Leopold von Ranke**: Biografie eines Geschichtsbesessenen. Berlin: Vergangenheitsverlag, 2015.

KOSELLECK, Reinhart. **Begriffsgeschichten**. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006.

KUUKKANEN, Jouni-Matti. **Postnarrativist Philosophy of Historiography**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015.

LEA, Henry Charles. **A History of the Inquisition of Spain**, v. III. New York: Macmillan, 1907.

LEITÃO, Ruben Andresen. **D. Pedro V e Herculano**. Coimbra: s. n., 1954.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. **Obra completa**, v. III. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2006.

MARINHO, Maria de Fátima. **O Romance Histórico em Portugal**. Porto: Campo das Letras, 1999.

MATOS, Álvaro Costa de (org.). **Alexandre Herculano: um pensamento 'poliédrico'**. Lisboa: Câmara Municipal de Lisboa, 2005.

MATOS, Sérgio Campos. **Consciência histórica e nacionalismo: Portugal, séculos XIX e XX**. Lisboa: Horizonte, 2008.

MATOS, Sérgio Campos. **Historiografia e memória nacional (1846-1898)**. Lisboa: Colibri, 1998.

MATTOSO, José. Prefácio. *In*: HERCULANO, A. **História de Portugal**, tomo I. Lisboa: Bertrand, 1980. p. vii-lii.

MATTOSO, José. Notas críticas ao Livro VIII. *In*: HERCULANO, A. **História de Portugal**, t. IV. Lisboa: Bertrand, 1981. p. 171-180; p. 345-352; p. 585-592.

MEDINA, João. **Herculano e a geração de 70**. Lisboa: Terra Livre, 1977.

MEGILL, Allan. **Historical Knowledge, Historical Error: A Contemporary Guide to Practice**. Chicago: Chicago University Press, 2007.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. De la historia, considerada como obra artística [1883]. *In*: MENÉNDEZ PELAYO, M. **Estudios de crítica literária**, 1ª serie. Madrid: Est. Tipográfico 'Sucesores de Rivadenevrad', 1893. p. 79-135.

MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino. Letras e literatos portugueses, II. **La Tertulia** (Segunda época), n. 9, p. 257-266, 1876.

MÓNICA, Maria Filomena. **D. Pedro V**. Lisboa: Círculo de Leitores, 2005.

MURPHY, Kathryn; TRANINGER, Anita. Introduction: Instances of Impartiality. *In*: MURPHY, K.; TRANINGER, A. (orgs.). **The Emergence of Impartiality**. Leiden: Brill, 2014. p. 1-29.

NEMÉSIO, Vitorino. **A mocidade de Herculano**. Lisboa: INCM, 2003 [1ª ed. 1934].

OLIVEIRA MARTINS, João Pedro de. **Portugal contemporâneo**, tomo II, 3ª ed. (posthuma). Lisboa: Livraria de Antonio Maria Pereira, 1895 [1ª ed. 1881].

PHILLIPS, Mark Salber. **On Historical Distance**. New Haven: Yale University Press, 2013.

RAPPORT, Mike. **1848: Year of Revolution**. New York: Basic Books, 2009.

RIBEIRO, Carlos Portugal, **Alexandre Herculano: a sua vida e a sua obra** (2 tomos). Lisboa: Typographia da Empresa Nacional de Publicidade, 1933.

SAMPAIO, Maria Eduarda Almeida. **Herculano e Scott** (Tese). Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1938.

SARAIVA, António José. **Herculano desconhecido** (1851-1853). Lisboa: Europa-América, 1971 [1ª ed. 1952].

SARAIVA, António José. **Herculano e o liberalismo em Portugal: os problemas morais e culturais da instauração do regime** (1834-1850). Lisboa: Edição do Autor, 1949.

SERRÃO, Joaquim Veríssimo. **Herculano e a consciência do liberalismo português**. Lisboa: Bertrand, 1977.

TORGAL, Luís Reis. "Antes de Herculano", *In*: TORGAL, L. R. *et al.* (orgs). **História da História em Portugal: séculos XIX-XX**. Lisboa: Círculo de Leitores, 1996. p. 19-37.

NOTA SOBRE O AUTOR

Arthur Alfaix Assis

arthurassis@unb.br
Universidade de Brasília
Brasília
Distrito Federal
Brasil

ENDEREÇO DE CORRESPONDÊNCIA

Arthur Alfaix Assis
Universidade de Brasília, Instituto de Ciências Humanas, Departamento de História.
Campus Darcy Ribeiro, ICC-Norte
Asa Norte
70910900
Brasília, DF - Brasil

FINANCIAMENTO

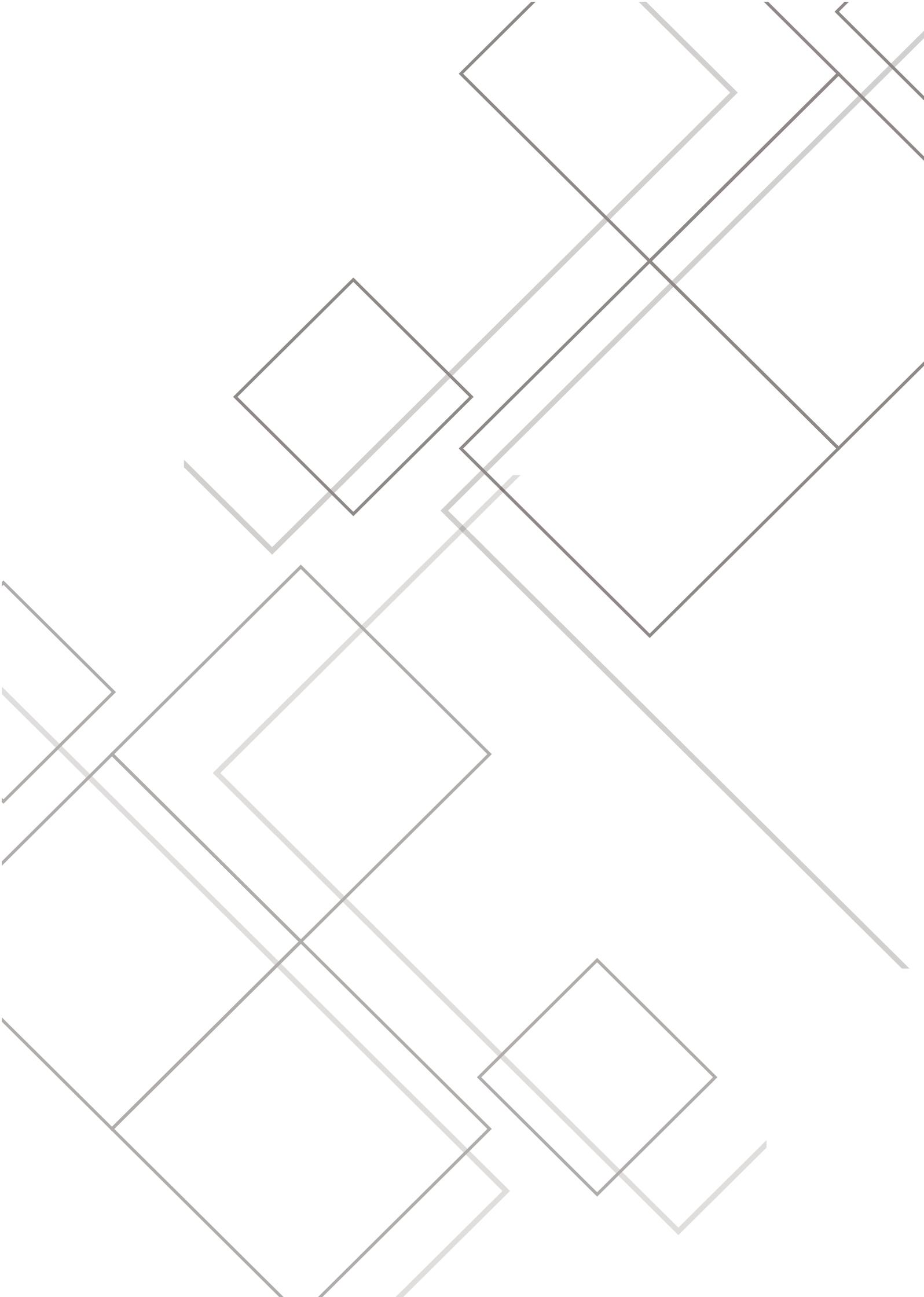
Nenhum Financiamento foi declarado.

CONFLITO DE INTERESSE

Nenhum conflito de interesse declarado.

Copyright (c)
2020 *História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography*.
Este é um artigo distribuído em Acesso Aberto sob os termos da Licença Creative Commons Atribuição-Não Comercial-Sem Derivações 4.0 International.





A oficina do fragmento: Método e processo historiográfico em Walter Benjamin

The workshop of fragments: Method and historiographical process in Walter Benjamin

Jorge Ramos do Ó^a

E-mail: jorge.o@ie.ul.pt

<https://orcid.org/0000-0003-1013-9244> 

Tomás Vallera^a

E-mail: tomasvallera@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4636-0015> 

^a Universidade de Lisboa, Instituto de Educação, Lisboa, Portugal

RESUMO

Este artigo propõe uma excursão pela obra de Walter Benjamin na perspectiva do *fragmentarismo construtivo* que a caracteriza. Procura-se capturar os princípios metodológicos e epistemológicos que subjazem à prática historiográfica em Benjamin, no que ela contém de radicalmente experimental, articulando-os quer com a sua condição de existência como investigador-arquivista ou *escritor operante*, quer com o seu fatídico destino pessoal. Examina-se um método focado no *particular*, na descontinuidade e na concretude dos teores coais; a criação de um saber histórico monadológico, reticular e constelacional, que arranca imagens do passado à sequência contínua da história universal; o confronto do artesanato benjaminiano com as exigências teóricas do materialismo dialético perfilhado pelos seus amigos e contemporâneos; a montagem de um inesgotável dispositivo intertextual e, por fim, a defesa da figura do autor-produtor, arauto de um tempo por vir onde o texto se tornaria um “bem comum”.

PALAVRAS-CHAVE

Walter Benjamin; Metodologia da história; Escrita da história

ABSTRACT

This article proposes a journey inside Walter Benjamin's work from the perspective of its peculiar *constructive fragmentarism*. We set out to identify the methodological and epistemological principles that underpin Benjamin's radically experimental brand of historiography, while relating them to the author's existential status as an archivist-researcher or *operative writer* and to his own fateful destiny. The analysis focuses on a method grounded in the *particular* and based on the discontinuity and concreteness of material contents; the formation of a monadological, reticular and constellational type of historical knowledge that blasts images of the past out of the continuum of universal history; the collision between benjaminian craft and the theoretical demands of dialectical materialism espoused by his friends and contemporaries; the assemblage of a limitless intertextual mechanism and, finally, his advocacy of the author-producer figure, herald of an age to come where the text would become a “common good”.

KEYWORDS

Walter Benjamin; Methodology of history; Writing of history

Introdução

Há um quadro de Klee intitulado Angelus Novus. Representa um anjo que parece estar a afastar-se de qualquer coisa que olha fixamente. Tem olhos esbugalhados, a boca escancarada e as asas abertas. O anjo da história deve ter este aspecto. Voltou o rosto para o passado. A cadeia de fatos que aparece diante os nossos olhos é para ele uma catástrofe sem fim, que incessantemente acumula ruínas sobre ruínas e lhas lança aos pés. Ele gostaria de parar para acordar os mortos e reconstituir, a partir dos seus fragmentos, aquilo que foi destruído. Mas do paraíso sopra um vendaval que se enrodilha nas suas asas, e que é tão forte que o anjo já as não consegue fechar. Este vendaval arrasta-o imparavelmente para o futuro, a que ele volta costas, enquanto o monte de ruínas à sua frente cresce até ao céu. Aquilo a que chamamos progresso é este vendaval (BENJAMIN 2010, p. 17-18).

