



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO

UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



Universidade Federal

de Ouro Preto

MAURO FRANCO NETO

A PERENIDADE DE UMA QUESTÃO:

Vínculos entre história, tempo e identidade no Brasil e no México

Mariana

Instituto de Ciências Humanas e Sociais / UFOP

2020

MAURO FRANCO NETO

A PERENIDADE DE UMA QUESTÃO:

Vínculos entre história, tempo e identidade no Brasil e no México

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto como parte dos requisitos para obtenção do grau de doutor em História.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel

Mariana

Instituto de Ciências Humanas e Sociais / UFOP

2020

SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

F825a Franco Neto, Mauro.

A perenidade de uma questão [manuscrito]: vínculos entre história, tempo e identidade no Brasil e no México. / Mauro Franco Neto. - 2020. 223 f.: il.: color..

Orientador: Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel.

Tese (Doutorado), Universidade Federal de Ouro Preto. Departamento de História. Programa de Pós-Graduação em História.

Área de Concentração: História.

1. Brasil - História. 2. México - História. 3. Identidade. 4. Tempo. 5. Antropofagia. I. Rangel, Marcelo de Mello. II. Universidade Federal de Ouro Preto. III. Título.

CDU 94(81)(72)(043.2)

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



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
REITORIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

**FOLHA DE APROVAÇÃO****Mauro Franco Neto****Identidades à Deriva: México e Brasil à Procura do Tempo**

Membros da banca

Júlio Cesar Pimentel Pinto Filho - Doutor - Universidade de São Paulo (USP)
Henrique Estrada Rodrigues - Doutor - Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC/RJ)
Luiz Estevam de Oliveira Fernandes - Doutor - Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)
Valdeci Lopes de Araujo- Doutor- Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)

Versão final

Aprovado em 26 de Junho de 2020

De acordo

Professor (a) Orientador (a): Marcelo de Mello Rangel



Documento assinado eletronicamente por **Marcelo de Mello Rangel, PROFESSOR DE MAGISTERIO SUPERIOR**, em 21/09/2020, às 21:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0085391** e o código CRC **00483C87**.

Referência: Caso responda este documento, indicar expressamente o Processo nº 23109.006854/2020-49

SEI nº 0085391

R. Diogo de Vasconcelos, 122, - Bairro Pilar Ouro Preto/MG, CEP 35400-000
Telefone: 3135579406 - www.ufop.br

*... a tarefa original de uma autêntica revolução não é jamais simplesmente “mudar o mundo”, mas também e antes de mais nada “mudar o tempo”.
(Giorgio Agamben)*

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Capes, pelos quatros anos de financiamento que tornaram possível a pesquisa e a redação desta tese, seja no Brasil ou durante o período sanduíche, no México. Reconheço o privilégio que tive em meio a tantos colegas que tiveram de cumprir a mesma missão sem financiamento permanente. Meu mais sincero desejo é que ainda seja possível que muitos tenham as mesmas oportunidades que tive, de estudar em uma universidade pública, com financiamento e valorização das Ciências Humanas.

Ao meu orientador, Marcelo Rangel, agradeço por ter acolhido, ainda em 2015, o projeto de pesquisa e por ter sido um interlocutor atento e cortês durante os quatros anos do doutorado.

Agradeço ao professor Christian Sperling, por me receber para o sanduíche na UAM-Azcapotzalco, bem como pela sua disponibilidade em preencher e enviar uma infinidade de documentos necessários.

Agradeço aos professores Valdei Araujo, Júlio Pimentel, Luiz Estevam Fernandes e Henrique Estrada, por terem, gentilmente, aceito o convite para participarem da banca. Conjugam o fato de serem interlocutores e leitores críticos, mas também referências importantes no tema que me propus a discutir. Devo agradecer, ainda, a Rafael Haddock Lobo e a Andre Lemos que, no exame de qualificação, ofereceram valiosas impressões sobre o trabalho.

Um agradecimento especial dedico aos amigos que, em algum momento, tomaram um tempo para ler ou comentar trechos e ideias que vinham, pouco a pouco, ganhando forma: Henrique Gaio, Pedro Silveira, Walderez Ramalho, Emiliano Mastache e Elodia Honse Lebourg. São também responsáveis pelas virtudes que esta tese vem a ter. Os vícios são de minha inteira responsabilidade.

Aos colegas, professores, professoras e funcionários do Programa de Pós-graduação em História que, de diferentes formas, também contribuíram para o resultado desta tese, em particular Mateus Pereira que, sem nenhuma obrigação oficial de fazê-lo, me ajudou nos momentos de maior dúvida e hesitação. Um reconhecimento especial guardo para o ICHS, espaço meio mítico, meio real, que me viu chegar aos 17 anos e que me entrega ao mundo agora, como doutor em História.

Aos amigos e às amigas que Mariana me proporcionou e que tornaram essa caminhada amena e cheia de encontros: Maria, Erick, Dalton, Bianchi, Renato, Lívia, Daniel, Lula, Rodrigo, Ludimila, Lorraine, Graça... y los que me recibieron y compartieron momentos inolvidables en tierras *chilangas*: Alejandro, Claudia, Anna, Leo, Joana, Edmar, Carlos, Weber.

Agradeço à Bruna por ter estado próxima nos momentos mais difíceis de insegurança que a longa jornada de um doutorado acarreta. Seu apoio foi fundamental.

Dedico esta tese aos meus familiares Marcos, Lucinha e Marília, pelo simples fato da existência.

RESUMO

Este trabalho analisa as interfaces entre história, tempo e identidade no México e no Brasil. Para isso, propomos um exercício de diálogo, e não propriamente uma comparação, com tradições de pensamento nos dois países que, em alguma medida, se debruçaram sobre as possibilidades que a experiência histórica lega para uma reformulação identitária de tipo não essencialista. No caso mexicano, colocamos a questão a partir de autores como Edmundo O’Gorman, Emilio Uranga, Octavio Paz e do escritor de origem mixteca Francisco López Bárcenas. No caso brasileiro, a partir do gesto *antropofágico* de Oswald de Andrade e do líder indígena Ailton Krenak. Além disso, argumenta-se que a perenidade da inquietação e da pergunta pelo ser e pela identidade nesses dois espaços históricos pode ser entendida por meio de dinâmicas inerentes à dupla consciência e às políticas temporais da modernidade. Ao fim, deixamos o convite para recolocar as bases e embaralhar as cartas com as quais, usualmente, nos referimos ou imaginamos o tempo, contribuindo na recomposição de um pensamento histórico atento às dinâmicas de negação e apagamento que conformam os processos identitários.

Palavras-chave: Tempo; História; Identidade; Ser mexicano; Antropofagia.

ABSTRACT

This work analyzes the interfaces between history, time and identity in Mexico and Brazil. For this, we propose an exercise in dialogue, and not exactly a comparison, with traditions of thought in the two countries that, somehow, inquired the possibilities that historical experience bequeaths to a non-essentialist identity reformulation. In the Mexican case, we examined this issue in authors such as Edmundo O’Gorman, Emilio Uranga, Octavio Paz and the mixtec writer Francisco López Bárcenas as in its Brazilian counterpart we based our analysis on the *anthropophagic* gesture of Oswald de Andrade and on the contributions of the indigenous leader Ailton Krenak. In addition, it is argued that the continuity of uneasiness and the question of being and identity in these two historical spaces can be understood through dynamics inherent to double consciousness and the temporal politics of modernity. In the end, we invite to replace the bases and shuffle the cards with which, usually, we refer to or imagine time, contributing to the recomposition of a historical thought aware of the dynamics of denial and erasure that conform the identity processes.

Keywords: Time; History; Identity; Mexican being; Anthropophagy.

RESUMEN

Este trabajo analiza las interfaces entre historia, tiempo e identidad en México y Brasil. Para esto, proponemos un ejercicio de diálogo, y no exactamente una comparación, con las tradiciones de pensamiento de los dos países que, en cierta medida, han investigado las posibilidades que la experiencia histórica lega a una reformulación identitaria no esencialista. En el caso mexicano, planteamos la pregunta junto a autores como Edmundo O’Gorman, Emilio Uranga, Octavio Paz y el escritor de origen mixteca Francisco López Bárcenas. En el caso brasileño, desde el gesto *antropofágico* de Oswald de Andrade y junto al líder indígena Ailton Krenak. Además, se argumenta que la continuidad de la inquietud y de la cuestión del ser y de la identidad en estos dos espacios históricos puede entenderse desde las dinámicas inherentes a la doble conciencia y a las políticas temporales de la modernidad. Al final, dejamos la invitación a reponer las bases y problematizar las formas con las que, habitualmente, nos referimos o imaginamos el tiempo, contribuyendo a la recomposición de un pensamiento histórico atento a las dinámicas de negación y olvido que conforman los procesos identitarios.

Palabras claves: Tiempo; Historia; Identidad; Ser mexicano; Antropofagia.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Representação do *Abaporu* (1928), de Tarsila do Amaral

Figura 2: Representação da região de predominância da população mixteca

Figura 3: Retrato de Francisco López Bárcenas, advogado, escritor e ativista mixteco

Figura 4: Retrato de aldeamento Krenak próximo ao rio Doce, em 1987

Figura 5: Retrato de Ailton Krenak, líder indígena e escritor brasileiro

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
PARTE I – SER	20
1 MÁS ALLÁ DA FILOSOFIA DO SER NACIONAL MEXICANO	20
1.1 Primeiras dificuldades: labirintos e jaulas	20
1.2 Possibilidades: história, vida e abertura.....	23
1.3 História e vida apartadas.....	30
1.4 Reaproximando história e vida	35
1.5 México: entre a essência e a existência.....	39
1.6 A irremediável acidentalidade do ser.....	44
1.7 Tornar o mexicano responsável por seu mundo e por sua história.....	51
1.8 A forma do labirinto	54
1.9 A história, que o situa; a poesia, que o dispara.....	60
1.10 Do labirinto da solidão ao labirinto da comunhão.....	64
2 HISTÓRIA E IDENTIDADE NO GESTO ANTROPOFÁGICO	66
2.1 Primeiras dificuldades: pode a antropofagia ir além da brasilidade?	66
2.2 Antropofagia e desidentificação	71
2.3 Por uma história errática	83
2.4 A <i>errática</i> e as esquinas da história	93
2.5 Toda utopia é uma forma de protesto: a utopia matriarcal	99
2.6 Um parêntese sobre “um livro puramente antropofágico”	106
2.7 A história no centro do gesto antropofágico.....	114
EPÍLOGO: QUAL O TEMPO DO “NOVO MUNDO”?	116
A utopia do “Novo Mundo”.....	119
O novo mundo da utopia.....	123
PARTE II – TEMPO	129
3 DUPLA CONSCIÊNCIA E POLÍTICAS TEMPORAIS MODERNAS: ENTRADAS E... SAÍDAS?	129
3.1 A colonialidade e suas políticas temporais	138
3.2 “Una dramática coyuntura ontológica”.....	144
3.3 As bordas da história nacional	157

3.4 O Brasil e seus outros	164
3.5 “É preciso passar a palavra ao homem nu”	171
3.6 O bárbaro tecnizado, uma forma do nosso tempo?.....	183
4 O DESAFIO DE UM TEMPO POROSO	189
4.1 Uma historiografia que não teme dizer seu nome.....	189
4.2 Do tempo classificador ao tempo poroso.....	194
4.3 Diferença, temporalização da história e a possibilidade do reencontro.....	203
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	210
BIBLIOGRAFIA	215

INTRODUÇÃO

Em 1946, momento particularmente propício para uma reavaliação ampla dos rumos da civilização, o escritor brasileiro Oswald de Andrade retomava o projeto *antropofágico*, que havia propagado ainda na década de 1920. Em texto curto e direto, publicado na *Revista Acadêmica*, e mantendo o tom telegráfico que o havia marcado, Oswald clamava pelo “mundo não datado”, mundo “sem os calendários e as folhinhas que colocam a vida banal no tempo microscopado por Heidegger”¹. Com isso, Oswald reivindicava aqui a possibilidade de uma experiência originária do tempo, há muito perdida desde que a civilização optou por se afastar do homem nu e vestir roupas repressoras, dentre elas, o controle do tempo em suas várias formas: o relógio e a periodização que, pretensiosamente, escalonou povos em mais ou menos evoluídos.

O escritor via, então, uma relação íntima entre o antropófago – imagem que traduziria a potente experiência ameríndia – e a “vida autêntica” de Heidegger, isto é, algo que Oswald interpretava como certo distanciamento crítico em relação às formas de habitar o tempo e o espaço então contemporâneas. Ambas as imagens, o antropófago e a vida autêntica, se oporiam ao modo de vida de uma civilização decadente, produtora de sociedades que se pautavam no domínio do “outro” e que via o seu fim na então recente guerra atômica. A associação, porém, entre o antropófago e a vida autêntica do filósofo alemão é curiosa. Talvez nem mesmo Heidegger concordaria com Oswald, em particular, se soubesse que o escritor brasileiro previsse, naquele momento, o nascimento de uma nova civilização matriarcal e utópica. Entretanto, isso é o que menos importa aqui.

Quase contemporaneamente, no México, um conjunto de escritores relatava que a narrativa histórica se distanciava da experiência originária do tempo para dar espaço a uma história desvitalizada que só se interessaria de fato pelo tempo na sua versão contabilizada e externa ao homem. O tempo dos calendários e das folhinhas, segundo Oswald. Eram leitores de Heidegger, mas também de Ortega y Gasset, e se queixavam de um potencial desperdiçado da ciência histórica para revelar a dimensão existencial e não meramente factual do tempo.

¹ ANDRADE, Oswald de. Mensagem ao antropófago desconhecido (Da França Antártica). **Estética e política**. São Paulo: Editora Globo, 1991, p. 285. [Revista Acadêmica, n. 67, nov. 1946].

Pareciam, Oswald e os escritores mexicanos, partilhar uma compreensão também presente na epígrafe que abre esta tese, segundo a qual “a tarefa original de uma autêntica revolução não é jamais simplesmente ‘mudar o mundo’, mas também e antes de mais nada ‘mudar o tempo’”². Ou melhor, se mudar o tempo – entendido como uma dimensão ontológico-existencial – não é possível, mudar, então, as formas de concebê-lo e vivenciá-lo. Isto, sim, nos importa aqui. Mudar, pois não haveria sido possível chegar a formas tão inéditas e sofisticadas de eliminação do “outro”, como a primeira metade do século XX parecia mostrar, sem uma concepção de tempo que as justificassem e as tornassem possíveis. Para tanto, pensar, a partir de então, exigiria uma tarefa rigorosa de criar uma ética do “outro”, de tudo aquilo que foi apagado para a afirmação de um tempo unívoco, objetificado e com uma finalidade previsível.

Para além disso, o que mais aproximava esses dois universos intelectuais, o brasileiro e o mexicano, naquele momento, era a forma, o enquadramento escolhido para dar vazão a um conjunto de questões que os inquietavam. O vocabulário da primeira metade do século XX viu na questão do ser nacional uma forma decisiva que atravessou países de tal maneira que é difícil encontrar algum escritor de projeção que não tenha se manifestado, ainda que minimamente, sobre a questão. Passar pela questão era caminho quase obrigatório. Havia, porém, vários entendimentos possíveis, mas dois em particular que se oporiam radicalmente.

Um primeiro, que poderíamos chamar aqui de essencialista, almejava definições incontestes sobre o ser nacional e estabelecia uma longa genealogia histórica e temporal para justificar sua existência no presente. Neste, a história cumpria o papel teleológico de narrar o percurso formativo do ser nacional. Um outro, porém, bastante diverso, buscava na história não exatamente um conjunto de confirmações prévias, mas sim a diferença, uma abertura para o imprevisível e para a impossibilidade de a história ser atada a uma “camisa de força” essencialista. Sobretudo, porque, nesse caso, a história não era tida como sinônimo de passado, de força apaziguada incapaz de alterar instantaneamente seu caminho. História, era, sim, condição existencial humana que ligava, numa só estrutura, passado, presente e futuro.

Pensar a identidade do ser sempre envolve alguma forma de organizar tempo e história. Afinal, tem-se identidade com o quê? Em relação ou em oposição a quem? Identificando quais partes e, o principal, desde quando e até quando? Nos casos de Brasil e México, por mais que muitos detalhes particulares poderão ser observados nesta tese, em especial no tratamento oferecido à questão nos autores que escolhemos como interlocutores,

² AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história**: destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2005, p. 109.

fica evidente uma relação cheia de percalços com suas histórias. Relação essa feita a partir de construções temporais carregadas de escolhas, negações, silenciamentos e outras formas de gestar suas identidades.

É possível supor que a longa insistência na questão do ser nacional em sociedades advindas da experiência colonial seja fruto de certa dificuldade em se auto-observar que seria difícil imaginar em regiões que, ao invés de colonizadas, foram colonizadoras. Não surpreende, portanto, que a questão tenha permanecido viva por tanto tempo em países como México e Brasil, e não tanto na Europa ocidental, onde, por exemplo, franceses e ingleses não se dedicaram tão visceralmente, como aqui, na confecção infinita de ensaios que se perguntavam sobre o que é ser francês ou o que é ser inglês.

Não se tratando de observar qual sociedade mais se aproximou de tal ilusória resposta, isto é, qual tem a identidade mais cristalizada, cabe dizer que as razões pelas quais escritores brasileiros e mexicanos se debruçaram sobre o tema são muitas, mas uma em particular será o tema desta tese: o tempo. Percorrer o tortuoso processo de elaboração da história e da experiência temporal nesses dois países passa por reconhecer que o discurso da modernidade e do progresso exerceu forte impacto de modo a endereçar decisivamente elaborações e representações sobre o tempo e a história. *Grosso modo*, modernidade era o fato ou o desejo que guiava elaborações sobre tempo e história que justificariam o que “faltou” ou o que “faltaria” para esses dois países se despirem das amarras coloniais.

Muito se foi dito sobre o que supostamente faltaria a esses países para alcançar a modernidade, em particular construções que justificariam na identidade cultural ou no passado as amarras para o almejado progresso. Mesmo elogios identitários como forma de contribuição particular dessas sociedades ao concerto das nações e que garantiria seu lugar no olimpo moderno foram feitos. Trazer essas questões hoje, em particular a partir de autores que as transformaram em projetos intelectuais e de vida, passa por, de alguma forma, atualizá-las. Tal operação pressuporia assumir que toda escritura é “contemporânea” àquele que a lê, “pois, independente da temporalidade [...], todo texto [...] apresenta ao leitor o seu ‘vem’”³. Atualizar um conjunto de textos históricos é, portanto, pensar, anacrônica e contemporaneamente, como eles podem, ainda hoje, nos ajudar a enfrentar questões.

³ HADDOCK LOBO, Rafael. **Para um pensamento úmido**: a filosofia a partir de Jacques Derrida. 2007. 453f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007, p. 39.

Além disso, um diálogo criativo com esses textos pode ser feito de modo a não reificar a “ideia de que uma ação ou discurso só podem ser entendidos ‘no seu tempo’, isto é, em referência ao contexto histórico no interior do qual eles originalmente ‘se inseriam’”. Assim, se compreendermos “historicidade” não apenas como “contexto”, mas como um “modo de existência do *Dasein*, ser que nós mesmos somos a cada vez, e que existe sempre em um horizonte temporal e finito”⁴, abrimos a possibilidade de ler esses textos a partir da fusão de horizontes que não terminam por apenas produzir distância entre passado e presente. Tal abertura para a transformação do “tempo” em “tempo histórico” torna possível, ainda, imaginar que as “condições que prefiguram a escrita da história não são apenas condições historiográficas, mas são também ontológico-existenciais”⁵ e, a partir disso, vem o convite desta tese para pensarmos o tempo histórico também para além de uma matriz disciplinar historiográfica.

Estas são algumas das questões que colocamos nesta tese, que, à maneira do dito por Achille Mbembe, “não sendo nem uma história das ideias nem um exercício de sociologia histórica, se serve, no entanto, da história para propor um estilo de reflexão crítica acerca do mundo do nosso tempo”⁶. Não se trata aqui de resumir autores, dar uma coesão, por vezes inexistente, às suas ideias ou de expor livremente suas hipóteses como verdades a serem aceitas. Trata-se, sim, de estabelecer um diálogo “contemporâneo, *contemporaneus, cum tempus*, com o tempo [...] pensando o tempo de forma a deslocar nossa contemporaneidade. Infeliz daquele que se proclama seu próprio contemporâneo”⁷.

Cumprido ainda destacar, no entanto, que a estrutura partida da tese talvez reflita as mudanças pelas quais o próprio Brasil e o mundo passaram nos últimos anos. Comecei a redigir o projeto que resultaria nesta tese num “longínquo” 2015 e termino em meio a uma pandemia, na qual uma nova ética do “outro” se fará ainda mais uma exigência para aqueles que planejam escrever história ou se dedicar a alguma tarefa intelectual. Se há mundo por vir, cumprirá encarar a tendência à fobia social, à xenofobia, às fronteiras fechadas, ao horror ao “outro”, especialmente se estrangeiro.

⁴ RAMALHO, Walderes S. C. Historicidade, historiografia e memória. In: CARVALHO, Augusto de; MENDES, Breno; RAMALHO, Walderez (Orgs.). **Sete ensaios sobre História e existência**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018, p. 43-44.

⁵ ARAUJO, Valdeir Lopes de. História da historiografia como analítica da historicidade. **História da historiografia**, Ouro Preto, n. 12, p. 34-44, ago. 2013, p. 41.

⁶ MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014, p. 21.

⁷ BENNINGTON, G. **Derridabase** apud HADDOCK LOBO, Rafael. *Op. cit.*, p. 39.

Tal cenário nos leva a reconhecer que esta é uma tese afetada pelas palavras de Géssica Guimarães e de Francisco Sousa, quando se perguntavam: “que história poderia ser escrita anteriormente e agora não mais? [...] Que histórias não podemos mais escrever desde 2016? Que histórias se impõem como necessárias face ao cenário do desmonte?”⁸. Tais perguntas só são possíveis porque o autor desta tese ainda acredita que a narrativa histórica é capaz de liberar sentidos e orientações fundamentais para disputar futuros e para a recriação dos nossos modos de habitar e de existir no mundo.

A primeira parte desta tese está dividida em dois capítulos para, de algum mundo, respeitar as particularidades e questões de cada contexto. Isso não impede, porém, que os paralelos e cruzamentos venham à tona, em particular no epílogo com o qual escolhemos encerrar a primeira metade do trabalho. O primeiro capítulo percorre as distintas respostas surgidas sobre o ser nacional mexicano a partir de uma geração de escritores – um historiador, um filósofo e um poeta-ensaísta – que transformou essa questão em projetos intelectuais perenes. Edmundo O’Gorman, Emilio Uranga e Octavio Paz, a partir de distintos ângulos, enfrentaram a questão a partir da criação de formas não essencialistas de elaborar a história e a experiência do tempo. Implícito às suas interpretações estava a leitura de que, ao fim, observar o próprio movimento da história, incerto e incontrolável, impossibilitaria a própria afixação de um sentido perene para o ser. Pela história se chegaria não naquilo permanente, que se repete, ou em possíveis leis do comportamento humano, mas propriamente no oposto, isto é, num movimento indefinido que só poderia levar o ser à uma caracterização provisória e aberta. Observar, hoje, o esforço de revitalização da história operada no contexto mexicano de meados do século XX nos ajuda a entender como foi possível, naquele momento, responder criticamente aos usos da história para fins identitários e essencialistas.

Intuição que guarda semelhanças, ainda que também importantes diferenças, com o que o escritor brasileiro Oswald de Andrade postulava a partir da utopia antropofágica. É sobre isso que nos debruçamos no segundo capítulo, ao tomar por índice as elaborações históricas do gesto antropofágico, em especial, o que Oswald denominava uma “história

⁸ GUIMARÃES GAIO, Gessica G.; SOUSA, Francisco G. Desmonte ou reconstrução da universidade? Entre o capital e a democratização. **Revista Hydra**, v. 4, n. 7, p. 103-131, dez. 2019, p. 121.

errática”, isto é, a procura por momentos e épocas passadas que fossem capazes de desestabilizar a identidade do presente e operassem um profundo embaralhamento entre passado, presente e futuro. Com isso, a antropofagia oswaldiana parecia muito mais se preocupar com uma tarefa de desidentificação individual e coletiva do que propriamente em se colocar como signo da brasilidade.

Encerramos a primeira parte com um pequeno parêntese para um diálogo entre Edmundo O’Gorman e Oswald de Andrade acerca do devir histórico americano. Ou melhor, se, desde a chegada dos europeus, o continente americano foi concebido a partir da projeção da imagem europeia sobre si, cabendo à América cumprir um futuro utópico que a ela foi designado externamente, como bem expôs O’Gorman, em *La invención de América* (1958), seria o caso, então, radicalizava Oswald de Andrade, de assumir esse devir-utopia. Não, porém, como utopia de um mundo caduco que seria a simples extensão da própria autoimagem europeia, mantendo suas estruturas intocadas, mas uma utopia capaz de vitalizar uma civilização decadente a partir da assunção de experiências historicamente marginalizadas, como aquela ameríndia. A natureza das questões colocadas no epílogo da primeira parte acaba, de uma forma ou de outra, por abrir espaço para a questão-guia da segunda parte da tese, isto é, as imagens temporais, como futuro e utopia, que acabaram por colonizar o imaginário de sociedades como a brasileira e a mexicana ao longo de suas histórias independentes.

A segunda parte da tese retoma e amplia o questionamento sobre o ser nacional e suas interfaces com o tempo e a história a partir da hipótese que aponta para a dupla consciência como uma das possíveis origens para a longevidade desse questionamento em contextos como o brasileiro e o mexicano. Mais que isso, propomos, no terceiro capítulo, a hipótese segundo a qual a dupla consciência – isto é, a profunda dificuldade de se auto-observar, experimentando a sensação de estar simultaneamente dentro e fora de uma dada identidade – teve, em sociedades advindas da experiência colonial, uma matriz temporal vinculada às noções de progresso e de atraso. Assim, com a raiz temporal da dupla consciência, a modernidade pode ter reproduzido esse fenômeno em série, quase como uma máquina que, a partir de suas categorias temporais, relegava espaços e agrupamentos a uma problemática sensação de inadequação e atraso.