Este conhecido fragmento, incluído no conjunto inacabado das teses “Sobre o conceito de história”, provavelmente datadas de 1940 – embora a primeira versão desse manuscrito remontasse ao início dos anos 1920 –, poderia valer como exemplo paradigmático do grande problema que subjaz à filosofia da história e à prática historiográfica a que se entregou Walter Benjamin. Com efeito, e como adiante se procurará sustentar, foi um exercício continuado de *fragmentarismo construtivo*¹, que funcionou como pano de fundo tanto da reflexão epistemológica como dos fundamentos metodológicos que viriam a caracterizar os seus grandes empreendimentos experimentais, todos eles permeados quer por uma prática de arquivamento continuado, quer por uma experiência analítica que se ia questionando a si mesma enquanto avançava. (BARRENTO 2010a, p. 147). Como se Benjamin nos quisesse dizer que talvez a obra não passe, também ela, de um exercício circunstancial de aquisição documental, um gesto de colecionador-indexador, por meio do qual seríamos levados ao desenvolvimento de um tipo de competência que nos tornasse mais capazes de explorar o sem fundo do discurso e da história. Benjamin introduz tessituras várias no seu pensamento em torno de massas cada

1 - Conceito referido por João Barrento em O anjo da história (2008, p. 147) e originalmente cunhado por Detlev Schöttker (cf. SCHÖTTKER, Detlev. Konstruktiver Fragmentarismus. Form und Rezeption der Schriften Walter Benjamins. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999).

vez mais volumosas de textos e imagens, as quais exigem um construtivismo que brote do seu próprio interior. Os seus trabalhos, tomados em perspectiva, permitem-nos vislumbrar as diferentes dimensões de uma escrita de passo a passo, de decomposição, de digressão, de transferência ou do *ralenti*. É o germinar e o *estar-a-ser do texto*, com os seus tempos, ritmos e *ritornellos*, que se impõe ao nosso entendimento. Este artigo procurará mostrar que todos os esforços teóricos de Benjamin estiveram sempre destinados a que mais “paciência, perseverança e reverência” crítica pudessem emergir perante os mistérios da obra historiográfica e da sua construção, como sublinhou Maria Filomena Molder (2011, p. 22). Ele mesmo entendia que a função da *crítica* era a de compreender “por meio da concentração profunda” (BENJAMIN 2010, p. 36).

Ao mesmo tempo que procuraremos aqui dar conta dos posicionamentos epistemológicos de Benjamin acerca do seu ofício de historiador, tentaremos integrá-los no seu próprio destino pessoal. As arriscadas e corajosas posições teóricas que tomou face à academia e a uma certa ortodoxia marxista do tempo determinaram em boa medida o seu destino de investigador. É o velho tema da *vida como obra de arte* que tentaremos fazer emergir. O projeto inacabado das *Passagens*, *Das Passagenwerk*, concebido para vir a ser uma filosofia material da história do século XIX – com a cidade de Paris tomada mitologicamente na qualidade de sua grande metrópole –, permanece ainda hoje como um grande exemplo de arrojo intelectual e ousadia metodológica da contemporaneidade. Se dele resultaram apenas dois *exposés* terminados, a montante encontra-se um banco de dados com 4.234 fragmentos, que pode ser entendido como o grande “dispositivo de historiografia polifónica” do século passado, em cujo interior se “imbricam os mais diversos modos de escrever a história”, como sublinha Willi Bolle (2007a, p. 1141), organizador da sua primeira edição em língua portuguesa.² Há em Benjamin um revigorar permanente do texto, a possibilidade dialógica do seu recomeço radical e, ao mesmo tempo, uma compreensão agudíssima

2 - Uma segunda edição deste volume em língua portuguesa foi publicada com edição e tradução de João Barrento (2019), com o título *As Passagens* de Paris.

dos processos artesanais sobre que assenta a sua pluralidade, incompletude e abertura descontínua. É certamente uma das figuras que, mais próximo de nós no tempo, fez o possível para compreender até onde as “fulgurações de sentido” e a “exigência do fragmentário” no ato criativo nos podem transportar. Surge-nos como o pesquisador que está sempre disposto a pensar o seu objeto de trabalho – predominantemente de natureza literária e artística, mas também filosófica –, de “forma crítica e livre”, ou seja, a partir “do próprio campo cultural que o gera” (BARRENTO 2010b, p. 47 e 79).

As metáforas da floresta e do labirinto do texto e a operação que obriga a análise a deslocar-se até às origens reverberaram em Benjamin com a maior vivacidade. Via-se como alguém que trabalhava para construir as bases de um “cepticismo produtivo”. Rejeitava o “método dedutivo” na explicação dos fenómenos e valorizava a regra da “instância crítica” contra a “instância didática”; por isso, com ele vemos o pensamento a pulsar e a desdobrar-se na sua singularidade mesma, numa permanente articulação entre refletir e fazer, numa entrega “sem pressas e sem sinal de inibição ao exame minucioso dos pormenores” (BENJAMIN 2011, p. 33).

A metodologia da fragmentação, do descontínuo e do afim

Já a partir dos seus mais antigos escritos Benjamin demonstrara compreender de onde provinha esse jogo “fisionómico” por meio do qual as “frases isoladas, mesmo nos casos em que elas não têm autonomia”, se articulam umas com as outras, “numa sequência de pensamentos muitas vezes vacilante e vaga”. Como se aí, no traço único da frase, se começasse a esboçar “um desenho de ampla respiração”. “Assim também o próprio da escrita é, a cada frase, parar para recomeçar” – afirmou Benjamin na sua tese de habilitação, *Origem do drama trágico alemão*, que, em 1925, chocaria o júri da Universidade de Frankfurt, levando-o a rejeitá-la.

Aí, a relação entre fragmento e totalidade foi assumida e trabalhada com a plena consciência do risco, numa posição de claro antagonismo com o que Benjamin já apelidava de “sistematicidade fechada” e de “universalismo raso”, que lhe pareciam, à época, dominar os estudos literários e filológicos na academia. Toda e qualquer representação da verdade “como unidade e singularidade”, e que se exibisse “sem saltos ou através da acumulação enciclopédica de conhecimentos”, enfermava, aos seus olhos, de um mesmo tipo de “incoerência metodológica”, a qual resultava sempre do desconhecimento da força instituinte que se encontra em cada singularidade, em cada fragmento, em cada partícula. Benjamin fazia, assim, a apologia da “descontinuidade do método” contra os “postulados filosóficos” e a “plenitude da positividade concentrada”. Todo o seu projeto de pesquisa posterior se dirigiria, nestes termos, para o particular, e não mais para a unidade; podia até falar de “conexão estrutural”, mas sabia que essa impunha a relação entre “conhecimentos isolados”, e não mais a mediação universal. Numa palavra, o trabalho sobre a ideia e a representação da verdade só encontraria forma de ser realizado através da empiria, isto é, da “organização dos elementos coisais no conceito”. Havia, portanto, que pôr em andamento uma *filosofia artesanal das multiplicidades*, tarefa que lhe surgia como sendo da ordem da configuração, da junção, da constelação, das trocas e das “compensações recíprocas”. Ao investigador cabia agrupar os fenômenos e assistir “à fragmentação que neles se opera por ação do entendimento analítico”; apenas desse modo a pesquisa podia ir muito além da simples confirmação de um qualquer *a priori* teórico global, como em seu entender sucedia na dialética de Hegel ou na relação entre estrutura e superestrutura em Marx. Em Benjamin, método passou a significar uma operação que se renova permanentemente a partir do seu próprio interior, “que não receia perder o seu ímpeto, tal como um mosaico não perde a sua majestade pelo facto de ser caprichosamente fragmentado” (BENJAMIN 2011, p. 17-18 e 20-23). Deixou a esse respeito escrito, no “Prólogo epistemológico-crítico”, que produziu aquando da publicação da *Origem do drama trágico*

alemão, um conjunto de primeiras indicações sobre o que seria essa sua metodologia de tipo micrológico e fragmentário:

O valor dos fragmentos de pensamento é tanto mais decisivo quanto menos imediata é a sua relação com a concepção de fundo, e desse valor depende o fulgor da representação, na mesma medida em que o mosaico depende da qualidade da pasta de vidro. A relação entre a elaboração micrológica e a escala do todo, de um ponto de vista plástico e mental, demonstra que o conteúdo da verdade (*Wahrheitsgehalt*) se deixa apreender apenas através da mais exata descida ao nível dos pormenores de um conteúdo material (*Sachgehalt*). Tanto o mosaico como o tratado, na fase áurea do seu florescimento no Ocidente, pertencem à Idade Média; aquilo que permite a sua comparação é, assim, da ordem do genuíno parentesco" (BENJAMIN 2011, p. 17).

É crucial insistir que Benjamin se opôs, também e muito diretamente, à velha noção cartesiana de método³ e ao conceito oitocentista de sistema, seu correlato natural. Para tanto, sentiu necessidade de recuperar a herança escolástica anterior, sublinhando que o trabalho ininterrupto e constante de "citação da *auctoritas*" no período medieval constituíra uma operação intelectual decisiva que urgia replicar no presente, porquanto se mobilizava muito mais para a articulação e a sequenciação do texto do que propriamente para doutrinar o leitor. Diferentemente da retórica clássica, a escolástica não procurava "arrastar" o leitor pelo entusiasmo, mas antes "educá-lo", convidando-o a deter-se nas várias "estações" do texto e a refletir demoradamente sobre elas. Para os académicos da Idade Média, "o objeto era então determinado pela necessidade de ser apropriado pela consciência", decorrendo daí a sobriedade prosaica com que era sempre desenvolvido. Benjamin entendia que a imagem, tanto do sagrado quanto da verdade, nunca perdera a sua "majestade" na Idade Média pelo facto de ser "caprichosamente fragmentada", composta de "elementos singulares e diferentes". Ora, apoiando-se nessa velha prática de organização textual, também ele foi levado a proclamar com todas as letras: "Método é o caminho não

3 - Depois de Descartes (1989), método passou a definir a busca do conhecimento e a necessidade de clarificar uma pesquisa; mas é igualmente certo que se vulgarizou, por seu intermédio, a ideia de um traçado que quase sempre conduz a um final já previamente concebido.

direto". Método seria o vocábulo a utilizar, portanto, sempre que quiséssemos exprimir a necessidade que o pensamento tem de voltar sempre ao princípio, de se manter firmemente disponível para seguir, "na observação de um único objeto, os seus vários níveis de sentido". Por isso defendeu também a "descontinuidade do método" e falou, outrossim, da "estrutura descontínua do mundo das ideias". O testemunho de Benjamin é mais um, de entre muitos que podem ser recolhidos, a mostrar-nos que não precisamos da "conexão dedutiva cerrada da ciência" para pensar; que podemos trabalhar intensamente sobre o concreto. Só nesse mergulho vertical, sincrónico, estaremos em condições de compreender os ritmos e os "processos históricos do devir e do desaparecer" de alguma coisa; só por intermédio dessa operação havemos de conseguir articular o mais próximo com o mais distante. "O conhecimento é um haver", avisa-nos Benjamin, e é por essa razão fundamental que ele permanece continuamente questionável (BENJAMIN 2011, p. 16-17, 21 e 33).

Essa defesa do conteúdo substancial do fenómeno particular esteve igualmente presente num outro texto muito centrado em questões metodológicas que data da mesma altura. Referimo-nos ao longo ensaio de Benjamin sobre as *Afinidades eletivas* de Goethe, dado à estampa pela primeira vez em 1924. Aí, demarcou-se dos filólogos seus contemporâneos e propugnou por uma prática analítica que fosse capaz de realizar um tipo diverso de regressão histórica. A que intentasse buscar tão-somente "o conteúdo material objetivo" de uma obra de arte e soubesse, além disso, encontrar apoios teóricos para se demarcar das interpretações correntes que viam na alma e na intenção do autor a origem da lei fundamental da própria criação. Nesses termos, o "crítico" que ele mesmo almejava ser – havendo já abandonado nessa altura qualquer plano de uma carreira académica – , apresentava-se-lhe ora como uma espécie de "paleógrafo" diante do pergaminho, preocupado em compreender a materialidade dos conteúdos de verdade, ora como o próprio "alquimista" que interroga a verdade, isto é, a "chama viva que continua

a arder sobre as pesadas achas do passado e sobre as cinzas leves do vivido” (BENJAMIN 2016, p. 38-39). Em seu entender, Goethe pusera na realidade em evidência naquele romance, publicado pela primeira vez em 1809, as suas próprias investigações acerca do magnetismo, tanto no mundo da natureza como dos seres humanos. As personagens que compõem *As afinidades eletivas* exprimem, com efeito, formas de “atração” e “afinidades de espírito” tão puras quanto complexas e dinâmicas, num contexto de permanente e mútua afectação; tal como os alcaloides e os ácidos “em que os opostos se atraem ou se ligam de forma mais marcada, se modificam e, em conjunto, formam um novo corpo”, a ação narrativa flui ali entre separações e novas combinações de acordo com as afinidades de espírito ou de alma de cada um dos seus sujeitos (GOETHE 2016, p. 59-64).

Benjamin tomou para si a ideia goethiana do *afim* como encontro e entrecruzamento das substâncias para justificar uma opção de princípio – que se revelaria no futuro altamente polémica –, na qual os fenómenos, mesmo aqueles tidos como primordiais, não se podiam resumir num conceito único ou numa palavra só. Foi assim que, partindo da mesma concepção de que todos os casos ilustram, antes de tudo, a atração, a afinidade, o abandono e a reunião, numa permanente capacidade de sair da união antiga para iniciar uma outra nova, que se sentiu legitimado a sustentar uma metodologia que se dirigia apenas para os *teores coisais*. Benjamin focou-se, desde então, em atender às várias origens em que a verdade se vai desdobrando historicamente, o que de resto lhe permitiu escrever sobre temas os mais variados, mas sempre sob os mesmos princípios teóricos e os mesmos processos de montagem e análise do material empírico. Naquele mesmo ensaio sobre Goethe, demarcou-se explicitamente da investigação filológica contemporânea quando essa procurava encontrar “o devir da obra” na *virtus* do seu criador. Os aspectos da biografia pessoal do autor, assim como a sua entronização e canonização, contavam muito pouco para Benjamin. Em seu entender, só a “total incerteza acerca do resultado” da obra merecia ser assinalada.

“Na verdade”, continuava no estudo sobre as *Afinidades eletivas*, “o artista é menos fundamento primeiro (*Ursache*) ou criador (*Schöpfer*) do que origem (*Ursprung*) e agente formador (*Bildner*), de onde decorre que a sua obra nunca poderá ser criatura (*Geschöpf*), mas sempre forma construída (*Gebilde*)”. Da mesma forma, havia que orientar e saber manter a investigação nos domínios relacionais, adentro dos vínculos que as “palavras e as coisas” vão estabelecendo entre si. Era aí, e somente nesse absoluto concreto, que se encontrava o fundamento primeiro das obras, a “essência da arte” e o “ideal do problema” que alimenta qualquer pesquisa (BENJAMIN 2016, p. 85 e 101-102).

O conceito de história: absoluto real e condensação monadológica

Noutros trabalhos iniciados ainda nos anos 1920, e exercitando-se numa modalidade de pensamento sempre em processo de segmentação construtiva – um escrito podia ser retomado e dar origem a versões sucessivas durante períodos longos –, Benjamin fez a crítica da ideia de progresso e insistiu em defender a experiência histórica como constituindo o *absoluto real*, aquele extraordinário palco em que as investigações não conhecem quaisquer limites. A tarefa do estudioso do passado consistiria, assim, em produzir uma imagem completa do mundo, mas que se concretizava apenas num *esboço abreviado*. Essa restrição não constituía qualquer problema para Benjamin, uma vez que, segundo ele, cada ideia continha em si mesma a plenitude e a totalidade. No fragmento XIV das teses “Sobre o conceito da história”, está escrito: “A história é objeto de uma construção cujo lugar é constituído não por um tempo vazio e homogêneo, mas por um tempo preenchido pelo *Agora (Jetztzeit)*”. Com Benjamin abre-se, efetivamente, a possibilidade de uma historiografia crítica dessa “imagem eterna” do passado, pensada e cultivada no “bordel do historicismo” (a alegoria da prostituta chamada “Era uma vez”), e narrada na forma de uma progressão sem limites. A exigente empreitada de

“escovar a história a contrapelo” – compartilhada por todos aqueles que, de diferentes modos, pretenderam redigir uma “história do presente” –, implica não apenas contornar a linearidade do historicismo clássico, no qual aquilo que já sabemos é transportado ao longo da superfície que “fala” do passado, deslocando-se do pretérito para o presente como numa autêntica ordem de marcha, mas, também, circundar essa outra concepção dominante da disciplina histórica segundo a qual *conhecer* o passado significaria “reconhecê-lo «tal como ele foi»”, na sua mais radical alteridade ou na sua qualidade de refúgio estético dotado de poderes encantatórios (BENJAMIN 2010, p. 7-8, 11, 18-19). Sob esse ponto de vista, o *Jetztzeit* de Benjamin, essa noção de um tempo “preenchido pelo Agora” no qual cada geração encontra o passado de uma nova maneira em função de um compromisso crítico com a sua atualidade (“arrancar a tradição da esfera do conformismo”), pode articular-se, por exemplo, com a *wirkliche Historie* de Nietzsche, a genealogia em Foucault, ou a concepção de “contemporâneo” em Agamben.⁴ Todas essas perspectivas, embora diferentes entre si, utilizam a história como utensílio privilegiado para produzir uma *heterocronia*, um “tempo outro”, *inatural* ou *extemporâneo*, no qual o pretérito aparece atualizado no presente e o presente surge como que em ato, *in actu*, no passado (DELEUZE 2005, p. 93). Em vez de se pautar por uma lógica de reconhecimento, por um lado, ou de distanciamento erudito, por outro, a história “inatural” corresponderia a um exercício crítico que consiste em estranharmos-nos na atualidade e em perscrutar no pretérito aquilo que pertence ao domínio do impensado no presente. Por outras palavras, trata-se para esses autores de extrair do *continuum* da história universal determinados objetos ou acontecimentos que recortam a contemporaneidade em diversos tempos, inscrevendo-lhe uma “cesura” ou “descontinuidade” que dilacera o tempo linear e edifica uma “relação especial” entre diferentes eras. Situando-se, segundo Agamben, no “ponto de quebra”, Paulo de Tarso faz da “fractura” que ele mesmo engendra “o lugar de um compromisso e de um encontro entre os tempos e as gerações”. Na perspectiva paulina, a história não corresponde

4 - Nomeadamente, neste caso, o *Nietzsche de Para a genealogia da moral* (1999) e da Segunda consideração intempestiva (2003); o *Foucault de “Nietzsche, a genealogia, a história”* (2008); e Agamben no seu texto “O que é o contemporâneo?” (2009).

ao avanço progressivo da razão humana, mas antes a um palco ou cenário onde se manifesta o “tempo-de-agora” messiânico, *ho nyn kairos*, tempo que, sendo “cronologicamente indeterminado”, tem também a “capacidade singular” de “colocar em relação consigo mesmo todo instante do passado” (AGAMBEN 2009, p. 58-59, 60, 65, 71-72).

Noutro fragmento que tem a data de 1920-21, Benjamin afirmaria que a verdade consiste no “Agora da possibilidade de conhecimento” e que, portanto, nos cabe dar conta desse contexto relacional “das partes entre si e na relação com o estado-do-mundo perfeito” (BENJAMIN 2015, p. 39). Amiúde insistiu que, mesmo a ciência filosófica, determinada em “constatar o devir dos fenómenos no seu ser” e em formar conceitos, precisa de absorver o momento presente, “a fim de dar à ideia a sua totalidade”. Segundo Benjamin, o que temos sempre diante de nós como historiadores é, pois, uma *praxis* originária; melhor dito, a unidade imediata e originária do teor coisal, *Sachgehalt*, e do teor de verdade, *Wahrheitsgehalt*, que se fixaram num determinado fragmento textual ou numa imagem. Chegava, desse modo, ao ponto central do seu raciocínio: o objeto do conhecimento histórico apresenta-se nos como *monadológico*. A estrutura da ideia e a ideia mesma, “é uma mónada”, afirmaria repetidamente nos anos 1920 e 1930. E explicava: “O ser que penetra na ideia com a sua pré e pós-história mostra, oculta na sua própria, a figura abreviada e ensombrada do restante mundo das ideias”. E, tal como no *Discurso sobre a metafísica* de Leibniz, em cada uma das mónadas estariam presentes todas as demais. Na mónada “repousa, pré-estabelecida, a representação dos fenómenos como sua interpretação objetiva” (BENJAMIN 2011, p. 36).

Se cada ideia continha a forma do mundo em si mesma, então o concreto real poderia e deveria passar a ser visto como o *problema* a requerer a atenção do investigador. Benjamin defendia, assim, um tipo muito particular de interpretação do materialismo histórico que remetia para o isolamento dos fenómenos, e não já para o todo social.

As relações contínuas do tempo, tratadas pela disciplina histórica, seriam substituídas por *constelações*. Essa sua posição ficou igualmente expressa com grande rigor noutro fragmento de "Sobre o conceito de história":

O historicismo culmina, como tinha de ser, na história universal. A historiografia materialista demarca-se dela pelo seu método, de forma cada vez mais clara do que qualquer outra. A primeira concepção não dispõe de qualquer armadura teórica. O seu método é aditivo: oferece a massa dos factos acumulados para preencher o tempo vazio e homogéneo. A historiografia materialista, por seu lado, assenta sobre um princípio construtivo. Do pensar faz parte não apenas o movimento dos pensamentos, mas também a sua paragem. Quando o pensar se suspende subitamente, numa constelação carregada de tensões, provoca um choque através do qual ela cristaliza e se transforma numa mónada. O materialista histórico ocupa-se de um objeto histórico apenas quando este se lhe apresenta como uma tal mónada. Nesta estrutura, ele reconhece o sinal de uma paragem messiânica do acontecer ou, por outras palavras, o sinal de uma oportunidade revolucionária na luta pelo passado reprimido. E aproveita essa oportunidade para forçar uma determinada época a sair do fluxo homogéneo da história; assim, arranca uma determinada vida à sua época e uma determinada obra ao conjunto de uma *oeuvre*. O resultado produtivo deste seu método consiste em mostrar como na obra se contém e se supera a *oeuvre*, nesta época e na época de toda a evolução histórica. O fruto suculento do objeto historicamente compreendido tem, no seu interior, o tempo, como uma semente preciosa, mas destituída de gosto. (BENJAMIN 2010, p. 19).

Há algo nesse materialismo histórico de Benjamin, com uma certa raiz no pensamento messiânico, que, como vimos, se aproxima do "contemporâneo" em Agamben, mas que remete, além disso, para uma visão propriamente *material* do passado. Na ideia de haver uma "suspensão" do tempo, de esse se "cristalizar", (podendo ser observado a partir de diferentes pontos de vista), de ser possível fixar uma "constelação" num determinado instante, arrancando uma "imagem espacial" ao progresso sequenciado da história, parece estar bem explícita essa sua singular *praxis* materialista. Como se Benjamin estivesse sempre a opor a imersão num objeto-imagem

que, pela análise, se articula com outros objetos-imagem, à sequência teleológica da história universal, fosse na vertente positivista, fosse na do materialismo dialéctico. Tal sequência seria como uma longa-metragem cujo sentido último encobre e subordina todos os fragmentos ou imagens que a constituem.