Diagnosticada em um conjunto relativamente extenso de fontes e autores no México e no Brasil, ainda que não necessariamente se valendo do mesmo termo, a dupla consciência parece ter tido como decorrência mais direta um processo de negações e silenciamentos sobre o próprio passado nesses países. Além disso, um segundo movimento bastante identificado foi aquele de uma relação dupla com o “outro”, a saber, a projeção do “outro externo”, como

imagem a ser emulada, e a do “outro interno”, relegada a um longo processo de invisibilização social e histórica.

O leitor, certamente, notará uma ampliação da bibliografia e dos interesses desta tese a partir do terceiro capítulo. Haja vista o diálogo com autores relativamente canônicos nos dois primeiros capítulos, o movimento posterior responde a certo imperativo anunciado já há algum tempo por Dominick LaCapra quando afirmou que, quando se trata de cânone, o caso não seria partir de interpretações anticanônicas e criar seus próprios cânones, mas dar uma nova forma a esse conjunto de autores e obras, colocando-os em contato com novas soluções intelectuais e operando uma fusão de horizontes que torne possível o diálogo entre diferentes tradições de pensamento⁹.

Ainda no terceiro capítulo, mas já apontando para o quarto, a tese abre espaço para duas vozes que reconstroem, a partir de suas próprias trajetórias como sujeitos-coletivos, Francisco López Bárcenas e Ailton Krenak, o processo pelo qual o apagamento do “outro interno” foi elemento decisivo na maneira como as sociedades brasileira e mexicana elaboraram suas inscrições no tempo e na história. Da mesma forma, tematizar e reinstaurar traços e elementos dessas experiências negligenciadas poderia atuar como terapêutica revitalizante para sociedades que, ao perseguirem a modernidade, terminaram por produzir incessantemente ruínas.

O quarto capítulo completa o arco narrativo desta tese novamente se remetendo à epígrafe que a abre. A tarefa de “mudar o tempo”, ou mudar as formas de concebê-lo, parece estar entre os desafios mais urgentes em sociedades que se construíram historicamente por meio da negação e da invisibilização do “outro”. Mudar o tempo, neste caso, significaria reelaborar as próprias categorias temporais de modo que o tempo classificador ceda espaço ao tempo poroso, concebendo a própria heterogeneidade da experiência temporal. Não se trata, claro, do “outro” pacificado, apenas compondo um mosaico de uma pretensa diversidade que narrativas nacionais por tanto tempo exploraram como forma de afirmar a diversidade dentro da unidade, mas o “outro” como a própria condição de temporalização e diferenciação da história, isto é, como condição da sua própria continuidade.

Por fim, cabe ainda esclarecer que o leitor não encontrará, nesta tese, um estudo comparativo. Não se trata aqui de comparar extensivamente realidades históricas tão díspares,

⁹ Cf. LACAPRA, Dominick. História e o romance. Tradução: Nelson Schapochnik. **Revista de História**, IFCH-Unicamp, n. 2-3, p. 107-124, 1991.

como Brasil e México, nem mesmo é a pretensão deste trabalho comparar, no sentido estrito, autores ou projetos filosóficos. Como já mencionado, nossa relação com os autores que aqui aparecem toma muito mais a forma de um diálogo contemporâneo para problematizar questões como tempo, história e identidade, do que propriamente um estudo sistemático sobre suas obras. Estudos que, aliás, já existem e aos quais, na medida do possível, nos remeteremos ao longo desta tese.

Interessa, sim, reunir um conjunto de autores de distintas matrizes e variados contextos no espírito de uma *conversa* em torno de uma questão, ou melhor, da perenidade de uma questão: aquela que prevê os vínculos e cruzamentos entre história, tempo e identidade em países como Brasil e México. É certo também que a perenidade mesma da questão e também sua extensividade não nos permitiram fazer justiça a toda uma tradição que também poderia se sentar à mesa para essa conversa. Claro está, portanto, que esta tese foi feita a partir de escolhas e recortes, mas que não almejam imprimir uma excepcionalidade ou absoluta originalidade aos autores escolhidos. Aqui aparecem também por um critério não tanto objetivo, isto é, aquele de serem autores “bons para pensar”. Caberá ao leitor avaliar se estamos corretos.

PARTE I – SER

1 MÁS ALLÁ DA FILOSOFIA DO SER NACIONAL MEXICANO

En ese universo saturado de libros, donde todo está escrito, sólo se puede releer, leer de otro modo. Por eso, una de las claves de ese lector inventado por Borges es la libertad en el uso de los textos, la disposición a leer según su interés y su necesidad. Cierta arbitrariedad, cierta inclinación deliberada a leer mal, a leer fuera de lugar, a relacionar series imposibles.
(Ricardo Piglia)

1.1 Primeiras dificuldades: labirintos e jaulas

Quem se arriscaria ainda hoje com as filosofias do ser nacional? Se, na primeira metade do século XX, elas foram a pedra de toque em determinados contextos com dificuldades em se auto-observar, que tipo de interesse poderia haver hoje em lançar um olhar sobre aquele conjunto de textos e imagens?

Poderíamos até mesmo afirmar, com Christopher Dominguez Michael e José Gaos, que o que antes se chamava “psicologia dos povos” é o gênero filosófico por excelência dos hispano-americanos¹⁰. Se assim o é, um contexto em particular, aquele mexicano, legou um diverso, frutífero e quantitativo material sobre a filosofia do ser nacional. Entre, aproximadamente, a década de 1920 e aquela de 1960, muitos se dedicaram, nas mais diversas áreas, a uma tentativa de lançar as bases para uma reflexão sobre a mexicanidade. Para tanto, veja-se nas artes com o *muralismo*, na literatura com a *novela de la revolución*, na filosofia com o grupo *Hiperión*, ou na historiografia após os aportes filosóficos do exilado espanhol José Gaos a toda uma geração.

Uma linhagem de pensadores, porém, nas últimas três ou quatro décadas (1970-2010), se dedicou a reavaliar os legados daquela filosofia do ser nacional e apontaram para um conjunto de limites quase intransponíveis que ela era obrigada a enfrentar para ainda se sustentar de alguma forma. Identificou-se, por exemplo, que a mexicanidade ficara muito

¹⁰ MICHAEL, Christopher Domínguez. **Octavio Paz en su siglo**. México: Aguilar, 2014, p. 186.

marcada especialmente nos anos seguintes à “Revolução”, com as formulações do antropólogo Manuel Gamio e a ideologia do *Partido de la Revolución Mexicana*. Segundo tais formulações, a alma da cultura mexicana é indígena, mas seu corpo político é mestiço e está destinado a defender sua pátria contra o imperialismo. O mestiço aqui é um espírito masculino, agressivo e político, mas sua lealdade profunda pertence à linha materna, ao indígena e à terra¹¹.

Sendo uma quase obsessão geracional, a ideia de “cultura nacional” traria, assim, um conjunto de ambivalências. Ao mesmo tempo em que ela seria um critério para avaliar a modernização, observar se as virtudes da modernidade estariam ou não de acordo com a mexicanidade, também seria um obstáculo para a mesma modernização, haja vista a existência de uma suposta essência que pendia o país mais para suas tradições perenes do que para o progresso. Da mesma forma, o exame crítico da dita “cultura nacional” já partia de alguns pressupostos mal formulados, como já sugeria, na sua raiz, a suposta existência de maneira unívoca de uma “cultura nacional”. Além disso, também houve críticos, como Carlos Monsiváis e Roger Bartra, que apontaram não ser a nação, ou a dita “cultura nacional”, um agente em si e haveria então que se analisar contextualmente a partir dos projetos das elites que conformaram uma dada ideia de cultura mexicana¹².

Segundo Claudio Lomnitz, a antropologia já esclareceu e não há dúvidas de que o mito também pensa o homem. Assim, não se trata de menosprezar os efeitos que a imagem da nacionalidade alcançou no caso mexicano. É evidente que os mitos e os ritos da nacionalidade podem revelar princípios gerais que funcionam e até mesmo que uma “cultura nacional” a diferencia de outras sociedades. Mito e ritos podem mostrar o compartilhamento de um espaço comum, manipulando conceitos comuns como aqueles de família, hierarquia, sexo etc. Por outro lado, também fica evidente que as ditas construções sobre a “cultura nacional” encontrariam barreiras evidentes em explicar como tais princípios, conceitos e imagens articulam as diferentes classes sociais e os grupos dentro da mesma nação¹³.

Além disso, os resultados das formulações sobre a “cultura nacional” tiveram como efeito colateral a produção de um labirinto que se retroalimenta da dita cultura e do que tais formulações disseram sobre ela. A construção pós-revolucionária da produção de sujeitos de sua própria cultura nacional, que encontrou terreno fértil na formulação de intelectuais mexicanos, acaba, portanto, se transformando numa máscara, labirinto (Lomnitz) ou jaula

¹¹ LOMNITZ, Claudio. **Las salidas del laberinto**. México: Editorial Joaquín Mortiz, 1995, p. 12.

¹² *Ibidem*, p. 12.

¹³ *Ibidem*, p. 16.

(Bartra) que se autoalimenta e é sempre chamada à cena para preencher um dado conflito identitário. Roger Bartra vê, no axolote, animal mestiço que ora é larva, ora é salamandra, uma imagem interessante para caracterizar os intentos identitários mexicanos. O axolote, que nem nada como o bagre, nem corre como o cervo, não dá finalização a nada que inicia e acaba por se perder nas suas próprias (in)definições.

Uma dessas tentativas mais conhecidas é aquela de aproximar a cultura mexicana de uma dada ideia de melancolia e que nasce dessa imagem do éden perdido e de uma história preta de personagens dramáticos, carregada de lentidão, do sombrio de amargura ou desejo de solidão, como na “Comala”, de Pedro Páramo, ou na nostalgia de um corpo do qual os mexicanos haviam sido arrancados, como provocara Octavio Paz¹⁴. Sob essas circunstâncias, a cultura nacional mexicana ficara irremediavelmente alterada pelo pecado original, como na traição inicial da Malinche, depois desdobrada nas várias formas assumidas pela “chingada”¹⁵.

O fato é que foram inúmeras as tentativas de oferecer um tratamento correto a essa entidade chamada “cultura mexicana”. Nas palavras de Elsa Frost, “de la cultura de México se ha dicho todo lo que es posible decir histórica y antropológicamente, y aun mucho de lo imposible”¹⁶. Os ditos iriam desde o “temos 35 séculos de existência”, operando uma mais do que problemática junção entre povos antigos da Mesoamérica com o México moderno, até que o México é “uma nacionalidade ainda muito imperfeita”¹⁷. Seria possível, assim, listar as categorias da cultura mexicana, revelando o acúmulo de tentativas, por vezes felizes, por vezes menos, de precisar conceitualmente essa massa informe que consegue ser tudo e nada ao mesmo tempo. Apenas na investigação de Frost foram identificadas as seguintes categorias da cultura mexicana: ocidental, cristã, hispano-americana, indoamericana, *criolla*, sucursal, herdada, heterônoma, colonial, matizada, fusionada, de síntese, mestiça, superposta.

Não seria o caso aqui de repassar cada uma dessas reflexões sobre a cultura mexicana, que não são poucas e estão satisfatoriamente reunidas numa coletânea organizada por Bartra¹⁸. Elas iriam desde as mais conhecidas, como a “raza cósmica”, de José Vasconcelos, e a exaltação da mestiçagem, passando pelo tão citado quanto talvez pouco compreendido “complexo de inferioridade”, de Samuel Ramos, e pela “acidentalidade” do ser mexicano

¹⁴ BARTRA, Roger. **La jaula de la melancolía**. México: Grijaldo, 1987, p. 51.

¹⁵ Cf. PAZ, Octavio. Los hijos de la Malinche. **El peregrino en su patria**. Historia y Política de México. 2. ed. México: FCE, 2014, p. 84-102.

¹⁶ FROST, Elsa. **Categorías de la cultura mexicana**. 4. ed. México: FCE, 2009, p. 83.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ Cf. BARTRA, Roger. **Anatomía del mexicano**. Barcelona: Plaza & Janés, 2002. 318p.

discutido por Emilio Uranga, até chegar em formulações, como a de Carlos Fuentes e os paradoxos e negações da modernidade mexicana, ou a de Guillermo Bonfil, que advoga pela existência de um México profundo, talvez um tanto quanto essencializado, que estaria à margem das instâncias políticas e representativas. No outro polo, ainda haveria significativas formulações, não menos interessantes que as primeiras, mas que acabaram encobertas talvez por certa saturação da própria filosofia do ser nacional.

Que, aos olhos de hoje, haveria limitações intransponíveis à filosofia do ser nacional parece, então, evidente. Os seus usos políticos, ainda por cima, mesmo que dignos das piores leituras possíveis, seguiram vigendo e foram observados por Mauricio Tenorio Trillo, ao estudar exposições universais já ocorridas neste século XXI. O que se via ali eram certas imagens domésticas cozinhadas com cosmopolitismo e que a consciência internacional parecia ainda ter interesse em comprar¹⁹.