Essa demarcação explícita e cortante dos dois historicismos encontrou no projeto das *Passagens* a possibilidade maior da sua concretização. No constante processo do seu fazer e refazer, interromper e retomar, ao longo de treze anos, Benjamin foi acometido de uma intenção que ousaria intersectar domínios do saber e do pensamento bem distintos, como assinala o organizador da edição alemã, Rolf Tiedemann (2007, p. 17): “Pôr à prova até que ponto se pode ser ‘concreto’ em contextos histórico-filosóficos.” Benjamin determinou-se de facto em apresentar a crónica do século XIX, não de maneira abstrata, e sim como um “comentário” da realidade. Estamos perante a possibilidade experimental de uma escrita se determinar em atravessar intensamente o ocorrido, como se de um sonho se tratasse, tendo a seu montante um tipo de arranjo metodológico que dispõe e interpreta os fenómenos histórico-sociais, tal qual fenómenos da história natural, dispersando-os quer num catálogo temático continuamente desdobrável, quer num mapa inconcluso de imagens. O arquivo das *Passagens* procurou ser, na realidade, um grande reservatório temático em andamento da memória colectiva parisiense de Oitocentos num período determinado. Um imenso ficheiro de citações e de reflexões retiradas e dirigidas ao quotidiano, à arte, à moda, à consciência que flutua entre a vigília e o sonho, nele se agregando vários tipos humanos (o *flâneur*, o *dandy*, o colecionador, a prostituta), múltiplos edifícios, ruas, praças, arcadas, *boulevards*, galerias, catacumbas), assim como os novos materiais construtivos da indústria da época (o aço e o vidro). Benjamin trabalhou arduamente na direcção de uma nova escrita da história, de um estilo composicional de tipo ensaístico que efetivamente se adequasse às metáforas da “cidade-rede”, seus habitantes e produtos. Textos e imagens que se haveriam de montar uns sobre outros, consubstanciando uma

escrita “reticular”, “espacial”, “cartográfica” e “constelacional”. Uma prática analítica própria do conceito heurístico de *hipertexto* e de uma *escrita da imagem*, diríamos hoje, conduzida conscientemente com o propósito estratégico de aproximar as coisas do passado da atualidade, de inserir no tempo remoto a textura mesma da vida do presente (BOLLE 2015, p. 85 e 97; 2007b, p. 71).

Para nós, o mais impressionante dessa verdadeira oficina de leitura-escrita que Benjamin instalou na Biblioteca Nacional de Paris a partir de 1934 – o exílio na capital francesa daria um segundo impulso às *Passagens* depois da fase inicial que decorreria entre 1927 e 1929 –, encontra-se em “Teoria do conhecimento/Teoria do progresso”, designação que identifica um dos 36 ficheiros temáticos da última fase que o projeto conheceu. A consciência sobre a essência da sua investigação, direcionada, como vimos, ao estabelecimento da unidade imediata e originária da verdade, foi-se aprofundando e correu em paralelo com a prática de acumular, amontoar e sequenciar citações e notas. Ao lermos as reflexões avulsas que ali foram dispostas, verificamos como a metodologia se fundiu, ela própria, com o objeto historiográfico que Benjamin estava a construir. Um isomorfismo que se diria absolutamente necessário para perceber exatamente o que significaria isso de defender a mónada como a harmonia pré-estabelecida de tudo o que acontece no interior dos dias; de encontrar forma, em cada caso particular, de passar da economia à técnica, da arte à literatura e dessa à vida pública. Reproduzimos de seguida alguns desses fragmentos-fichas a título de exemplos dos níveis de autoconsciência que Benjamin conseguiu alcançar no seu ofício. Refletia em simultâneo sobre as implicações teóricas, os processos construtivos e inclusive os riscos que a elaboração da sua obra maior trazia implicados:

Dizer algo sobre o próprio método da composição: como tudo em que estamos pensando durante um trabalho no qual estamos imersos deve ser-lhe incorporado a qualquer preço. Seja pelo facto de que sua intensidade aí se manifesta, seja porque os

pensamentos de antemão carregam consigo um *telos* em relação a esse trabalho. É o caso também deste projeto, que deve caracterizar e preservar os intervalos da reflexão, os espaços entre as partes mais essenciais deste trabalho, voltadas com máxima intensidade para fora (BENJAMIN 2007, p. 499).

Este trabalho deve desenvolver ao máximo a arte de citar sem usar aspas. Sua teoria está intimamente ligada à montagem (BENJAMIN 2007, p. 500).

Método deste trabalho: montagem literária. Não tenho nada a dizer. Somente a mostrar. Não surripiarei coisas valiosas, nem me apropriarei de formulações espirituosas. Porém, os farrapos, os resíduos: não quero inventariá-los e sim fazer-lhes justiça da única maneira possível: utilizando-os (BENJAMIN 2007, p. 502).

Um método científico distingue-se pelo facto de, ao encontrar novos objetos, desenvolver novos métodos – exatamente como a forma na arte que, ao conduzir a novos conteúdos, desenvolve novas formas. Apenas exteriormente uma obra de arte tem uma e somente uma forma, e um tratado científico tem um e *somente* um método (BENJAMIN 2007, p. 515).

Nas *Passagens* empreendo também um estudo da origem. Na verdade, persigo a origem das formas e das passagens parisienses desde seu surgimento até seu ocaso, e a apreendo nos factos económicos. Estes factos, do ponto de vista da causalidade – ou seja, como causas –, não seriam fenómenos originários; tornam-se tais apenas quando, em seu próprio desenvolvimento – um termo mais adequado seria desdobramento –, fazem surgir a série das formas históricas concretas das passagens, assim como a folha, ao abrir-se, desvenda toda a riqueza do mundo das plantas (BENJAMIN 2007, p. 504).

O momento destrutivo ou crítico na historiografia materialista manifesta-se através do fazer explodir a continuidade histórica;

é assim que se constitui o objeto histórico. De facto, dentro do curso contínuo da história não é possível visar um objeto histórico. Tanto assim que a historiografia, desde sempre, simplesmente selecionou um objeto desse curso contínuo. Mas isso ocorria sem um princípio, como expediente; e sua primeira preocupação sempre era a de reinserir o objeto no *continuum* que ela recriava através da empatia. A historiografia materialista não escolhe aleatoriamente os seus objetos. Ela não os toma, e sim os arranca, por uma explosão do curso da história. Seus procedimentos são mais abrangentes, seus acontecimentos mais essenciais (BENJAMIN 2007, p. 517).

Este estudo, que trata primeiramente do carácter expressivo dos primeiros produtos industriais, das primeiras construções industriais, das primeiras máquinas, mas também das primeiras lojas de departamento, reclames, etc., torna-se com isso duplamente importante para o marxismo. Primeiramente, o estudo apontará de que maneira o contexto no qual surgiu a doutrina de Marx teve influência sobre ela através do seu carácter expressivo, portanto, não só através de relações causais. Em segundo lugar, deverá mostrar sob que aspectos também o marxismo compartilha o carácter expressivo dos produtos materiais que lhe são contemporâneos (BENJAMIN 2007, p. 502).

É importante afastar-se resolutamente do conceito de 'verdade atemporal'. No entanto, a verdade não é – como afirma o marxismo – apenas uma função temporal do conhecer, mas é ligada a um núcleo temporal que se encontra simultaneamente no que é conhecido e no que conhece. Isto é tão verdadeiro que o eterno, de qualquer forma, é muito mais um drapeado num vestido do que uma ideia (BENJAMIN 2007, p. 505).

O historiador hoje tem que construir uma estrutura – filosófica – subtil, porém resistente, para capturar na sua rede os aspectos mais atuais do passado. No entanto, assim como as magníficas vistas das cidades oferecidas pelas novas construções de ferro ficaram durante muito tempo reservadas exclusivamente aos operários e engenheiros, também o filósofo que deseja captar aqui suas primeiras visões deve ser um operário

independente, livre de vertigens e, se necessário, solitário (BENJAMIN 2007, p. 501).

Benjamin versus Adorno: a alma dos objetos e o materialismo histórico

Será agora bem mais fácil compreender como Benjamin se exercitou na tarefa de *interpolação no infinitamente pequeno* e pôde de facto circular, com idêntico à-vontade, entre a teoria e a pesquisa material, as citações e as interpretações. Como se viu, esse seu empirismo delicado, suportado tanto nos planos da filosofia como da historiografia, conduziu-o a um tipo de marxismo “não dogmático, mas de natureza heurística e experimental”, ao qual não eram também alheias “ideias metafísicas ou mesmo teológicas”, como notou o seu amigo e correspondente de juventude Gershom Scholem (2008, p. 206). Benjamin recusou conscientemente o dualismo materialista. Não reconhecia a separação orgânico/inorgânico no desenvolvimento da cognição e do aparelho perceptivo individual, assim como não tomou isoladamente o espaço da produção fabril daquele em que se viria a dar o seu consumo. Esse posicionamento empático em busca da *alma* dos objetos e das mercadorias custar-lhe-ia um altíssimo preço, desta feita junto de colegas muito próximos que então se valiam, como ele, da herança de Marx para a análise das mercadorias e da fantasmagoria industrial, cultural e artística do capitalismo. Aos olhos desses seus críticos, os princípios da disciplina ascética da montagem minimal benjaminiana não teriam a fundamentação teórica suficiente e não passariam, nesses termos, de mais uma versão *inconsequente* do *materialismo vulgar*. E se acrescentarmos que, nos seus cinco últimos anos de vida, os poucos rendimentos de Benjamin estiveram em larga medida dependentes de encomendas de artigos do Instituto para a Pesquisa Social, ficarão então mais evidentes as reais dificuldades que o seu pensamento heterodoxo teve de suportar. Através de Theodor Wiesengrund Adorno e

Max Horkheimer, seus amigos pessoais, aquele organismo – fundado em 1923 por investigadores marxistas em Frankfurt e que, com a subida de Hitler ao poder dez anos mais tarde, se mudaria primeiro para Genebra e, em seguida, para Nova Iorque –, mostrou interesse em apoiar financeiramente o projeto das *Passagens*. Horkheimer pediu-lhe diretamente, em 1937, um artigo materialista sobre Baudelaire. Quem ler a correspondência trocada entre Benjamin e Adorno, de 1928 até 1940, perceberá exatamente como o não aplicar “à risca” do marxismo, mas antes o “trabalhar” e “pelejar” com ele, se transformaria num problema concreto e numa divergência insanável. Esta viria a traduzir-se na recusa, pela mão daqueles mesmos dois investigadores – e também por Leo Lowenthal –, em finais de 1938, de publicar o manuscrito de Benjamin, *A Paris do Segundo Império em Baudelaire*, que fora concebido especificamente como “prelúdio” para a concretização do projeto das *Passagens* e deveria sair na revista do Instituto para a Pesquisa Social, *Zeitschrift für Sozialforschung* (ADORNO, BENJAMIN 2012, p. 57).