Visitar, hoje, esse conjunto de formulações e imagens que efervesciam na primeira metade do século XX não guardaria nenhum interesse se fosse para ali buscar um conjunto de verdades ou preceitos a serem seguidos. O pressuposto aqui não seria, portanto, nem a sua destruição (tarefa ilusória de um “jogar contra a história”) e nem o elogio (como se ali estivessem verdades perenes a serem decifradas), mas sim uma análise crítica que possa ser, simultaneamente, anacrônica e contemporânea. Assim, essa visita pode ganhar contornos mais interessantes se o movimento a ser realizado for outro. Naturalmente, serve, num primeiro momento, contextualizar esse material informe ao qual somos chamados a lidar para, então, num segundo momento, colocar determinadas questões de modo a se fazer um convite de um “pensar juntos”, um diálogo possível que busque escrever uma história de um passado que, em alguma medida, “já foi”, mas que também, em alguma medida, persiste, nos interpela e nos convida ao jogo de fusão de horizontes, fundamental também para reavaliar a capacidade crítica do pensamento histórico como algo capaz de desestabilizar nossas impressões hodiernas.

1.2 Possibilidades: história, vida e abertura

Arriscar-se na filosofia do ser nacional hoje, especialmente no caso mexicano, necessitaria, como visto, de outro tipo de aproximação. Ou melhor, se a observarmos a partir

¹⁹ Cf. TRILLO, Mauricio Tenorio. **Historia y celebración**: México y sus centenarios. México: Tusquets Editores, 2009.

de um ângulo específico, nos aproveitando de um recorte e que a bibliografia mencionada e seus desdobramentos possíveis são de vasta extensão, algumas novas questões parecem surgir. Particularmente sob o ângulo da historiografia e da teoria da história, a filosofia do ser nacional relativa ao caso mexicano parece guardar questões ainda não suficientemente desdobradas. Isto é, uma vez caracterizada tal filosofia como a busca do ser, necessariamente ela traria implícita uma determinada compreensão de história, de tempo, ou mesmo de algo caro ao pensamento histórico, como a ideia de identidade.

Estaríamos diante do tratamento da história como uma “camisa de força”? Se se busca pelo ser, em alguma medida, é possível afirmar que se busca por um certo substrato que persiste no tempo de modo perene e constante. Qual o espaço haveria, assim, para a mudança na história? Ficaria ela encerrada em um movimento repetitivo, haja vista a continuidade fundamental do ser entre o passado e o presente? Nesse caso, haveria que, no mínimo, investigar esse conjunto de questões e compreensões em obras, autores e outras manifestações de modo a avaliar o tipo de aproximação possível entre pensamento histórico e as filosofias do ser nacional.

O que é possível adiantar, porém, é que um conceito bastante mobilizado nas fontes aqui estudadas, aquele de “vida”²⁰, pode revelar uma interessante inversão na relação pressuposta entre história e as filosofias do ser nacional. Será possível observar que um certo interesse geracional pela reaproximação entre história e vida traz à tona a necessidade de se construir uma outra compreensão a respeito das filosofias do ser nacional e sua relação com a história e o tempo.

Por ora, cabe mencionar que uma figura em particular, aquela do exilado espanhol José Gaos (1900-1969), acaba por assumir certo protagonismo em vista de tudo o que virá a ser escrito e produzido depois de sua chegada ao México e dos cursos ministrados na *Facultad de Filosofía y Letras* da UNAM. Gaos²¹, tradutor de Heidegger para o idioma espanhol e próximo

²⁰ Como definiremos mais adiante, a mobilização do conceito de “vida” nas fontes estudadas parece remeter a uma dupla origem filosófica, a saber, de matriz heideggeriana e orteguiana. A princípio, sua mobilização alude à certa realidade anterior ao fato histórico, aquele produzido pela ciência histórica após várias escolhas e definições. O grande esforço geracional por reaproximar história e vida parece, portanto, direcionar um olhar para essa realidade anterior, isto é, a vida, de modo que a reconheça e a experimente na sua forma originária e não mediada pela ciência histórica que, ao fim, pretende destacar essa realidade anterior (na forma de “passado”) da experiência temporal como um todo.

²¹ Não há como desvincular também a chegada de Gaos ao México à política de Lázaro Cárdenas (1934-1940) em direção aos intelectuais espanhóis republicanos na luta contra o fascismo. Segundo Beorlegui, “Cárdenas, aprovechando la crisis en la que se halla sumergido el mundo occidental con motivo de la gran depresión económica y la cercanía de la Segunda Guerra Mundial, propugna un populismo nacionalista, luchando contra los intereses foráneos a México y nacionalizando el petróleo. Una de sus preocupaciones más importantes era elevar el nivel educativo, fortaleciendo las universidades (para lo cual la llegada de los profesores españoles era

à filosofia do seu compatriota Ortega y Gasset, é reconhecido por toda uma geração como o ponto de partida de um conjunto de reflexões sobre o México moderno, sobre a história e sobre a filosofia que se produziram a partir de seus cursos entre as décadas de 1940 e 1950. Reconhecem sua posição pioneira autores como Edmundo O’Gorman, Octavio Paz, Emilio Uranga, Leopoldo Zea, Luis Villoro, entre outros²². Os três últimos, particularmente vinculados ao *Hiperión*, grupo que tentou lançar as bases para uma dita autêntica filosofia mexicana.

A vinculação de Gaos à filosofia de Heidegger o levava a uma preocupação sistemática com a relação estabelecida entre a historiografia e seu objeto privilegiado: o passado. Gaos identifica que a moderna ciência da história primava por certa tendência em fazer o histórico se passar, antes de tudo, pelo passado. Fundamentalmente, aquilo que “já foi”. Uma breve consideração mais profunda, porém, dizia o filósofo, bastaria para “percatarse de que el historiador de lo natural o de lo humano no puede tomar por objeto lo pasado sin tomarlo en relación con lo presente y hasta con lo futuro”²³. Com o presente, haja vista a subjetividade da qual não se pode abrir mão e o conjunto de situações e circunstâncias que interpelariam a escrita da história. Com o futuro, naturalmente, por conta das previsões e expectativas que são componentes fundamentais da subjetividade humana. Tal movimento já contribuiria para problematizar a associação direta entre o “histórico” e o “passado”, ao apontar para uma compreensão mais justaposta entre passado, presente e futuro.

Repensar o “histórico” traria, então, entre seus pressupostos, considerar que ele é, antes de tudo, algo *temporal*, no sentido de ser algo que se transforma com o movimento do tempo. Ou seja, haveria uma dinâmica fundamental que comporia o histórico, oscilando entre a *criação* e a *repetição*. Sem almejar ilusoriamente o absolutamente novo ou se resignar ao meramente reiterativo, tal dinâmica previa que o absolutamente novo se daria nos seios do *persistente*, ao mesmo tempo em que o *reiterativo* não repetiria ou reproduziria nunca na íntegra o anterior.

Reconhecer a transformação e o não esgotamento da história em suas próprias condições presentes, havendo sempre a abertura para o novo, seria uma das contribuições

clave), creando el Instituto Politécnico Nacional, y promoviendo iniciativas culturales privadas como la Editorial Fondo de Cultura Económica (1934), La Casa de España en México (1938)”. BEORLEGUI, Carlos. **Historia del pensamiento filosófico latinoamericano**. Una búsqueda incesante de la identidad. 3. ed. Bilbao: Deusto, 2010, p. 518.

²² Cf. VALERO PIE, Aurelia. **José Gaos en México: una biografía intelectual 1938-1969**. México: Colmex, 2015. 490p.

²³ GAOS, José. Notas sobre la Historiografía. In: MATUTE, Álvaro (Comp.). **La teoría de la historia en México (1940-1968)**. México: FCE, 2015, p. 240.

decisivas de Gaos para os seus interlocutores mexicanos, em particular numa expressão que pode ser encontrada simultaneamente, ainda que com algumas variações, nas obras de Heidegger (parágrafos de *Ser e tempo* sobre história e historicidade, por exemplo), Gaos, O’Gorman e Paz: “el hombre no tiene naturaleza, sino historia”²⁴. Sob tal compreensão, que o próprio Gaos assume como “historicista”²⁵, história e vida não permaneceriam radicalmente apartadas, como na compreensão que associara o histórico exclusivamente ao passado. Se não há objeto “puro” do qual a ciência historiográfica pudera se apartar para analisar externamente, essa mesma ciência ficaria implicitamente dependente do conjunto de categorias e circunstâncias que a cercam para construir sua própria visão. O histórico, se não apartado do conceito de vida, ficaria assim decididamente carregado de um significado mais amplo que o associa a uma dinâmica vivente e em constante mutação, ao contrário da sua tradicional compreensão estática como o que “já foi”.

É certo também que Gaos não foi o único exilado espanhol no México a se dedicar a uma reflexão sobre o afastamento entre história e vida. Também Ramón Iglesia e Luis Abad Carretero apontavam para as limitações de uma historiografia que mais se preocupava em alimentar certa ideia de verdade científica pautada na análise de objetos “puros” e distantes do observador. Para o primeiro, a “desumanização” da História tinha como um dos seus reflexos mais graves o fato de que a produção intelectual do historiador nada tinha que ver com os problemas vivos de seu país e de sua época. Talvez a circunstância de Iglesia, por viver em um tempo de urgência como o da Guerra Civil espanhola e do enfrentamento do fascismo, tenha tido importante influência na sua visão, como o próprio reconhece: “yo digo con toda sinceridad que me han enseñado mucha más Historia los tres años que he pasado combatiendo en España que todo lo que había leído en los libros”²⁶.

Já para Luis Abad Carretero, a historiografia acabara por se fechar em uma retroalimentação em torno das suas próprias construções, que a impedia de visualizar certa dimensão originária da vida relacionada ao instante, ao querer e à capacidade de decisão. Sem essas dimensões fundamentais da existência e que tornam possível o pensar, o passado e o futuro não passariam de mera poeira ou abstração puramente imaginativa do historiador. Asfixiada pela sua própria dinâmica de querer se afastar das próprias condições que a

²⁴ *Ibidem*, p. 260.

²⁵ Termo prene de significados que, na acepção de Gaos, designa de algum modo o procedimento da ciência historiográfica em apartar história e vida, deslocando o interessa da disciplina para um passado que “passou” e que estaria irremediavelmente destacado do presente.

²⁶ IGLESIA, Ramón. La Historia y sus limitaciones. *In*: MATUTE, Álvaro. *Op. cit.*, p. 61.

delimitava, a historiografia se fechava para a vida em nome da objetividade. Assim, “passamos de hacer la Historia, de vivirla, a inventarla o a revivirla de nuevo”²⁷. Na mesma linha, se queixava, em 1941, o historiador Alberto Arai, segundo o qual, a “teoría existencial contemporánea de Heidegger a Ortega” não permitia mais compreensões que previssem o homem como algo isolado e distinto das suas próprias criações, como a arte, a moral ou o direito. Submerso em seu mundo, em seu círculo no qual todos os dias era chamado a “estar lançado”, o homem era componente decisivo na história (*Geschichte* – realidade histórica) e da História (*Historie* – escrita da história, ela mesma uma realidade histórica também, uma vez que construto humano passível de transformações)²⁸.

É possível perceber, portanto, a composição de um certo vocabulário de época no contexto mexicano que manifestava preocupação pela desvinculação entre história e vida, de tal maneira que não parece possível isolar, como veremos, a preocupação das filosofias do ser nacional pela identidade de sua correspondente compreensão da história. Compreensão esta que realiza a aproximação com o conceito de “vida” no sentido tanto de garantir algum índice de “indecidibilidade” da história quanto de retirar a asfixia de algo que, na dinâmica de criação e repetição, parecia ter alguma tendência para a segunda ou que apontava mesmo para o fim da história tal qual se conhecia²⁹.

É preciso ter claro, porém, que o conceito de “vida” mobilizado no contexto mexicano, nesse momento, no interior das filosofias do ser nacional, tinha uma dupla filtragem. Era o próprio Gaos que, tradutor de Heidegger e aluno de Ortega y Gasset, trazia à tona essa dupla dimensão. Os interlocutores mexicanos de Gaos, movidos por seus próprios interesses e com particular atenção à questão do ser nacional, transitavam entre uma referência de “vida” heideggeriana e outra, orteguiana. Suas diferenças são significativas. Enquanto a noção heideggeriana estava relacionada à vida fática ou ao *dasein*, pressupondo o entendimento da vida em termos eminentemente históricos e implicando o caráter referencial das coisas com as quais tratamos no cotidiano, o vitalismo do Ortega y Gasset se referia à determinada força ou

²⁷ CARRETERO, Luis Abad. La significación de lo histórico. In: MATUTE. *Op. cit.*, p. 194.