Desde pelo menos o início de 1934 que Adorno evidenciara um genuíno interesse pelo andamento deste trabalho. Em abril daquele ano, incitou diretamente Benjamin a escrever, a rematar e a ultimar as *Passagens* “a todo o custo”. Numa outra carta, escrita em novembro seguinte, e ante a possibilidade já mais real de receber um ensaio terminado do amigo, Adorno exultou com a notícia: “Você sabe que realmente vejo nesse trabalho parte da nossa predestinada contribuição à *prima philosophia*, e não há nada que eu mais deseje senão vê-lo capaz, após longa e dolorosa hesitação, de levar a cabo essa obra, fazendo jus a tema tão prodigioso”. Ora, foi porventura aqui, neste expresso desejo de receber mais uma obra de cunho teórico do que uma investigação histórico-sociológica, que o equívoco de Adorno se terá adensado e conduzido ao desenlace que referimos. O texto seria apenas remetido por Benjamin no outono de 1938 e, após tê-lo lido, poucas semanas depois, Adorno respondeu numa missiva tão ponderada quanto cortante. Invocou “razões de natureza objetiva” para justificar

“a decepção” que o conteúdo do manuscrito lhe causara. Entendia que os temas eram na realidade “reunidos”, mas não efetivamente “elaborados” por Benjamin. Por isso interrogava-o nestes termos: “Panorama e vestígios, *flâneur* e passagens, modernidade e sempre-igual, tudo isso sem interpretação teórica – será esse um ‘material’ que pode aguardar paciente por interpretação sem que seja consumido em sua própria aura?” As objeções viriam logo de seguida, e Adorno era de parecer que tinha diante de si apenas uma visão sem profundidade teórica, concretizada num objeto esférico que oscilava entre “história e magia” e no qual a anunciada “ascese” de Benjamin funcionava contra a sua própria interpretação. Sentia que faltava “mediação” ao trabalho, nele reinando antes “a soberana tendência de relacionar os conteúdos programáticos de Baudelaire diretamente aos traços contíguos da história social do seu tempo, e tanto quanto possível aos de natureza económica”. Entendia inclusivamente que a escusa deliberada à teoria afectava o próprio “material empírico” de modo duplo: por um lado, conferia-lhe “um carácter ilusoriamente épico” e, por outro, privava os fenómenos “do seu verdadeiro peso histórico-filosófico”, experimentados que eram “de forma meramente subjetiva”. Essa abstenção conduziu a um tipo de “concretude” que causava a Adorno enorme “aversão”. Talvez por isso não se tenha coibido de fazer uma interpretação de cariz paternalista, apoucando propositadamente Benjamin e caracterizando o seu gesto como ingénuo: “A impressão que passa todo o seu trabalho, e não só para mim com minha ortodoxia das *Passagens*, é que nela você se violentou a si mesmo; sua solidariedade com o Instituto, com a qual ninguém se alegra mais do que eu próprio, induziu-o a pagar ao marxismo tributos que não fazem jus nem a ele nem a você” (ADORNO, BENJAMIN 2012, p. 79, 94, 149, 398-404).

Tais afirmações vibraram em Benjamin como um rude golpe. Ainda assim, na carta de resposta que enviou a Adorno, aproveitou para reiterar o modelo teórico e o processo de análise empírica que perseguia. Assumiu sem problemas que trilhava caminhos de pensamento que iam muito além

da “solidariedade com o Instituto ou da mera fidelidade ao materialismo dialéctico”. Benjamin não podia “violentar” os “seus interesses mais próprios”, o que o conduzia diretamente ao centro da contenda. “Creio que a especulação”, começou então por explicar, “só ascende ao seu voo necessariamente audaz com alguma perspectiva de sucesso se, em vez de vestir as asas de cera do esoterismo, buscar a fonte da sua força unicamente na construção”. Para ele, realmente, era tudo uma “questão de disposição metodológica”. Apenas no interior do edifício construtivo, os resultados do exame de qualquer fragmento de texto se podiam sedimentar. E recordava como o estranhamento da sua posição de partida era afinal um problema do destinatário, porquanto a sua posição de princípio fora, havia muitos anos, explicitada. Reafirmou, então, a sua tese: “Na mónada ganha vida tudo aquilo que jaz em rigidez mítica na condição de texto”. O aparente fechamento no interior dos factos, de que era acusado, desapareceria à medida que o objeto se ia constituindo numa “perspectiva histórica”; e acrescentava de imediato que “as linhas de fuga dessa construção convergem na nossa própria experiência histórica”. O objeto de estudo é uma mónada e só esta nos pode devolver, mesmo à distância e na diferença temporal, uma percepção do nosso presente. Na mónada escutavam-se os rumores e os acordes do tempo (ADORNO, BENJAMIN 2012, p. 413- 414).

Na correspondência trocada em seguida, e que terminaria a 25 de setembro de 1940, quando Benjamin anunciou a Henny Gurland e Adorno a decisão de pôr termo à sua vida, as questões teóricas foram passando para segundo plano e a conversa ficou circunscrita a possíveis alterações no texto sobre Baudelaire, sobretudo durante o mês de fevereiro de 1939. Ainda assim, Benjamin manteve-se firme no tratamento da figura do *flâneur* “dentro do contexto global das *Passagens*” e na sua “costumeira forma monográfica” de tratar os assuntos. Reiterou nessa altura a “confiança” nas enormes potencialidades do “arquivo” que estava a constituir e prometia para breve “dar voz a esses excêntricos que em meados do século construíram a cidade de Paris como uma série de galerias envidraçadas,

de jardins de inverno, por assim dizer”, acrescentando que o nome do Cabaré Berlinense daria bem “uma ideia de como deveria ser a vida nessa cidade dos sonhos”. O tom das cartas permaneceu amistoso e sabemos por elas que, em julho de 1940, Adorno estava “a fazer de tudo” para apressar a saída de Benjamin, a partir de Marselha, com destino a Nova Iorque, no quadro das ameaças e da mais que precária situação que os judeus alemães conheciam sob o regime de Vichy (ADORNO, BENJAMIN 2012, p. 424, 435, 438). Volvida uma década e meia do seu suicídio, Adorno traçaria o perfil de Benjamin na revista *Prismen: Kultukritik und gesellschaft*. Este influente intelectual da chamada Escola de Frankfurt já não dava, nessa altura, mostras das anteriores reservas relativamente à renúncia, tantas vezes expressa pelo seu amigo, ao materialismo dialéctico. Dir-se-ia que, nesse ínterim, o mundo científico das letras, artes e ciências sociais do pós-guerra se tornara, senão inteiramente benjaminiano, pelo menos capaz de perceber muito dessa sua visão da história marcada pela rejeição da ideia de progresso e pela denúncia de toda a interpretação manifesta *a priori*. A afeição a objetos singulares, esse aproximar-se microscópico da coisa, a desmedida entrega ao objeto e aos labirintos que se poderiam formar no seu interior, fazendo com que o conhecimento resultasse apenas do material coligido, parecia recolher os maiores favores e a admiração de investigadores em número cada vez mais crescente. Em 1955, dir-se-ia ter chegado o momento de Adorno mostrar que não só compreendia a densidade e o alcance do trabalho de Benjamin como também a coragem intelectual que esse tivera em não se submeter às correntes de pensamento dominantes, às tradições manifestas na filosofia e na história, de que ele próprio era naquele momento, ironias do destino, um destacado representante. Logo a abrir o seu texto, Adorno faz um retrato em que Benjamin surge como o *autor intertextual por excelência*, aquele cujo trabalho conseguiu permanecer em estado de fragmento, exprimindo-se sobre o mundo a partir de singularidades; e que ocupou unicamente o lugar do *ensaísta*, isto é, de alguém que vai treinando a agilidade do mergulho em profundidade nos seus escritos, que não esgota nunca uma

metodologia destinada a articular e a reconfigurar elementos distantes e até estranhos aos regimes prevalecentes de significação e de verdade. Inscreve-se, por essa via, na longa tradição dos que se aventuraram nesse estilo “assistemático” e experimental, definido por Ortega y Gasset como uma ciência “sem prova explícita”, que desde Montaigne (*essayer*: tentar, testar, experimentar) e Bacon vinha despontando na cultura ocidental como alternativa à rigidez da tratadística. No ensaio, podemos identificar a ousadia de escrever à margem de certas balizas, disciplinas ou áreas de especialização, frequentando-as e interpelando-as quando necessário, mas prosseguindo mais por *relação* com o que elas enunciam do que no interior delas, numa lógica de filiação. O modelo ensaístico seria, portanto, o refúgio do investigador na sua vertente de figura que existe apenas no exercício da escrita e que, nessa circunstância, não fala por cima ou em nome de um saber já acabado e consagrado, mas antes dentro e a partir daquilo que experimenta, *in medias res*, numa persistente referência às suas escolhas metodológicas, conceptuais ou empíricas. Para Benjamin, de facto, o fundamental encontra-se na solidez das conexões, mais do que na majestade do produto final, no processo de edificação do objeto, mais do que no valor intrínseco do “resultado”, esse “cadáver que deixou para trás a tendência [a vida]” e que “já se acha estagnado” (HEIDEGGER 2009, p. 51). Como investigadores, revemo-nos nas linhas que se seguem, mesmo sabendo que, no caso de Adorno, elas escondiam divergências e rivalidades antigas; quem sabe se até mesmo um grande mal-estar anterior:

O nome do filósofo cuja vida se extinguiu durante a fuga aos polícias hitlerianos foi adquirindo uma auréola nos 15 anos que decorreram desde a sua morte, apesar do carácter esotérico dos seus primeiros trabalhos e do carácter fragmentário dos últimos. O fascínio pela sua pessoa e *oeuvre* levam inevitavelmente a uma atração magnética ou a uma defesa estremecida. Sob o olhar das suas palavras tudo se transforma como se se tornasse radioativo. Mas a sua capacidade de distinguir constantemente novos aspectos das coisas – não tanto pelo processo que consiste em romper criticamente as convenções como pelo relacionar-se

com o objeto de acordo com a sua organização interna como se a convenção nenhum poder tivesse sobre ele – não pode apreender-se seriamente através do conceito de originalidade. *Nenhum pensamento original desse homem inesgotável se assemelha a algo sem mistura (...)*. Não dava a impressão de ser uma pessoa que conquistasse a verdade citando-a e pensando-a, antes a citava através do pensamento, como se este fosse um supremo instrumento no qual a verdade deixara o seu sentimento. Benjamin nada possuía de filósofo no sentido tradicional e de acordo com os critérios tradicionais. O que caracterizou as suas descobertas não foi sequer uma disposição viva e orgânica: nenhuma imagem pode errar tão completamente o seu ser como a metáfora do criador. A subjetividade do seu pensamento era exagerada até à caricatura, até à diferença específica; o momento idiossincrático do seu próprio espírito, o que era singular nele (...) era um recurso construtivo. *A frase de acordo com a qual o conhecimento individual é o mais universal parece ter sido feita a pensar nele* (ADORNO 1992, p. 9-10, grifos nossos).

Ao materialismo marxista, com as suas tábuas de leis e proibições transcendentais, Benjamin terá deixado a herança heterodoxa de uma “*dialéctica imóvel*” e, com ela, a possibilidade da “*facticidade da obra*” ser “*restituída à vida*”, como sublinha Giorgio Agamben (2008, p. 148-149). As suas teses não determinísticas permitem-nos de facto idear outras formas de sentido e de duração do tempo – aquelas que se inscrevem sob a sincronia, que podem até proceder diacronicamente, mas que encontram forma de aceitar a descontinuidade como outro seu operador constituinte. Uma historiografia assente sobre objetos cristalizados, imóveis e imediatos, que verdadeiramente possa romper o cerco do abstracionismo do tempo linear e progressivo, causal e contínuo, permitindo-nos aceder a outros interiores do nosso presente – eis um enorme desafio que continuamos a ter pela frente.

O dispositivo do livro por vir

À medida que o olhar vai circulando por entre as notas e materiais que Benjamin foi dispersando naquele grande arquivo das *Passagens*, fica-se com a sensação de que estava em preparação, e mesmo em vias de acontecer, *uma grande festa*, tantas são as sequências que esses fragmentos e respectivas citações comentadas permitem imaginar. É até como se nós próprios estivéssemos a ser convidados a participar nesse acontecimento, a deixar a nossa condição de leitores para navegar, agir e jogar com a gigantesca massa textual e iconográfica que ali se encontra depositada. Na realidade, o conceito de mónada, o elemento coisal e o fragmento não nos colocam apenas face a novas perspectivas do conhecimento histórico. Conduzem-nos, igualmente, em direção a numa nova dimensão escritural caracterizada pelo infinito das relações entre os materiais armazenados. É também por aqui que Benjamin captura a nossa atenção e nos encanta. Afirmar-se que a obra é feita de citações, e de citações sobre citações, é admitir que toda a interpretação manifesta que incida sobre a intenção da figura autoral tenha de ser substituída pelas significações que a *montagem* do material consegue desenvolver. Que cada texto concluído seja visto apenas como o momento e a manhã em que se deve iniciar um novo trabalho construtivo. Em Benjamin, teoria e empiria permaneceram em estado de fragmento e de perpétua fragmentação. O arquivo das *Passagens* constituiu um *programa* e um *dispositivo* no qual se multiplicaram as *categorias construtivas*, assim como os *circuitos* de circulação de um livro ainda por vir. À medida que o trabalho crescia, Benjamin sentiu que esse imenso ficheiro deveria ser organizado alfanumericamente, ao mesmo tempo que começou a colocar siglas de várias cores à margem dos fragmentos e anotações. Tais anotações funcionavam como um autêntico sistema de “hieróglifos modernos” ou “signos de transferência” categorial, permitindo que os materiais fossem deslocados à medida das necessidades para a planta de construção desse autêntico livro-modelo que deveria intitular-se *Baudelaire – o poeta na era do capitalismo avançado*. Então, já na segunda metade dos anos

1930, trabalhava como um verdadeiro arquivista-escritor. Willi Bolle, por isso mesmo, defende que a palavra '*passagem*' teve nele a conotação do que é "transitório, mutável, modificável". Com esse fundo e essa rede de relações inesgotável no interior dos próprios materiais que ia coligindo, Benjamin terá superado o princípio de redução a que é conduzido todo aquele que se sente obrigado a produzir uma narrativa de tipo sequencial-cronológico em cima dos documentos reunidos. Nesse seu dispositivo diagramático espacial, próximo da montagem cinematográfica, do esboço pictográfico e do ensaio escrito, não parecia haver perda ou desperdício. As *Passagens*, bem feitas as contas, correspondiam a uma autêntica caixa de construção a partir da qual a "história era concebida como um tecido", engendrado por "múltiplas ramificações", em que o todo apenas podia ser percebido adequadamente de forma "espacial-visual" (BOLLE 2015, p. 91 e 97; 2008, p. 42-43).

Entendemos ter sido esta *rigorosa e permanente alternância* entre o gesto de acumular-classificar e o de escrever que lhe permitiu cultivar e aperfeiçoar uma eficácia textual que desejava situar-se muito para lá da bidimensionalidade tão própria da página impressa. Quem percorrer a coleção de aforismos depositada no livro *Rua de sentido único*, assumido como acabado em dezembro de 1924 e dado à estampa pouco mais de três anos depois, deparará com um pequeno texto com o improvável título "Revisor tipográfico ajuramentado", mas que de imediato surpreende por começar com esta afirmação: "O nosso tempo, a antítese perfeita do Renascimento, opõe-se particularmente à situação que viu nascer a invenção da imprensa". Tal diagnóstico sobre a conjuntura do presente levava Benjamin a uma tese que parece saída de conversas tornadas banais na atualidade sobre o mundo digital. Todos os sinais lhe pareciam efetivamente indicar que "o livro, nesta sua forma tradicional", tinha "os dias contados". Os novos tempos eram os de uma *escrita da imagem*, embora essa representação do futuro a já tivessem anteriormente contemplado figuras como Mallarmé, com as tensões gráficas que marcavam a sua poética, bem como os dadaístas, que faziam dispor no interior

dos seus quadros objetos retirados do dia-a-dia – bilhetes, beatas de cigarros, etc. – e que eram ligados através de elementos pictóricos. Se, havia séculos, a escrita “encontrara o seu refúgio no livro impresso, onde levava uma existência autônoma”, estava então a ser irremediavelmente trazida para a rua “pelos reclames e submetida às brutais heteronomias do caos económico”; levantava-se do chão, da cama que era o livro impresso, e encontrava a sua “verticalidade ditatorial” no jornal, no cinema e no reclame. Ora, Benjamin entendia que o trabalho de investigador deveria passar a integrar também, e por inteiro, “esse turbilhão das letras em movimento, coloridas, concorrentes”. Mas como se daria esse alinhamento da prática textual com os novos tempos vividos nas metrópoles? A resposta saltava-lhe da ponta da caneta como um gafanhoto e não havia nela nenhuma excentricidade: “O catálogo de fichas significa a conquista da escrita tridimensional, um contraponto surpreendente para a tridimensionalidade da escrita nas suas origens, como runa ou escrita de nós”. “E já hoje, como ensinam os modos de produção científica atuais”, afirmaria em seguida, “o livro é uma mediação antiquada entre dois sistemas de fichagem, porque tudo o que é essencial se encontra no ficheiro do investigador que o organizou, e o erudito que por ele estuda assimila-o ao seu próprio ficheiro”. A grande e suprema novidade da escrita estaria, assim, na reunião, classificação, disposição e interpretação dos conteúdos que o investigador considerasse apropriados para si, numa obra em andamento e constitutivamente fragmentada. E no texto seguinte de *Rua de sentido único*, que não por acaso intitulou “Material didático: princípios dos calhamaços ou a arte de livros grossos”, concluiu o argumento e deixou uma interrogação que não pode deixar de abalar uma das grandes fronteiras que ainda enclausura a prática da escrita: “A obra típica do erudito atual pede para ser lida como um catálogo; *mas quando chegaremos a escrever livros como catálogos?*” (2004, p. 26-27; grifos nossos). Materiais e notas em processo de acumulação numa imensa oficina de leitura e escrita – tais eram as novas condições exigíveis ao investigador por Walter Benjamin, e que ele mesmo iria começar a materializar com o subsequente projeto das *Passagens*.

Democratizar o ato da escrita

As “condições técnicas” da atualidade levaram-no a pensar no que seria essa outra figura do “escritor *operante*”; alguém que, por si mesmo, soubesse corporizar a ultrapassagem do que classificava como “a infrutífera controvérsia entre forma e conteúdo” e, também, encontrasse maneira de ir para além da missão de informar, representar ou pastorear o leitor. Refletir acerca das condições e das modalidades técnicas de massificação da expressão escrita foi outra das tarefas a que Benjamin se propôs nas décadas de 1920 e 1930. A nova amplitude dos horizontes de então trazia consigo a necessidade, própria de um tempo de crise revolucionária, de pôr um ponto final também na “distinção entre autor e público”. Essa triste figura que continuava a irromper na “imprensa burguesa” – o homem de letras, o intelectual, o jornalista, o colunista, o comentador como alguém que “escreve, descreve e prescreve” ao mesmo tempo, seria, a breve trecho, persuadia-se Benjamin, substituída pela tomada da palavra pública como um “bem comum”. Via o “autor enquanto produtor”, e esse foi aliás o título que deu a uma conferência proferida a 27 de abril de 1934. No intenso processo de “refundição” das antinomias, o ativismo dos movimentos político-literários começava a dirigir-se a fim de tornar evidente que não tinha qualquer interesse alguém pensar pela cabeça de outro, e que o escritor não era a figura que dominava o pensamento com o seu intelecto, mas apenas um “experimentador” como qualquer produtor. Benjamin tomava o caso do teatro do seu grande amigo Bertolt Brecht, de par com as experiências surrealistas, como exemplos de comportamentos indicativos da imperiosa necessidade de “atribuir a produção ao consumidor”, ou seja, “de transformar os leitores ou espectadores em participantes”. O que definia e se exigia ao escritor do futuro era que espelhasse e explicitasse, mais do que “as tendências”, sobretudo as “funções organizativas” do texto, dando, assim, conta de um comportamento simultaneamente “indicativo e instrutivo” à comunidade. Declararia a esse respeito e com o

maior desassombro: “Um autor que não ensina os escritores não ensina ninguém” (BENJAMIN 1992, p. 140-142).

Naquele que viria a tornar-se seguramente o seu ensaio mais conhecido e referenciado, *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*, iniciado em 1936 e apenas publicado em 1955, reiterou a mesma crença na adaptação dos meios de produção cultural e artística ao crescimento exponencial da indústria. O texto abria, aliás, com uma citação de Paul Valéry em que se anunciavam mudanças próximas e muito profundas nos regimes de conhecimento e de invenção artística. Todos ouvimos falar das ideias que Benjamin teceu sobre os avanços das técnicas de reprodução da fotografia ou o *aqui e agora* da obra de arte, a sua aura, a relação da cópia com o velho culto da expressão original. Passam-nos talvez mais ao largo as considerações que ali também teve oportunidade de fazer acerca “da situação histórica da escrita contemporânea”, da sua relação com a sociedade e o estado da escolarização. Era-lhe dado observar como a cada dia o leitor estava sempre pronto “a tornar-se um escritor”. No seu entender, essa grande conquista da civilização estava em marcha sobretudo na União Soviética – “com a crescente especialização do trabalho, todos os indivíduos tiveram ali de se tornar, voluntária ou involuntariamente, especialistas numa dada área, ainda que num sentido menor, assim tendo acesso à condição de autor” –, mas também a reconhecia no mundo ocidental, posto que não devia haver “nenhum europeu, inserido no mundo do trabalho”, que não tivesse já vivido a “possibilidade de publicar uma experiência laboral, uma reclamação, uma reportagem”. “Assim”, concluía novamente, “a diferença entre autor e público está prestes a perder o seu carácter fundamental”. O passo derradeiro dar-se-ia no momento em que “a competência literária” deixasse de se alicerçar no dom individual ou ser apenas cultivada em academias e escolas especializadas, para se realocar em instituições educativas de tipo politécnico. Falar das ligações entre a escola e a escrita seria falar da generalização de um saber profissional tornado acessível a todos. Só assim o texto

se tornaria “um bem comum”, uma prática artesanal partilhada por toda a comunidade. A sua aprendizagem e domínio, como se de um ofício se tratasse, rapidamente imporia a evidência de acordo com a qual em cada homem reside um escritor (BENJAMIN 1992, p. 97).

Não cremos exagerar, ao afirmar que Benjamin se tomava como mais um trabalhador e que era apenas nessa *condição de igual*, de contínuo produtor-consumidor de traços escritos, que ia acedendo à condição de autor. Por isso nos parece que essas suas últimas considerações, refletindo evidentemente o sonho de um tipo de sociedade perfeita em que todos podem compreender e fazer-se compreender, têm menos importância do que a exigência de uma ética de si que delas emanava. O combate à ortodoxia do pensamento, à ordem explicadora escolar, ao grande corpo do saber acabado e à arte da distância cultivada pela figura do autor-gênio, fazia-se através de uma prática quotidiana, e propriamente política, de *fragmentação experiencial do Todo*. A possibilidade de viver a materialidade da linguagem, de pôr o pensamento em palavras e as palavras em pensamento, supunha nele a dessacralização absoluta e radical do ato da escrita. Benjamin aplicou-se de alma e coração a exercer e a pensar o que seria isso do infinito da escrita, explicitando essa dupla necessidade com uma clareza assombrosa, quando afirmou, em certo momento, “que o *ser* verdade” (que, enquanto tal, é naturalmente não conhecível) se “relaciona com o *dom* da tarefa infinita”, e que “a condição de verdade de um estado de coisas é função da constelação do ser verdade de todos os outros estados de coisas” (BENJAMIN 2015, p. 38). Como qualquer outro tipo de atividade, escrever era dar corpo à necessidade, em si mesma inesgotável, de configuração do *ser-em-conjunto*. Disse-o do seguinte modo:

Para os grandes, as obras acabadas têm menos peso do que aqueles fragmentos ao fio dos quais o trabalho atravessa as suas vidas. Só os mais fracos, os mais distraídos, sentem uma alegria incomparável ao terminar alguma coisa, sentindo-se, com isso,

restituídos à sua vida. Para o gênio, toda e qualquer cesura, os pesados golpes do destino, e também o sono sereno, são parte diligente da sua oficina. O campo de ação desta traça-o ele no fragmento. 'Gênio é o trabalho diligente' (BENJAMIN 2004, p. 12).