²⁸ ARAI, Alberto T. La dualidad de la historia. In: MATUTE. *Op. cit.*

²⁹ Como leitores de Heidegger, Gaos e seus interlocutores mexicanos estavam atentos a uma dimensão que, posteriormente, foi realçada por Peter Sloterdijk acerca do pensamento do filósofo alemão. Segundo Sloterdijk, os dilemas lógicos e políticos de Heidegger estão relacionados ao esvaecimento do polo público e coletivo da temporalidade essencial. Heidegger sabia que os seres humanos do seu presente não podiam estar seguros em absoluto de ainda viver na “história”, tal como se concebia antes. Para quem, como Heidegger, interpretou o ser como tempo, seria a aniquilação do ser mesmo se houvesse reconhecido o fim da história. O filósofo alemão se apegava, dessa forma, a sua pretensão de estar em meio a um advento de tal modo que a história havia de estar aberta, e seu final havia de ser prorrogado quantas vezes fosse preciso. Cf. SLOTERDIJK, Peter. **Que sucedió en el siglo XX**. Madrid: Siruela, 2018. 224p.

impulso, quase que de índole espiritual, que, não se identificando com a matéria, a preenche de alento³⁰.

Para o nosso propósito aqui, menos que buscar a fidelidade com a qual as filosofias do ser nacional mexicano³¹ seguem as compreensões de Heidegger ou Ortega y Gasset, seria mais interessante observar como suas apropriações do conceito de vida vão ao encontro do intento de tirar a história de certo imobilismo e de realçar a importância das circunstâncias e do estar lançado no mundo como condições fundamentais capazes de afetar e transformar radicalmente o ser. A operacionalização de um amplo conceito de vida permitirá ao ser (em especial, aquele nacional) passar a ser concebido como algo igual ou semelhante ao viver. Este entendido como estar fora de si ou entregue ontologicamente ao outro³². O “outro” aparece, então, como uma espécie de “circunstância” ou “mundo” que condiciona radicalmente este ser e a vida, que, então, poderia estar concebida como movimento e devir contínuo de diálogo com o entorno e com as circunstâncias decorrentes do estar lançado³³. Como consequência, a história permaneceria como conflito contínuo uma vez que irreduzível a qualquer tentativa de afixação definitiva de sentido. Lançado entre o nascimento e a morte, o humano era o índice temporal da história como tensão permanente e incapaz de ser determinada por qualquer natureza ou essência.

Chegaríamos, assim, ao ponto de observar como se deu o processo pelo qual alguns autores imbuídos de uma apurada reflexão filosófica com certa proximidade à filosofia da existência se viram, em seguida, para o seu próprio país e lançam perguntas acerca da paradoxal entrada do país na modernidade e os decorrentes conflitos que dela emergem. Seu vínculo a uma dada tradição filosófica não os impediu, como veremos, de produzir uma reflexão filosófica situada e atenta à conjuntura histórica mexicana.

A escolha por dar maior espaço à análise de alguns textos de um historiador, de um filósofo e de um ensaísta/poeta vai ao encontro da capacidade de ramificação e penetração da

³⁰ GILARDI, Pilar. **Huellas heideggerianas en la obra de Edmundo O’Gorman**. México: UNAM/IIH, 2015, p. 41.

³¹ Nomear genericamente como “filosofia do ser nacional” ou “filosofia do mexicano” e situar dentro disso um conjunto de autores que, certamente, não se sentiriam contemplados sob tal enquadramento é uma decisão reducionista. Historicamente, a “filosofia do ser nacional” ficou associada apenas como algo próprio do grupo Hiperión que, na década de 1950, procurou sistematizar algo nesse sentido. Sua adoção se justifica aqui, no entanto, por certo procedimento heurístico de pôr em diálogo um conjunto de textos e imagens que demonstraram, em alguma medida, uma preocupação particular em colocar a questão do ser, mais do que a afirmar.

³² Cf. FLORES, Guillermo Hernández. **Del circunstancialismo filosófico de Ortega y Gasset a la filosofía mexicana de Leopoldo Zea**. México: UNAM, 2004, p. 106.

³³ *Ibidem*, p. 118-119.

filosofia do ser nacional além do lugar central que nela ocupa a preocupação com fenômenos da historicidade e com o problema do ser. É a partir de um entendimento contextual desses discursos para, em seguida, também encontrar uma forma de diálogo contemporâneo com essas obras, que o capítulo que aqui segue pretende prosseguir. Edmundo O’Gorman (1906-1995), Emilio Uranga (1921-1988) e Octavio Paz (1914-1998), apesar de seus distanciamentos, que ficarão evidentes, trazem em comum certa trajetória que lhes possibilitou uma profunda formação filosófica e que, em seguida, os colocou no caminho da mesma questão: a existência ou não de um ser mexicano e dos traços que o singularizariam. É preciso distinguir, porém, entre colocar a pergunta pelo ser e realizar sua afirmação. Um olhar mais atento ao procedimento textual e reflexivo adotado por esses autores pode revelar dimensões ainda não suficientemente desdobradas e também decorrências importantes para o que aqui nos interessa mais de perto, isto é, uma compreensão acerca da história, das modulações da historicidade e de fenômenos complexos que envolvem o tempo e a identidade.

Dialogar com a filosofia do ser mexicano, ainda hoje, é dar seriedade para suas formulações no debate contemporâneo e é também observar aquilo que ainda se sustenta e aquilo que já não mais, mas, sobretudo, por uma sua característica que nos interpela e nos impele a reavaliar a dignidade do conhecimento histórico, a saber, o fato dela se distinguir “de otras corrientes de la época por asumirse como una filosofía comprometida, terapéutica y emancipadora”³⁴. Interessa, portanto e sobretudo, o gesto da filosofia do ser mexicano que, ao perguntar-se por sua identidade, ajuda a reformular determinados complexos advindos da abrupta entrada mexicana na modernidade e os fenômenos que disso se decorreram.

Como terapêutica, conjuga um duplo projeto histórico e filosófico de, menos que fechar a história e o ser mexicano em entidades estanques e previamente definidas, torna possível a reavaliação de uma dada trajetória histórica e a abre para transformação. Assim, se é possível debater até que ponto essa filosofia estava comprometida com a busca de uma essência do mexicano, “lo crucial es que la filosofía de lo mexicano, entendida como un proyecto filosófico general, puede reformularse de una manera no esencialista”³⁵. De tal modo que é necessário entendê-la no seu contexto de formulação, também serviria fazer o movimento inverso que corresponderia a reformulá-la no presente e, assim, também reavaliar a força de um pensamento histórico para uma reflexão mais ampla.

³⁴ HURTADO, Guillermo. **El búho y la serpiente**. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX. México: UNAM, 2007, p. 101.

³⁵ *Ibidem*, p. 110.

Tal duplo movimento está representando na, apesar de longa, citação a seguir, do crítico Guillermo Hurtado, que assume importância fundamental para o decorrer e os propósitos de nossa investigação e para uma entrada mais vertical nas fontes. Trata-se de efetuar uma leitura histórica da filosofia do ser mexicano, isto é, reconhecê-la em seu contexto de formulação, mas que também realize uma abertura que a torne uma interlocutora no presente:

este problema, que jamás fue un invento sino una realidad palmaria que se manifestaba de numerosas maneras, consistía – ¿consiste? – en que muchos mexicanos, en tanto, que mexicanos, no percibían claramente su perfil, no encontraban su sitio entre los otros, no se sentían en paz consigo mismos. Ningún otro esfuerzo intelectual acerca de esta problemática ha llegado a la profundidad que alcanzó la filosofía de lo mexicano. Es más, podría asegurarse que [el interés por la filosofía de lo mexicano] permitió que ciertas ideas acerca de México y lo mexicano, que habían estado soterradas pero que lastimaban como espinas clavadas, fueran exhumadas, analizadas con objetividad e incluso superadas – una de ellas, por ejemplo, la idea, defendida en distintas versiones desde el siglo XVI hasta el siglo XX, de que el mexicano es un ser inmaduro. Es posible que si hoy en día no tenemos las mismas preocupaciones sobre lo mexicano que hace cincuenta años, o si no las padecemos con igual intensidad, es porque de alguna manera – deliberada o accidental – [la filosofía de lo mexicano] ayudó a disiparlas o aliviarlas³⁶.

Quais seriam, portanto, as compreensões de “ser” e de “história” a partir dos textos escolhidos de Edmundo O’Gorman, Emilio Uranga e Octavio Paz? Como tais compreensões foram operacionalizadas na formulação da pergunta pelo ser nacional mexicano? Quais as interfaces entre as compreensões de “ser” e “história”, e como elas ajudam a reformular linhagens fundamentais para uma reflexão acerca da potência do pensamento histórico? São algumas das questões pelas quais passaremos neste primeiro capítulo.

1.3 História e vida apartadas

Quiero una imprevisible historia como lo es el curso de nuestras mortales vidas; una historia susceptible de sorpresas y accidentes, de venturas y desventuras; una historia tejida de sucesos que así como acontecieron pudieron no acontecer; una historia sin la mortaja del esencialismo y liberada de la camisa de fuerza de una supuestamente necesaria causalidad.

³⁶ *Ibidem*, p. 113.

(Edmundo O’Gorman)

Como é possível observar, a reaproximação entre história e vida era um desafio geracional para filósofos, historiadores e pensadores de vários matizes no debate mexicano das décadas de 1940 e 1950. Quem mais se demorou no tema, porém, e que talvez conseguiu lançar as bases para uma historiografia atenta a essa “realidade anterior”, ou a dimensão originária da existência, foi Edmundo O’Gorman. O’Gorman que, segundo um dos principais críticos de sua obra, estava na tradição intelectual mexicana mais distante de José Vasconcelos, e sua proposta integradora e emotiva da *raza cósmica*, e mais próximo de Jorge Cuesta³⁷. Cuesta que, em 1932, já se mostrava crítico de uma compreensão ossificada da história, procurando vitalizá-la e escrevia: “la tradición es una seducción, no un mérito; un fervor, no una esclavitud. [...] La tradición es tradición porque no muere, porque vive sin que la conserve nadie”³⁸.

Nesta seção, a proposta é repassar pelo percurso de O’Gorman na tematização do afastamento entre a História, como uma ciência e um discurso, e a realidade histórica anterior à elaboração do “fato histórico”, presente em um texto como *Historia y vida* (1956), passando pela redescoberta de uma outra experiência possível da temporalidade, particularmente presente no que é o seu trabalho de mestrado em Filosofia, defendido em 1947, sob o título *Crisis y porvenir de la ciencia histórica*, até chegar à sua preocupação com o México nacional ou a pretensão de uma descrição do ser mexicano, algo que pode ser observado em *México, el trauma de su historia*, de 1977. Tal percurso passa pela observação aguda desse movimento particular que é a passagem da questão do ser – tema caro à filosofia existencial dessa primeira metade do século XX – ao seu próprio país e à sua conjuntura, conectando a dita questão com a história nacional.

A origem do movimento operado por O’Gorman estaria numa distinção que talvez não estivesse tão clara aos seus pares de época e dizia respeito a, de um lado, a história como a “ingente realidad a que se alude esa palabra [e, do outro,] idea de la Historia, el ser con que dotamos esa realidad al constituirla en la visión que nos puede ofrecer, como meta final, la ciencia historiográfica”³⁹. Interessava, então, demarcar a diferença entre a sucessão originária do tempo e aquilo que era constituído posteriormente, pelas mãos do historiador, como “fato histórico”. Com tal distinção, seria possível repensar a dita objetivação de um dado fato

³⁷ BECK, Humberto. Prólogo. In: O’GORMAN, Edmundo. **Conciencia de la historia**. Ensayos coligidos. México: Lecturas Mexicanas, 2011, p. 16

³⁸ CUESTA, Jorge. Contra el nacionalismo. In: BARTRA, Roger. **Anatomía del mexicano**, p. 96-97.

³⁹ O’GORMAN, Edmundo. Historia y vida. In: MATUTE, Álvaro. *Op. cit.*, p. 147.

histórico no presente, como se ele fosse uma massa informe capaz de ser manejada pelo historiador de modo externo a ele próprio.

Decorre que o ponto principal da preocupação de O’Gorman estaria na supraindiferença que era conferida ao fato histórico como algo que teria uma vida própria independente das épocas e olhares que se dirigiriam a ele. Assim, num feliz exemplo, O’Gorman contesta uma supraindiferença histórica como fato independente e objetivamente observável, como se pode verificar quando se atribui à história uma ação objetivada e intencional no tempo, como nas expressões “la Historia juzgará sus actos”, “la Historia es la madre de la experiencia”, ou “la Historia nos invita a obrar” etc.⁴⁰. Em todos esses casos, se vê o mesmo movimento de externalização da história ao próprio homem, tornando-se, então, um fato histórico e, ainda mais fundamental, atribuindo à história um ser ou uma essência fixos e inabaláveis pelo suceder temporal.