Linhas, excertos, notas, comentários, cadernos, recortes, fotografias, ensaios, artigos que não passavam de outra modalidade da fraternidade e da redistribuição da riqueza. Benjamin considerava muito justamente que esse espólio em crescimento punha em movimento um tipo não ortodoxo, mas igualmente real, de comunismo, no qual a palavra e a representação da palavra mais não eram que um trabalho. Como acabamos de ler, essa sua erudição ampliava-se, irradiando por todos os lados, porque estava ciente de não haver nunca forma de se desobrigar da atividade de compreender. Sentindo embora na pele as privações do mundo, participava ativamente da lógica comunitária. O seu ponto de partida foi sempre o de supor que a inteligência está presente e em ação nas várias produções humanas. Todos podem perceber as palavras de todos, relacionando qualquer coisa com tudo o resto, como sucedia na sua concepção da mónada e no trabalho da citação que desenvolvia. Tudo está em tudo. Jacques Rancière (2014, p. 101) oferece-nos algumas pistas adicionais para identificar o gesto de Walter Benjamin: "É o querer-dizer que postula a comunidade, ao pressupor o entendimento sobre uma forma específica, a da obrigação de entender." Em resposta a uma "pergunta retórica" do amigo Gershom Scholem sobre o que seria exatamente a sua profissão de fé comunista, Benjamin afirmou noutra carta enviada a partir de Paris, com a data de 6 de maio de 1934:

Mas que novidade ela [a resposta] poderia trazer-lhe? Que o meu comunismo, entre todas as formas e tipos de expressão, jamais assumiu a de um credo? Que ele, às custas da sua ortodoxia, não é mais do que a expressão de certas experiências que fiz em minha vida e em meu pensamento; que é uma expressão drástica, mas não infrutífera, da impossibilidade atual de uma produção científica, impossibilidade de oferecer

um espaço ao meu pensamento e à minha existência, diante da atual forma económica; que ele representa a única tentativa racional, para alguém completamente privado dos meios de produção, de proclamar os direitos a isso em seu pensamento bem como em sua vida; que ele é tudo isso e muito mais e em cada aspecto nada além do mal menor” (BENJAMIN, SCHOLEM 1993, p. 158-159).

A grande transgressão correspondia tão-somente ao continuar-se a fazer o que se faz e assinalar o seu modo de produção, afim de se continuar a fazer. Benjamin convida a insistir diligentemente nesse método de acaso virtuoso que consiste em alguém narrar uma história, ao mesmo tempo que consegue explicitar e fornecer os meios de verificação dessa realidade contada. Levar o texto à cena e, com ele, revisitar o acontecimento que o conduz para além de si mesmo. Com ele, a invenção comunitária origina-se na entrega à experiência-limite, a esse *estado de exceção* que consiste em perseverar como viajante do espírito, em contínua vigília sobre o que é preciso encontrar a partir do que já se conhece.

Conclusão

Em Benjamin, há sempre uma força narrativa que se afirma na *rejeição da ideia de que o argumento é um todo que cobre o todo da realidade*. Instalou um descontínuo e a ausência de um sentido final aos seus textos. Deu, assim, corpo a uma escrita que procedia por desmultiplicação, por unidades curtas ou cristalizadas, e cuja audácia estilística ou novidade analítica não decorria de um qualquer universal, mas unicamente de problemas suscitados no seu interior. Por essa via, Benjamin oferece-nos a possibilidade de avançarmos através do sentido sem todavia o fecharmos. É a hipótese de nos constituirmos como o historiador-ensaísta que, “no caleidoscópio do seu texto, faz fulgurar sempre novas conexões”, na feliz expressão de João Barrento (2010b, p. 15). É justamente aqui que entrevemos a hipótese de avançarmos para fora de qualquer

lógica unificadora, totalizante e planetária do trabalho de produção do conhecimento do passado; a possibilidade de, como historiadores, participarmos no jogo da compreensão do mundo através da criação de *objetos parciais*, num aturado trabalho de correlação, minúcia e consistência, rejeitando qualquer metanarrativa sobre a sua origem ou destino. Desse *devoir* ainda se poderia afirmar o que Deleuze declarou sobre Maurice Blanchot: “Dizer e pensar o objeto parcial enquanto ele não pressupõe totalidade alguma passada da qual derivaria, mas, ao contrário, deixar o fragmento derivar por ele mesmo e pelos outros fragmentos, fazendo da distância, da divergência e do descentramento, que tanto os separam quanto os misturam, uma afirmação como “«nova relação com o fora», irreduzível à unidade” (DELEUZE 2006, p. 205). Do nosso ponto de vista, é nessa importantíssima quebra com a tradição da linearidade e da progressividade do sentido que estão hoje depositadas as tonalidades afectivas mais intensas desse *ser no mundo que é o texto historiográfico*. A *fala incessante do fragmento* ou do pedaço – eis uma definição bastante precisa da investigação que o autor das reflexões “Sobre o conceito de história” legou para a posteridade.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor W. Caracterização de Walter Benjamin. *In*: BENJAMIN, Walter. **Sobre arte, linguagem e política**. Tradução de Manuel Alberto, Maria Amélia Cruz e Maria Luz Moita. Lisboa: Relógio d'Água, 1992. p. 9-26.

ADORNO, Theodor W.; BENJAMIN, Walter. **Correspondência 1928-1940**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

AGAMBEN, Giorgio. «**O que é o contemporâneo?**» e **outros ensaios**. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

AGAMBEN, Giorgio. O príncipe e o sapo: O problema do método em Adorno e Benjamin. *In*: AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história**: destruição da experiência e origem da história. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008. p. 129-149.

BARRENTO, João. Comentário. *In*: BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Tradução de João Barrento. Lisboa: Assírio e Alvim, 2010a. p. 145-219.

BARRENTO, João. **O gênero intranquilo**: Anatomia do ensaio e do fragmento. Lisboa: Assírio e Alvim, 2010b.

BENJAMIN, Walter; SCHOLEM, Gershom. **Correspondência (1933-1940)**. Tradução de Neusa Soliz. São Paulo: Editora Perspectiva, 1993.

BENJAMIN, Walter. Afinidades eletivas. *In*: BENJAMIN, Walter. **Ensaio sobre literatura**. Tradução de João Barrento. Lisboa: Assírio e Alvim, 2016. p. 38-138.

BENJAMIN, Walter. **As Passagens de Paris**. Tradução de João Barrento. Lisboa: Assírio e Alvim, 2019.

BENJAMIN, Walter. **Imagens de pensamento**. Tradução de João Barrento. Lisboa: Assírio e Alvim, 2004.

BENJAMIN, Walter. **Linguagem, tradução, literatura**. Tradução de João Barrento. Lisboa: Assírio e Alvim, 2015.

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Tradução de João Barrento. Lisboa: Assírio e Alvim, 2010.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Tradução de Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte e São Paulo: Editora UFMG e Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007.

BENJAMIN, Walter. **Sobre arte, linguagem e política**. Tradução de Manuel Alberto, Maria Amélia Cruz e Maria Luz Moita. Lisboa: Relógio d'Água, 1992.

BOLLE, Willi. A metrópole como hipertexto: A ensaística constelacional no projeto das *Passagens* de Walter Benjamin. *In*: MACHADO, Carlos Eduardo Jordão; MACHADO Jr, Rubens ; VEDDA, Miguel (Orgs.). **Walter Benjamin: Experiência histórica e imagens dialéticas**. São Paulo: Editora Unesp, 2015. p. 85-97.

BOLLE, Willi. Forma de apresentação e método historiográfico nas *Passagens* de Walter Benjamin. *In*: COUTO Edvaldo Souza; DAMIÃO Carla Milani (Orgs.). **Walter Benjamin: Formas de percepção estética na modernidade**. Salvador: Quarteto Editora, 2008. p. 35-62.

BOLLE, Willi. Nota introdutória. *In*: BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Tradução de Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte e São Paulo: Editora UFMG e Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007b. p. 71-75.

BOLLE, Willi. Um painel com milhares de lâmpadas. *In*: BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Tradução de Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte e São Paulo: Editora UFMG e Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007a. p. 1141-1167.

DELEUZE, G. **A ilha deserta e outros textos: Textos e entrevistas (1953-1974)**. Tradução de Cíntia Vieira da Silva *et al.* São Paulo: Editora Iluminuras, 2006.

DELEUZE, Gilles. **O Mistério de Ariana** – Cinco textos e uma entrevista de Gilles Deleuze. Lisboa: Vega, 2005.

DESCARTES, René. **Regras para a direção do espírito**. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1989.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia, a história. *In*: MOTTA, Manoel Barros da (org.). **Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento**. Tradução de Elisa Monteiro. São Paulo: Editora Forense, 2008. p. 260-281. (Ditos e Escritos, v. 2).

GOETHE, Johann Wolfgang. **As afinidades eletivas**. Tradução de Maria Assunção Pinto Correia. Lisboa: Bertrand, 2016.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à filosofia**. Tradução de Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

MOLDER, Maria Filomena. **O químico e o alquimista: Benjamin leitor de Baudelaire**. Lisboa: Relógio d'Água, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich. **Para a genealogia da moral**. Tradução de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio d'Água, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. **Segunda consideração intempestiva**. Da utilidade e desvantagem da história para a vida. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2003.

RANCIÈRE, Jacques. **Nas margens do político**. Tradução de Vanessa Brito e João Pedro Cachopo. Lisboa: KKYM, 2014.

SCHOLEM, Gershom. **Walter Benjamin: A história de uma amizade**. Tradução de Geraldo Gerson de Souza, Natan Norbert Zins e Jacó Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 2008.

SCHÖTTKER, Detlev. **Konstruktiver Fragmentarismus.**
Form und Rezeption der Schriften Walter Benjamins.
Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.

NOTA SOBRE OS AUTORES

Jorge Ramos do Ó

jorge.o@ie.ul.pt
Doutor em História da Educação
Universidade de Lisboa
Lisboa
Portugal

Tomás Vallera

tomasvallera@gmail.com
Doutor em História da Educação
Universidade de Lisboa
Lisboa
Portugal

ENDEREÇO DE CORRESPONDÊNCIA

Jorge Ramos do Ó
Universidade de Lisboa
Instituto de Educação
Alameda da Universidade, 1649-013
Lisboa, Portugal

FINANCIAMENTO

Este trabalho recebeu financiamento de Fundação para a Ciência e Tecnologia - FCT.

CONFLITO DE INTERESSE

Nenhum conflito de interesse declarado.

Copyright (c)
2020 *História da
Historiografia:
International Journal
of Theory and History
of Historiography.*
Este é um artigo
distribuído em Acesso
Aberto sob os termos
da Licença Creative
Commons Atribuição-
Não Comercial-
Sem Derivações 4.0
International.



RECEBIDO EM: 17/DEZ./2019 | APROVADO EM: 08/MAR./2020



DIRETRIZES PARA AUTORES

GUIDELINES
FOR AUTHORS

1) As colaborações poderão ser feitas sob as seguintes formas

1.1. Artigo inédito e original (entre 28.000 e 70.000 caracteres com espaço, incluindo as notas e as referências bibliográficas).

1.2. Artigos de debate historiográfico que resenhem criticamente publicações recentes pertinentes aos temas relacionados com as áreas de conhecimento que configuram o escopo da publicação. (entre 28.000 e 70.000 caracteres com espaço, incluindo as notas e as referências bibliográficas). Os artigos de debates devem ter título, seguido pela referência bibliográfica completa da obra.

1.3. Resenhas de livros devem ser enviadas para a HH Magazine - <http://hhmagazine.com.br>.

2) Informações sobre a submissão

2.1. A **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography** não cobra taxa de submissão, assim como também não cobra taxa de processamento de artigo (APC).

2.2. Os arquivos enviados deverão estar em formato *.doc ou *.docx, ou seja, compatíveis com Word.

2.3. Todos os trabalhos submetidos à revista são analisados por software anti-plágio - [Política contra o plágio](#).

3) Normas de apresentação dos textos

3.1 Os artigos devem conter, no início, resumo (de 700 a 1.050 caracteres com espaço) e três palavras-chave, ambos seguidos de traduções para língua inglesa. Caso o texto original

seja em inglês, o artigo deverá ter um resumo em português ou espanhol.

3.2. Recomenda-se que os autores dividam os artigos em seções, que devem consistir em títulos explicativos, em negrito e com maiúscula apenas no início (ou, se nele houver, substantivo próprio). Em hipótese alguma será aceita a divisão de seções por algarismo.

3.3. Serão aceitos artigos de debate historiográfico que resenhem criticamente publicações que tenham sido publicados, no máximo, há três anos ou então títulos há muito esgotados e com reedição recente.

3.4. A contribuição deve ser original e inédita, não estar sendo avaliada por outra publicação e não ter indicação de autoria. Caso o texto da submissão seja derivado de tese e/ou dissertação, o autor deverá indicar essa informação no campo 'Comentários ao Editor'. Além disto, espera-se que o trabalho traga um avanço substancial com relação ao que já foi apresentado na tese ou dissertação, especial, mas não unicamente, em suas conclusões. Os autores devem excluir todas as informações do arquivo que possam identificá-los como tal.

3.5. Quando houver financiamento da pesquisa, o autor deve indicar, em nota de rodapé ligada ao título da contribuição, a instituição financiadora. E no campo específico no momento da submissão.

3.6. Os artigos passarão por uma pré-seleção do Conselho Editorial que avaliará sua pertinência com relação à temática do periódico. Uma vez aprovados na pré-seleção, serão encaminhados para pareceristas.

3.7. Todos os artigos, inclusive os submetidos para publicação em dossiê, serão analisados por, pelo menos, dois membros do Conselho Consultivo ou assessores ad hoc, que podem, mediante consideração da temática abordada, seu tratamento, clareza da redação e concordância com as normas da revista, recusar a

publicação ou sugerir modificações. Além disso, informamos que poderão ocorrer mais de uma rodada de avaliação. Os pareceres têm caráter sigiloso. Ao Conselho Editorial fica reservado o direito de publicar ou não os textos enviados de acordo com a pertinência em relação à programação dos temas da revista.

3.8. As palavras-chave devem ser retiradas do banco de palavras-chave elaborado pelos editores da revista – [Banco de palavras-chave](#).

3.9. As colaborações devem ser enviadas em Times New Roman, corpo 12, espaçamento 1,5 e com margens de 3 cm. As citações com mais de três linhas devem ser recuadas da margem esquerda (1,5 cm), sem aspas, em corpo 11 e espaçamento simples.

3.10. Todos os textos deverão ser apresentados após revisão ortográfica e gramatical. A revista publica contribuições em português, espanhol e inglês.

3.11. Desde o seu terceiro número a revista História da Historiografia adotou a nova ortografia estabelecida no Novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa. Recomenda-se aos colaboradores a adoção da nova ortografia nos materiais enviados para avaliação e publicação na revista.

3.12. As notas de rodapé devem ser apenas de caráter estritamente explicativo, com o tamanho máximo de 260 caracteres com espaço. No geral, recomenda-se a não utilização de notas e incorporação da informação, da melhor maneira possível, no corpo do texto.

3.13. As referências devem vir em corpo de texto tendo o seguinte formato: (ABREU 2005, p. 36). Os links vinculados às notas devem ser reduzidos com “encurtadores de links”.

3.14. A referência a textos clássicos também deve ser feita no corpo do texto, com indicações do nome do autor, da primeira palavra do título da obra (em itálico) e da seção e/ou as linhas

citadas, tal como nos seguintes exemplos: Aristóteles, *Poética* VII; Tucídides, *História* IV, 49. A referência completa à obra citada deve aparecer ao final do texto, na lista da bibliografia utilizada.

3.15. Somente devem ser listadas referências utilizadas no texto. E a partir de maio de 2019, as submissões deverão ser apresentadas utilizando a ABNT NBR 6023:2018.

4) Informações sobre a submissão

4.1. Livro

Estrutura:

SOBRENOME, Nome. **Título da obra em negrito:** subtítulo sem negrito. Tradução de Nome do tradutor. Cidade: Editora, Ano.

SOBRENOME, Nome. **Título da obra em negrito:** subtítulo sem negrito. Tradução de Nome do tradutor. Cidade: Editora, Ano. DOI XXXX. Disponível em: URL do site. Acesso em: Dia mês (abreviado) ano.

Exemplos:

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado:** contribuição à semântica dos tempos históricos. Tradução de Wilma Patrícia Maas; Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2006.

RIGNEY, Ann. **The Rhetoric of Historical Representation:** three narrative histories of the French Revolution. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. DOI 10.1017/CBO9780511549946. Disponível em: <http://ebooks.cambridge.org/ref/id/CBO9780511549946>. Acesso em: 19 jul. 2012.

4.2. Livro eletrônico (tipo e-book)

Estrutura:

SOBRENOME, Nome. **Título da obra em negrito**: subtítulo sem negrito. Cidade: Editora, Ano. *E-book*. DOI XXXX. Disponível em: URL do site. Acesso em: Dia mês (abreviado) ano.

Exemplo:

BAVARESCO, Agemir; BARBOSA, Evandro; ETCHEVERRY, Katia Martin (org.). **Projetos de filosofia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011. *E-book*. Disponível em: <http://ebooks.pucrs.br/edipucrs/projetosdefilosofia.pdf>. Acesso em: 21 ago. 2011.

4.3. Capítulo de livro

Estrutura:

SOBRENOME, Nome (orgs.). Título do capítulo. *In*: SOBRENOME2, Nome2 (orgs.). **Título da obra em negrito**: subtítulo sem negrito. Cidade: Editora, Ano.

SOBRENOME, Nome (orgs.). Título do capítulo. *In*: SOBRENOME, Nome. **Título da obra em negrito**: subtítulo sem negrito. Cidade: Editora, Ano.

Exemplos:

LÖWY, Michael. Carga explosiva: o surrealismo como movimento romântico revolucionário. *In*: GUINSBURG, J; LEIRNER, Sheila (orgs.). **O surrealismo**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

RICOEUR, Paul. Fase Documental: a Memória Arquivada. *In*: RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução de Alain François. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 155–192.

4.4. Coletânea

Estrutura:

SOBRENOME, Nome (orgs.). **Título da obra em negrito:** subtítulo sem negrito. Cidade: Editora, Ano.

Exemplo:

CARDOSO, Ciro Flamarion; MALERBA, Jurandir (orgs.).
Representações: contribuições a um debate transdisciplinar.
Campinas: Papyrus, 2000.

4.5. Artigo de periódico

Estrutura:

SOBRENOME, Nome. Título do artigo. **Nome do periódico:** subtítulo sem negrito, v. X, n. Y, p. pp-pp, Ano.

Exemplo:

RIGOLOT, François. The Renaissance Crisis of Exemplarity.
Journal of the History of Ideas, v. 59, n. 4, p. 557-563,
1998.

4.6. Artigo de periódico on-line

Estrutura:

SOBRENOME, Nome. Título do artigo. **Nome do periódico:** subtítulo sem negrito, v. X, n. Y, p. pp-pp, Ano. Disponível em: URL do site. Acesso em: Dia mês (abreviado) ano.

SOBRENOME, Nome. Título do artigo. **Nome do periódico:** subtítulo sem negrito, v. X, n. Y, p. pp-pp, Ano. DOI XXXX. Disponível em: URL do site. Acesso em: Dia mês (abreviado) ano.

Exemplo:

ASDAL, Kristin; JORDHEIM, Helge. Texts on the Move: Textuality and Historicity Revisited. **History and Theory**, v. 57, n. 1, p. 56-74, 2018. DOI 10.1111/hith.12046. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/hith.12046>. Acesso em: 9 abr. 2019.

4.7. Texto disponível na internet*Estrutura:*

SOBRENOME, Nome. Título do artigo. **Nome do Site**, dia, mês (abreviado), Ano. Disponível em: URL do site. Acesso em: Dia mês (abreviado) ano.

Exemplo:

BENTIVOGLIO, Julio. "Precisamos falar sobre o currículo de História". **Café História**, 15, maio, 2017. Disponível em: <https://www.cafehistoria.com.br/curriculo-de-historia/>. Acesso em: 18 abr. 2018.

4.8. Artigo publicado em anais eletrônico*Estrutura:*

SOBRENOME, Nome. Título do trabalho. *In*: NOME DO EVENTO (EM MAIÚSCULO), número do evento, ano, cidade. **Anais** [...]. Cidade: Editora, ano, p. pp-pp.

SOBRENOME, Nome. Título do trabalho. *In*: NOME DO EVENTO (EM MAIÚSCULO), número do evento, ano, cidade. **Anais** [...]. Cidade: Editora, ano, p. pp-pp. DOI XXXX. Disponível em: URL do site. Acesso em: Dia mês (abreviado) ano.

Exemplo:

ARAÚJO, Rodrigo Cardoso Soares de. O polêmico Corsário, um pasquim da Corte Imperial (1880-1883). *In*: SEMINÁRIO DIMENSÕES DA POLÍTICA NA HISTÓRIA: ESTADO, NAÇÃO,

IMPÉRIO, I, 2007, Juiz de Fora. **Anais** [...]. Juiz de Fora: Clio Edições, 2007, p. 500-501.

4.9. Tese acadêmica

Estrutura:

SOBRENOME, Nome. **Título da tese em negrito**: subtítulo sem negrito. Ano. Tese/Dissertação (Grau em Área do programa) - Nome do Programa, Universidade, Cidade, Ano.

SOBRENOME, Nome. **Título da tese em negrito**: subtítulo sem negrito. Ano. Tese/Dissertação (Grau em Área do programa) - Nome do Programa, Universidade, Cidade, Ano. Disponível em: URL do site. Acesso em: Dia mês (abreviado) ano.

Exemplo:

RIBEIRO, Tatiana O. **A apódexis herodotiana**: um modo de dizer o passado. 2009. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) - Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

4.10. Artigo de Jornal

Estrutura:

SOBRENOME, Nome. Título do artigo. **Nome do Jornal**, dia mês (abreviado) Ano. Caderno p. pp-pp.

SOBRENOME, Nome. Título do artigo. **Nome do Jornal**, dia mês (abreviado) Ano. Caderno p. pp-pp. Disponível em: URL do site. Acesso em: Dia mês (abreviado) ano.

Exemplos:

GLEISER, Marcelo. Newton, Einstein e Deus. **Folha de S.Paulo**, 13 jun. 2010. Ilustrada, p. A23.

RODRIGUES, Artur. Obra de ficção cria "liminar" e vira alvo de investigação da PF. **Folha.com.br**, São Paulo, 11

set. 2015. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/09/1680327-obra-de-ficcao-cria-liminar-e-vira-alvo-de-investigacao-da-pf.shtml>. Acesso em: 11 set. 2015.

4.11. Observações sobre a apresentação das referências:

4.11.1. O *In*, utilizado na apresentação de capítulos de livros, é em itálico;

4.11.2. Sempre que utilizar uma referência consultada online, deve-se inserir a URL na parte 'Disponível em:' e 'Acesso em:', e caso o documento possua DOI, esta informação deve ser inserida;

4.11.3. URL de artigos de jornais e textos da internet devem ser encurtadas, recomenda-se o encurtador <https://bitly.com>;

4.11.4. A ABNT NBR 6023:2018 não utiliza mais "_____" e omite o nome de um autor, o nome deve ser repetido.

4.11.5. Não deve ser utilizado aspas (simples ou duplas) em títulos de livros, capítulos ou artigos a menos que o título tenha, efetivamente, este símbolo.

4.11.6. Caso o tipo de documento que você queria citar não esteja listado acima, pedimos que consulte a ABNT NBR 6023:2018, caso a dúvida persistir, entre em contato com a secretaria da revista historiadahistoriografia@hotmail.com.