Atribuir um ser ou uma essência à história iria à contramão de toda uma compreensão que via, na história, uma natureza incapaz de ser absolutamente domesticada pela ciência historiográfica e, assim, abriria caminho para um outro entendimento acerca da aproximação entre história e vida. A citação a seguir é longa, porém fundamental para alcançarmos uma primeira compreensão do que podemos chamar da “teoria da historicidade”, de Edmundo O’Gorman:

diríamos, arriesgando una expresión equívoca, que ese acontecer previo es la substancia o soporte vital del hecho histórico; pero no como una esencia o naturaleza, sino como un acontecer real que de suyo carece de sentido, algo puramente fáctico. Acerca de ese acontecer previo y necesario para la constitución del hecho histórico no podemos predicar nada, salvo que existe como eso, es decir, como esa realidad que únicamente cobra sentido bajo la especie de hecho histórico, o sea, como algo intencional, algo responsabilizado necesariamente en un agente dotado de voluntad, en un agente consciente. En suma, Historia es esa realidad que concebimos como mera potencia, mera posibilidad de quedar constituida en el ser de “hecho histórico” propiamente dicho; pero que no por eso es ella, un hecho histórico, ni, en definitiva, hecho alguno, puesto que, de quedar constituida en ese modo de ser llamado “hecho”, necesariamente aparece como histórico. Ahora bien, si eso es Historia, esa realidad anterior al hecho histórico, mera potencia o posibilidad, es claro que estamos aludiendo a eso que designamos con la palabra vida⁴¹.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 172.

⁴¹ *Ibidem*, p. 178.

Chegaríamos, então, a essa primeira compreensão decisiva de uma dimensão originária da história como vida e, portanto, como potência e possibilidade, e que só ganhará suas vestes de algo já constituído, com uma identidade ou essência, após um trabalho construtivo feito pela ciência historiográfica e que, em alguma medida, faria o fato histórico “resistir” às intempéries do suceder temporal e resistir na sua identidade por um longo período.

É certo, porém, que tal modo de proceder da ciência historiográfica – modo esse inautêntico, segundo O’Gorman – não é sinônimo de um modo “falso” ou “equivocado”. Tal modo, ainda que inautêntico, é “una historiografía que, de un modo u otro, responde a exigencias de la vida, y de la vida no puede decirse, sin manifiesto contrasentido, que es un error”⁴². O que se pode dizer da inautenticidade é o não perceber suas próprias possibilidades, isto é, o conjunto de condições que tornaram possível a existência no e do tempo, as condições mesmas que engendram em si a possibilidade da história. A inautenticidade estaria ligada, assim, à fuga da morte, da finitude radical que compõe a existência humana. Estaria, ainda, simbolizada na figura do “el *Man*, esta parte de nosotros mismos que nos oculta la miseria de nuestra condición original”⁴³, e se faz acreditar no completo domínio das possibilidades que circundam a existência. Na ciência historiográfica, a materialização de tal inautenticidade está na

convicción de que el pasado no tiene ninguna influencia sobre la vida, y así es posible enajenar al hombre de su pasado hasta el punto de llegar a concebir la historia como algo que *le sucede*. Pues bien, semejante rechazo de la propia historicidad, ese peculiar y ontológico olvido, no es sino olvido de la propia mortalidad. Si se llega a pensar que la historia le viene al hombre de afuera, es porque, más profundamente, se cree lo propio de la muerte. La muerte no será, entonces, lo nuestro, lo que somos, sino algo que *no sucede*. Es un *suceso* más, algo que le pasa al hombre; en definitiva, un accidente que, si bien hasta ahora parece inevitable, la ciencia (así se espera) acabará por conjurar⁴⁴.

O duplo movimento, portanto, de afastar história e morte como possibilidades mesmas da existência configuraria o *modus operandi* da inautenticidade. Inautenticidade que, novamente, não se trata de um *modus operandi* falso ou equivocado. Não obstante, haveria uma dimensão a que tal modo de proceder da ciência historiográfica não lograria chegar, que é aquele de atuar na tarefa da retirada do encobrimento do ser e entender as possibilidades que o

⁴² O’GORMAN, Edmundo. **Crisis y porvenir de la ciencia histórica**. 2. ed. México: UNAM, 2006, p. 189.

⁴³ *Ibidem*, p. 245.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 245.

engendram. Se a ciência historiográfica seria bastante competente para produzir e afixar sentidos, a mesma encontraria severas limitações para encontrar as próprias condições de possibilidade da história que, recordemos, vige numa dimensão originária da experiência. Afinal, o que garantiria que a história não seria a eterna reprodução do que seria sua própria identidade presente? Justamente a dimensão originária da experiência que lançava o ser e a vida como potência e/ou possibilidade cujo sentido não poderia afixado, exigindo, assim, outra compreensão do existir temporal na qual a história não seria aquilo no que *estamos*, mas que a sua própria condição é a historicidade do homem⁴⁵. Para O’Gorman, o ônus de uma historiografia inautêntica seria exatamente esse de ficar insistentemente presa ao “que se disse” sobre a história e não se atentar às suas próprias condições de possibilidade:

el historicismo es una referencia a un estrato más profundo: nos despierta a la aventura inédita, de abandonar la utilización del pasado para poder, en cambio, interesarnos en comprenderlo como parte constitutiva de la vida humana. Si como consecuencia de ello hemos de liquidar la historiografía, quiere decir que, como todas, esa ciencia es por necesidad limitada en sus posibilidades, porque como enseña Heidegger, el hombre, no su ciencia, es posibilidad; posibilidad, entre otras, de no ser ya lo que su ciencia le dice que es⁴⁶.

Para levar adiante tal análise acerca do encobrimento do ser parecia necessário, portanto, uma reavaliação do tradicional conceito de “passado”, que obrigaria o ser a estar determinado por uma perene identidade consigo mesmo, isto é, de que ele traria, através do tempo, uma identidade precisa e objetivada. Se, portanto, a historiografia de sua época, e que O’Gorman nomeia “naturalista” pela cerrada fé no método científico, apostava que o passado só existiria na medida que seria possível ser observado pelo método, a proposta que aqui podemos chamar de uma “teoria da historicidade”, desenvolvida por O’Gorman, revelaria que “el pasado humano no es un pasado cualquiera, sino el nuestro entrañablemente; que lejos de ser lo extraño o diverso a nosotros, a nuestra época, a nuestro ser, es lo homogéneo, lo propio, y lo muy propio nuestro”⁴⁷.

⁴⁵ Heidegger, em *Ser e tempo*, apontava para essa direção: “a análise da historicidade da pre-sença busca mostrar que esse ente não é ‘temporal’ porque ‘se encontra na história’ mas, ao contrário, que ele só existe e só pode existir historicamente porque, no fundo de seu ser, é temporal”. HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 181.

⁴⁶ O’GORMAN, Edmundo. **Crisis y porvenir...**, p. 111-112.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 108.

1.4 Reaproximando história e vida

Compreender o passado como algo decisivo nas entranhas do presente minaria na raiz a compreensão criticada por O’Gorman, por vezes tratada como “naturalista”, por vezes como “rankeana”, segundo a qual haveria uma diferença radical entre o passado e o presente de modo que essas duas dimensões não poderiam se reconhecer como parte de um mesmo organismo. O exercício proposto por O’Gorman é, como a proposta criticada, um exercício da “diferença”. Não obstante, a “diferença” aqui não é algo externo e radicalmente distinto, mas sim integrante decisiva do próprio ser do presente. O presente entranha a diferença, no caso, a história e, por conseguinte, traz em si mesmo a própria possibilidade da mudança. Estaríamos diante de duas compreensões opostas do ser. Para a primeira, o ser possui uma identidade e pode ser localizada, porque “está” no tempo como um ente objetificado. Para a segunda, o ser é o próprio tempo e estaria, portanto, constantemente afetado pelas várias dimensões e camadas de temporalidade que vigem nas suas entranhas.

É possível perceber como que, na teoria da historicidade de O’Gorman, um novo conceito de passado também pediria um novo conceito de presente. Se, na modernidade, o homem moderno se via decidido “ante a urgencia de afirmar el presente como lo único, lo auténtico, lo propio”⁴⁸, o resultado foi a intensificação da cisão temporal que designava, ao passado, a condição do que “já não mais”, ao futuro, o “ainda não”, e, ao presente, como o momento autêntico por excelência em que a existência fluía. Tal partição temporal negava ao presente o reconhecimento de suas próprias condições de possibilidade e o associava diretamente ao acontecer da vida. História e vida restavam abruptamente cindidas e sem qualquer relação de intimidade ou interdependência.

Vida e presente, numa possível existência autêntica, estariam com vínculos estreitos. O que muda, porém, nas figurações do presente entre as existências inautêntica e autêntica, é que, no caso da última, seus significados estariam ampliados no sentido de uma existência plural que comporta nesse mesmo presente e nessa mesma vida suas próprias condições de transformação. Assim, “nuestra época ya no es ‘el presente’ de la concepción rankeiana, sino ‘nuestro presente, o mejor dicho, nuestra vida, que es donde el pasado existe’⁴⁹.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 115.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 112.

Sempre reconhecendo sua estreita relação com a versão heideggeriana de historicidade, O’Gorman aposta na distinção entre historiologia, a quem caberia a analítica da existência autêntica, e a historiografia tradicional, para decifrar as características do que seria o “ser historicamente”. Se a existência autêntica, nas suas palavras, “supone el ejercicio autónomo de su historicidad como capacidad de engendrar historia”⁵⁰, caberia à historiologia analisar, no “passado”, essas mesmas capacidades que engendraram história. Como se pode deduzir, a existência humana se caracteriza ontologicamente por “ser historicamente” e tal “existir temporal” é sempre potência, não fechamento em uma dada localização no tempo. Tal compreensão do ser terá consequências decisivas para a reflexão de O’Gorman acerca do ser mexicano.

Por ora, porém, serve mencionar que sua teoria da historicidade ainda é composta por um segundo momento decisivo, que é o reconhecimento de determinadas condições que conformariam o existir autêntico. Nesse caso, a fim de precisar melhor o que entenderia por “possibilidades”, de modo que não pareça que elas estariam disponíveis na sua integralidade, O’Gorman lança mão de um entendimento que prevê a centralidade da herança e da repetição. Herança essa, pois, uma vez que a existência aceite, em todo momento, o estar no mundo “tal como ela foi antes”, também se supõe o reconhecimento de que as possibilidades do existir estão, em boa parte, condicionadas e marcadas por possibilidades anteriormente decididas. O caminho, porém, do reconhecimento de tais condições não se fecharia no sentido de reconhecê-las para saber como se será desse momento para adiante, mas sim, o contrário, isto é, como não se será. Ou seja, as condições de possibilidades aparecem no seu sentido negativo, aquele de reconhecer o que não se pode ser, deixando de alimentar certo bovarismo próprio ao sujeito moderno. Aqui aparecem, de forma mais decisiva, as ressonâncias do “circunstancialismo” de Ortega y Gasset na obra de O’Gorman.

Estar ontologicamente situado nessa dupla dimensão entre a herança e as condições de possibilidade de engendrar história seria uma condição fundamental da existência autêntica, dado que só assim se pode determinar o que lhe é imposto e o que se pode impor. A inautenticidade, ao contrário, apostaria na livre determinação e na capacidade humana de se impor a-historicamente. A dúvida que surge, porém, é se esse reconhecer “onde está”, ou reconhecer sua situação histórica, tão mencionado por O’Gorman, não pressuporia a existência inautêntica do “estar no tempo”, isto é, estar localizado “no tempo” e não tendo ele como condição radical da existência. Ora, é preciso notar que o reconhecer “onde está”, aqui, se trata

⁵⁰ *Ibidem*, p. 212.

do reconhecer a dupla dimensão acima mencionada (herança e possibilidade), não o reconhecer de que se tem uma determinação histórica objetiva, imutável e determinista. Além disso, recorde-se novamente, a existência autêntica não é sinônimo da existência “verdadeira”, mas sim o modo da existência que reconhece a dupla determinação humana entre a liberdade de engendrar história e as situações que a condicionam.

Seria possível objetar que a compreensão de O’Gorman oferece saltos que talvez vão além (ou estão aquém) do que foi proposto por Heidegger. Novamente, como não nos interessa, nesse momento, verificar a fidelidade ou não da leitura de O’Gorman, se trata de reconhecer que, de fato, a presença do circunstancialismo de Ortega y Gasset, na sua obra, cria uma reflexão mais múltipla do que se previa. Como é reconhecido por sua fortuna crítica, na obra de O’Gorman, “la pregunta ontológica está todavía muy próxima a la tradición metafísica occidental que Heidegger cuestiona radicalmente, por comprender el ser en términos de identidad”⁵¹.

Ainda que O’Gorman tente se distanciar da associação entre ser e identidade, é evidente que sua preocupação com o caso mexicano acaba por endereçar, de alguma maneira, parte de suas reflexões sobre o ser. Sua versão, portanto, do que pode ser chamado um “historicismo existencialista”⁵² compartilha dessa dupla referência, de um lado, da teoria da historicidade heideggeriana e, de outro, do “raciovitalismo”, de Ortega y Gasset. Como já foi mencionado aqui, a compreensão orteguiana de “vida” guarda proximidades e distâncias daquela heideggeriana, mas, de forma geral, associa vida e história pela ideia de um passado que perdura e per-atua no presente. Na teoria da historicidade de O’Gorman, Heidegger e Ortega são unificados numa compreensão da história vitalizada como persistência do passado na forma de “ter sido”. Aqui, o caminho da autenticidade se daria pela via de uma *assimilação* do passado sem máscaras ou encobrimentos. Em *História como sistema*, Ortega define sua compreensão da historicidade de maneira muito próxima àquela que podemos ver em O’Gorman. Dizia o filósofo espanhol:

sólo progresa quien no está vinculado a lo que ayer era, preso para siempre en ese ser ya es, sino que puede emigrar de ese ser a otro. Pero no basta con esto [...] el progreso exige que esta nueva forma supere la anterior y, para superarla, la conserve y aproveche. [...] En historia toda superación implica una asimilación⁵³.

⁵¹ GILARDI, Pilar. *Op. cit.*, p. 34.

⁵² *Ibidem*, p. 36.

⁵³ ORTEGA Y GASSET, José. *Historia como sistema apud FLORES, Guillermo Hernández. Op. cit.*, p. 155.

Assimilar sua história e conhecer suas próprias possibilidades a fim de abrir caminho para uma existência autêntica, ainda que essa não suplantasse a inautenticidade, era, para O’Gorman, sobretudo uma forma de tematizar a tortuosa consciência histórica mexicana. Tal consciência, fundada na negação do passado e do presente (negativados) – como momentos não a serem assimilados, mas sim superados –, terminava por ficar relegada a um futuro (positivado) que, naturalmente, nunca chegaria por estar fundado no nada, isto é, na negação de suas próprias possibilidades advindas do passado e do presente. Ao se fundar na possibilidade de criar um futuro *ex nihilo*, a consciência histórica mexicana, e aqui O’Gorman dedicará uma parte especial da sua obra ao debate político nacional do século XIX, colocava sua historicidade como um obstáculo e não como uma condição de possibilidade.

Ao fim e ao cabo, a reaproximação entre história e vida, na teoria da historicidade de O’Gorman, operada a partir de uma leitura particular das filosofias de Heidegger e de Ortega y Gasset, parece abrir caminho para aquilo que seria o segundo e decisivo momento de sua reflexão, isto é, efetuar uma densa análise da historicidade mexicana. Nesse caso, especialmente do processo que marcou a formação nacional no século XIX e nas primeiras décadas do século XX. A compreensão do ser não como essência ou algo objetificado, mas sim como história, entendida como herança e possibilidade, abriria o caminho para a interpretação da historicidade mexicana não como um fato consumado com base num conjunto de categorias estanques, mas sim em algo a ser realizado temporalmente e nunca derradeiramente alcançado:

en una situación concreta, determinada en buena parte por la “herencia” y constituída por “posibilidades reales” de supuestos trascendentalistas, lo auténtico será afrontar a muerte, la de sí mismo, reconocerla en las propias entrañas, sí; pero en cuanto instancia dominante que obligue a que cada quien asuma en todo momento la personal existencia como responsabilidad, no menos pesada, terrible y angustiosa, de ser para un comienzo radical⁵⁴.

É notório como O’Gorman confere um espaço importante a um dos aspectos capitais da historicidade, a projeção para o futuro, no sentido de que a história, amplamente entendida, compreenderia simultaneamente a vigência de passados e a projeção a futuros capazes de afetar qualquer interesse possível no presente. Ao entender a história como um “quehacer” constante, O’Gorman a deixa aberta para o (re)começo e para a construção, mas

⁵⁴ O’GORMAN, Edmundo. *Crisis y porvenir*, p. 330.

sempre, claro, condicionada pelas possibilidades de repetição. Renunciar a uma ideia objetificada, congelada e mitificada de história, sempre estando atento à dinâmica plural da historicidade, seria pressuposto fundamental para se começar a colocar os problemas do conjunto de labirintos que conformavam a historicidade mexicana.

1.5 México: entre a essência e a existência

Que o México fosse o ponto de chegada de suas incursões filosóficas é fato admitido pelo próprio O’Gorman. Por ocasião do lançamento da segunda edição de *La invención de América*, em 1977 – a primeira edição era de 1958 –, O’Gorman projeta a escrita de um breve epílogo ao livro e que se intitularia *México, el trauma de su historia*, e ali reconhece que, entre suas várias preocupações, havia uma que merecia especial atenção: “el acontecer mexicano, objeto primordial de mi preocupación”⁵⁵. As novas configurações do acontecer mexicano a partir do século XIX, em particular o conflito entre liberais e conservadores (sobre o qual nos debruçaremos em outro momento desta tese), exigiam um reexame do *continuum* histórico mexicano à luz do que O’Gorman havia feito sobre o ser americano em *La invención de América*.

Sua opção por observar a história mexicana em uma perspectiva da longa duração, na qual a “Independência” (1821), a “Reforma” (1857) e a “Revolução” (1910) seriam os marcos fundamentais, não estaria isenta de uma teleologia, como se pode depreender da passagem abaixo:

así orientado el estudio, necesariamente tenía que acabar ofreciendo una idea de la historia de México [...] en la unidad fundamental y subyacente de su acontecer como proceso de identidad. Una idea que, *mutatis mutandis*, puede asemejarse a la proporcionada al médico por una exploración radioscópica [...] cierta y necesaria para el aprecio del estado de salud del paciente y de su preservación futura⁵⁶.

⁵⁵ O’GORMAN, Edmundo. **Conciencia de la historia**, p. 65. Como avaliou Álvaro Matute, “O’Gorman no escribe dos veces la misma página sobre un tema. El propósito siempre es igual: desentrañar el ser del México nacional”. MATUTE, Álvaro. La visión de Edmundo O’Gorman del México nacional. In: **La obra de Edmundo O’Gorman**: discursos y conferencias de homenaje en su 70 Aniversario 1976. UNAM.

⁵⁶ O’GORMAN, Edmundo. **Conciencia de la historia**, p. 66.

Como avalia um dos principais críticos da sua obra, o “preservación futura” afirmado por O’Gorman ao final não é gratuito e se aponta, de um lado, para algum nível de teleologia que pressupõe a continuidade de um dado México na extensão temporal, também aponta, por outro, para sua compreensão do ser mexicano não como um legado imóvel ou ossificado, mas sim um “quehacer” ou um “llamativo *telos* de la conversación, de los procesos integradores, los encuentros y los silencios que constituyen el violento diálogo de nuestra historia”⁵⁷.

Não é outro o objetivo de sua obra se não evidenciar a potência criadora do devir histórico e, desse modo, realizar a abertura da história mexicana, até então aprisionada nos seus próprios mitos e temores. Ao tomar a história como potência de criação, e não como aprisionamento, O’Gorman estabelece uma operação que redimensiona a questão do ser. Se, inicialmente, a associação entre ser e história se daria porque seria esta a conferir sua autenticidade, sua legitimidade e sua veracidade histórica, agora, a associação entre ser e história se daria mesmo com base na possibilidade de que ela o reconfigure em algo que não necessariamente seria a continuidade do que foi antes. Essa seria, então, a “misión primordial del conocimiento histórico: la de una vigía que alerta la consciencia de lo que somos en trance permanente de lo que podemos ser”⁵⁸.

O alijamento entre história e vida, na modernidade, pode ser identificado a partir de algumas decorrências: associação de “vida” ao puro presente, momento independente da estrutura temporal e espaço por excelência no qual a existência se daria; concepção da história como um ente objetificado e externo ao próprio homem. Tal movimento criou uma situação bastante curiosa na qual determinados eventos singulares (revoluções e outros acontecimentos disruptivos) trariam em si uma rara capacidade de aglutinar ou justificar a história, ou mesmo de condensá-la em si mesmo, como no caso das histórias nacionais. Ao contrário, portanto, de uma compreensão que reintegra o “acontecer humano al amplio marco de todo lo que es vida, inagotable proceso de aventuras diferenciantes que despliegan sus posibilidades a la sombra de la majestad de la muerte”⁵⁹, o que se via era uma despotencialização da história quase como um fato empírico e objetivado, e não como a própria condição de transformação do homem.

Tal caso era, segundo O’Gorman, o que acontecia com o evento chave da história mexicana no século XX: a Revolução de 1910. É conhecido como a “Revolução” foi se

⁵⁷ BECK, Humberto. *Op. cit.*, p. 15.

⁵⁸ O’GORMAN, Edmundo. **Conciencia de la historia**, p. 149.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 147.

tornando, nas décadas seguintes, um fenômeno historiográfico mexicano, sendo marcada por sucessivas reinterpretações, mas, sobretudo, pelas comemorações que a elevaram a índice da mexicanidade e do desvelamento do seu ser. Menos que um evento componente de uma experiência histórica a ser situada na longa duração da história mexicana, a “Revolução” ganhava o *status* de “ente metafísico que se identifica no ya sólo con los intereses de la patria, sino con la patria misma”⁶⁰.

À história, após a “Revolução”, caberia narrar o *continuum* da “infallibilidad de la dirección del destino nacional”⁶¹, agora associado e ungido pela “Revolução” de modo que não “importen las mudanzas que traigan los siglos por venir”⁶². Capturada, a história permaneceria sem a possibilidade de trazer o seu próprio contraditório, congelada no seu próprio acontecer e produzindo uma quantidade importante de figuras emblemáticas e imagens que condensariam uma ideia de México a ser fervorosamente mantida por trazer em si alguma substância unificadora.

Como cimento da nacionalidade, a “Revolução” seguiu sendo difundida pela elite cultural que a sucedeu a partir de um “evangelho da esperança” que, segundo O’Gorman, tinha, em José Vasconcelos e em suas formulações sobre a “raza cósmica”, seu ponto fulcral, e que seria dotada “de esa misma mágica substancia ontológica”⁶³. Como a noção de ontologia de O’Gorman se distanciava de qualquer associação a algo substancial ou essencial, e se aproximava, sim, de uma dimensão existencial, não poderia ser outra a sua perspectiva sobre a subsistência inalterável da “noción mitológica de que el pueblo mexicano poseía un modo de ser histórico, su propio y ‘verdadero’, de superior jerarquía moral y al que se le debía una fidelidad diamantina”⁶⁴.

Caso revelador da “Revolução” como entidade que carregaria, no tempo, a alma nacional mexicana, foi o convite do presidente da República, Adolfo López Mateos, em 1960, por ocasião da comemoração dos 50 anos do movimento que se desenrolou entre 1910 e 1917, para a redação de um livro comemorativo. Patrocinado por atos oficiais comemorativos, o livro reuniria 62 autores em capítulos publicados em quatro volumes, entre 1960 e 1962, sob o título *México: 50 años de la revolución*. Convidado, O’Gorman contribuiu com uma avaliação das

⁶⁰ *Ibidem*, p. 137.

⁶¹ *Idem*.

⁶² *Idem*.

⁶³ *Ibidem*, p. 138.

⁶⁴ *Idem*.

relações entre a “Revolução” e a historiografia nas décadas seguintes, tocando nos pontos nevrálgicos que, menos que celebrados, foram duramente colocados à prova.

A operação histórica efetuada pelo indigenismo⁶⁵, e que ganha particular força nas primeiras décadas do século XX, se tornou um alvo privilegiado. A transformação do México moderno numa continuidade, ainda que tortuosa, do período pré-hispânico parecia, para O’Gorman, uma operação desprovida de qualquer sentido e orientação histórica. Avesso a qualquer forma de aprisionamento do ser, O’Gorman assim rebatia a tese indigenista:

la consideración de ese antiguo pasado indígena, no sólo ya como digno y valioso, sino como algo propio de la historia mexicana moderna; como un devenir, pues, consubstancialmente vinculado al devenir nacional. [...] ¿Puede, pues, concluirse que el pueblo que fue conquistado en 1521, como pretende la vieja tesis indigenista? En modo alguno⁶⁶.

O fato é que, após a Revolução, o que se esperava exibir como “história do México”⁶⁷, por meio de museus e exposições públicas, reforça a aguda observação de O’Gorman acerca de uma narrativa oficial da história mexicana que elencava um seletivo rol de eventos do México moderno como aqueles índices fundamentais da composição da nacionalidade. De tal modo, a Independência (1821), a luta contra a invasão e a disputa por territórios com os estadunidenses (1846-1848), a reforma liberal (1857), a resistência à intervenção francesa (1862-1867) e a “Revolução” (1910) iriam compor a fórmula que, já em 1889, havia sido simbolizada na fórmula e no título *México através de los siglos*, coleção de textos organizada por Vicente Riva Palacio, que difundia a compreensão de que tais eventos simbolizariam a luta de todo um povo que, na essência, pouco se alteraria com os eventos que ainda estariam por vir. O ser aqui era algo já definido e cristalizado ao longo dessa densa e cumulativa cadeia temporal:

⁶⁵ Para uma análise do discurso indigenista no México pós-revolucionário, ver GIL, A. C. A. As culturas indígenas e a nação: negação ou valorização? A imagem do indígena construída pelo indigenismo mexicano pós-revolucionário na primeira metade do século XX. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 18, n. 34, p. 339-359, dez. 2011.

⁶⁶ O’GORMAN, Edmundo. *Conciencia de la historia*, p. 225.

⁶⁷ Segundo Mario Rufer, “en México, los discursos públicos que formularon el complejo exhibitorio tuvieron que lidiar desde finales de la Revolución con un imaginario problemático de doble temporalidad: por un lado la singularidad de la aparición (política) de la nación (mestiza) era el núcleo de lo que esperaba exhibirse como historia (en términos del desarrollo político de la nación que termina a partir de 1944 en el Museo de Historia de Chapultepec)”. Cf. RUFER, Mario. La exhibición del otro. Tradición, memoria y colonialidad en museos de México. *Antíteses*, v. 7, n. 14, p. 94-120, jul./dez. 2014, p. 101.

la guerra contra los norteamericanos, la lucha de la Reforma o la Intervención francesa, sucesos que, sin duda, lo afectan de muchos modos, pero nunca en la entraña de su ser que permanece para siempre el mismo encerrado en la fortaleza inexpugnable de su definición. Equivale a concebirlo como una persona cuya biografía no alcanza nunca a alterar en lo más mínimo la identidad que se le atribuye al nacer. En suma, para decirlo más técnicamente, las tres tesis que vamos considerando son tesis esencialistas. Pero ahora preguntemos ¿resulta, acaso, auténtico concebir de esa manera el ser de un pueblo? ¿Es cierto que la historia de un pueblo o la biografía de una persona no afectan lo que *es* ese pueblo o esa persona? ¿No será más bien que cuanto yo decido y hago no es meramente un incidente que “me pasa”, sino la realización de una posibilidad que me constituye?⁶⁸

O movimento efetuado por O’Gorman de partir da questão do ser, que mobilizava boa parte da filosofia europeia nas décadas de 1940 e 1950, e, em seguida, se virar para o seu próprio país, dirigindo a ele questões que, em alguma medida, conjugavam conhecimento histórico e a pergunta pelo ser, poderia nos levar pelo caminho no qual O’Gorman buscaria, nessa mesma história, as justificativas e a legitimidade para a cristalização do ser mexicano. Dizer que o ser mexicano é histórico poderia, de um lado, nos fazer crer que haveria um traço decisivo desse ser que foi se constituindo historicamente até chegar num estado de maturidade na época presente e que assim persistiria. A própria compreensão de história de O’Gorman inviabilizava, porém, tal salto interpretativo. Se o ser é histórico e o histórico é temporal e não essencial, então a busca por esse ente cristalizado e inabalável pelo transcurso temporal era uma atividade estéril:

esa necia invocación a un supuesto “nuestro propio y verdadero modo de ser”; ese siempre listo apresto a la defensa de unos proclamados “eternos e inalienables valores de nuestra cultura”, que de ser eso no se ve por qué necesitan defenderse, y, en suma ese constante recurrir en todo y para todo al pronombre personal posesivo nos ha ido reduciendo a la condición de una de esas islas beatas imaginadas por la geografía de la Edad Media para sustraerle una provincia – por mínima que fuera – al imperio universal del cambio y de su amenaza. El ser nacional se actualiza en lo que de entitativo concede el acontecer. No, pues, una especie de tesoro ontológico celosamente custodiado por aquel caballero del gabán metafísico que nos salió al paso en páginas anteriores, sino un hacer, un bregar, pero no en el encierro de una historia empeñada en salvarse de sí misma, sino en el riesgoso campo de batalla del acontecer universal⁶⁹.

⁶⁸ O’GORMAN, Edmundo. **Conciencia de la historia**, p. 229.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 149.

Ao fim e ao cabo, seria legítima a manutenção da pergunta pelo ser, segundo O’Gorman. Mantê-la significaria, porém, tomá-la nos termos da filosofia da existência que interpretaria o ser fundamentalmente como existência, e não essência, e como algo temporal e lançado entre as duas dimensões fundamentais do nascimento e da morte. Manter tal pergunta, porém, apostando na possibilidade de se localizar o homem ou o ser que estariam “na” história, localizáveis, objetificados e externalizados à história mesma, seria seguir deixando de lado a compreensão do ser como algo temporal, isto é, tendo a historicidade como característica existencial e constitutiva que poderia trazer em si mesma não apenas a sua afirmação, mas também sua própria negação.

Era um fato consumado, para O’Gorman, portanto, que a ciência historiográfica, ao operar na dimensão da inautenticidade, não seria capaz de des-cobrir o movimento próprio do ser, isto é, mutável, afetado pelo transcurso temporal e carregado das dimensões da historicidade que envolveriam simultaneamente passado, presente e futuro. Se o desejo de se des-cobrir o ser mexicano permanecesse, porém, o primeiro passo seria, de tal modo, abandonar o caminho que indicava um conjunto de eventos ou imagens nacionais que eram vendidas de maneira objetificada como a alma da nacionalidade através dos séculos. O caminho para o descobrimento do ser mexicano poderia talvez ser trilhado a partir de um trajeto semelhante àquele feito por O’Gorman, no caso da pergunta pelo ser americano em *La invención de América*. Passaria, primeiramente, por analisar discurso por discurso que foi ajudando na criação da moldura da nacionalidade, mas passaria, sobretudo, por jamais fechá-lo como um determinado legado histórico a ser mantido e cultuado. Se é certo que o ser mantém relações decisivas com determinadas condições históricas, é certo também que não se pode eliminar de sua constituição interna o elemento da projeção futura e do devir, sempre capaz de tensionar suas determinações fundamentais. Foi isso que O’Gorman observou no caso do ser americano, mas este é um tema ao qual voltaremos mais adiante, nesta tese, quando o observaremos em diálogo com a *antropofagia* de Oswald de Andrade. Por ora, nos demoraremos um pouco mais em alguns autores que se arriscaram a colocar a pergunta pelo ser nacional mexicano em proximidade com uma interpretação filosófica da história.

1.6 A irremediável accidentalidade do ser

La definición sustancialista del hombre, por más elásticamente que se la desfigure, excluye muchos

*modos humanos de ser. Dentro de esa definición no caemos, pero al hacernos otra no queremos incurrir en el error de encerrar, sino de abrir un común denominador más comprensivo*⁷⁰.
(Emilio Uranga)

O movimento feito por seus interlocutores mexicanos, de ir da questão do ser à questão nacional, ou mesmo o contrário, preocupava José Gaos. Se, na obra de O’Gorman, tal movimento acontece de maneira relativamente camuflada – ou por uma via oblíqua, haja vista a diversidade dos seus interesses –, na obra do filósofo Emilio Uranga, a filosofia do ser nacional é um ponto de chegada mais do que evidente e presente em seus livros e ensaios, entre 1949 e 1952.

Conforme relata o próprio Uranga, em suas conferências ministradas na *Facultad de Filosofía y Letras*, José Gaos começava “confesando que la condena del esencialismo le parecía necesaria pues percibía, o creía percibir, que este acechaba peligrosamente a la filosofía mexicana actual”⁷¹. Na condição de interlocutor e não de discípulo que meramente reproduzia as ideias de Gaos, Uranga se dedica a acusar a desinformação do filósofo espanhol sobre aquilo que seria a proposta fundamental do *Hiperión*⁷², isto é, voltar à realidade radical e genuína do ser – e do ser nacional mexicano – como faria a fenomenologia:

en cuanto a sus ataques al esencialismo creemos ha pecado de injusticia. Primero porque nadie, sino sus discípulos de última hora, han concentrado su atención en el esencialismo, y no el “Hiperión”, y segundo porque, contra sus propias expresiones, ha reducido a la fenomenología a método esencialista cuando que sabe que es algo más que un análisis esencialmente. Volver a lo originario, tocar la realidad radical de un ser, abreviar infatigablemente en la

⁷⁰ URANGA, Emilio. **Análisis del ser mexicano**. Guanajuato: Editorial Gobierno del Estado de Guanajuato, 1990, p. 74.

⁷¹ URANGA, Emilio. **Análisis del ser mexicano**. México: Bonilla Artigas Editores, 2013, p. 237.

⁷² Na definição de Beorlegui, “el *Hiperión* fue un grupo de jóvenes filósofos que se juntaron por el común interés por la reflexión filosófica y la también preocupación por el problema de la filosofía mexicana e iberoamericana. Los fundadores del *Hiperión* fueron Ricardo Guerra, Joaquín Macgregor, Jorge Portilla, Salvador Reyes Narváez, Emilio Uranga, Fausto Vega, Luis Villoro y Leopoldo Zea. Los objetivos del grupo no se ceñían a ser un grupo interno de reflexión, sino que aspiraban a influir en el entorno cultural mexicano. Su primer acto de presentación pública consistió en un conjunto de conferencias sobre el existencialismo francés impartidas en la primavera de 1948, en el Instituto Francés de América Latina. En otoño de ese mismo año, organizaron también otra serie de conferencias en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de México, con el título general de *Problemas de la Filosofía contemporánea*. Si en las dos primeras series de conferencias el tema predominante fue el existencialismo francés, en la tercera serie, celebrada en el otoño de 1949, el tema central fue *¿Qué es el mexicano?*, pronunciadas en la misma Facultad de Filosofía y Letras. Igualmente, en las conferencias pronunciadas en 1951 también el tema central fue sobre tema americanista, *El mexicano y su cultura*. Y en 1952, el título general fue *El mexicano y sus posibilidades*. BEORLEGUI, Carlos. *Op. cit.*, p. 606.

fuelle de lo genuino es la verdadera intención de la fenomenología, a cuyo servicio lo pone todo, incluyendo la pesquisa de esencias⁷³.

O “essencialismo” parecia o pecado original para uma geração que tinha como objetivo conjugar a filosofia existencial com um olhar original para seu próprio país, que padecia de uma dificuldade existencial para auto-observar a sua paradoxal e problemática entrada na modernidade. Cair no “essencialismo”, além disso, seria postular uma ideia de história absolutamente incompatível com a proposta fenomenológica de voltar às coisas mesmas e a uma dimensão originária da existência.

Gaos insistia, porém, em desaprovair o intento do *Hiperión* de construir uma ontologia “situada” ou “localizada” que dissesse respeito ao ser mexicano e agregava que “lo más que cabría hablar sería de una óptica del mexicano”⁷⁴. Tal postura, naturalmente, faria prevalecer a existência de um “ser em geral” e, assim, serviria, à ontologia, o estudo não de um tipo particularizado de homem, o mexicano, o chinês, o negro, mas sim o “homem em geral”. Uranga contestava em face das pretensões iluministas e unificadoras de tal ontologia, que se furtava a reconhecer que não existiria “homem em geral”, mas sempre o homem em íntima relação com as suas circunstâncias históricas. O que Uranga via como problemático aqui era negar que a pergunta pelo ser sempre se faria desde o homem e o homem jamais seria o “homem em geral”, já que “en tal sentido el ser y el hombre están inextricablemente ligados. El enlace del ser al hombre no se hace como enlace con el hombre en general, sino con modalidades concretas de hombre, una de las cuales el mexicano”⁷⁵.

Era esse, portanto, o dilema que se colocava para Uranga e os de sua geração: como coadunar a crítica ao essencialismo com uma atenção particularizada ao seu país e suas condições históricas? Como em O’Gorman, as saídas encontradas por Uranga não estão isentas de alguma teleologia e de uma pretensão de falar “do” e “pelo” mexicano que, aos olhos da ciência social contemporânea, não se sustentam de forma alguma. Fica o convite, novamente, para nos atentarmos à sua conceitualização da história e qual o tipo de operação efetuada para, ao invés de encerrá-la em suas próprias determinações, deixá-la aberta de modo que o devir histórico permaneça como força ativa de transformação.

⁷³ URANGA, Emilio. *Análisis del ser mexicano*, 2013, p. 239

⁷⁴ URANGA, Emilio. *Análisis del ser mexicano*, 1990, p. 103.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 107.

Para muitos dessa geração, em especial para Emilio Uranga e Octavio Paz, que o reconhecem explicitamente, o ponto de partida para um estudo acerca do ser mexicano era o livro seminal de Samuel Ramos, *El perfil del hombre y de la cultura em México*, publicado em 1934. Ali, Ramos partia de teorias psicológicas do alemão Alfred Adler para o que seria um estudo “sério” e “profundo” da cultura mexicana, e não com enfoques românticos e utopistas, como seriam os de José Vasconcelos. Afirmava ser o mexicano alguém atravessado por um complexo de inferioridade que o impedia de aceitar sua própria realidade, criando, assim, subterfúgios como o mimetismo diante da cultura europeia e o machismo como característica nacional. Tal complexo só poderia ser devidamente tratado ao enfrentar os traumas de sua história e ao ser ajudado a aceitar sua “verdadeira realidade”.

Ainda que reconheça que Ramos não afirmava nenhuma inferioridade intrínseca ao mexicano, mas que assim se sentia ante aos julgamentos vindos do exterior, é certo também que Uranga via, na ontologia, uma forma de superar análises “psicologizantes” do ser mexicano, como era a de Ramos. Superar a psicologia coletiva seria uma tarefa fundamental da, assim chamada por Uranga, “ontologia histórica”. Por intermédio dela, seria possível analisar a cultura e a história mexicana em outros termos que não necessariamente aqueles de “inferior” ou “superior”, que marcariam o confronto com a trajetória histórica europeia ou estadunidense.

A escolha de Uranga é, portanto, aquela de, por meio da ontologia, observar o ser como formado por uma incompletude ontológica e que, para tanto, mereceria ser tratado em termos de “insuficiência” e “acidente”. Se a comparação com o espelho europeu sempre deixava como retrato um mexicano “atrasado” e “inferior”, dado que os termos de comparação eram sempre aqueles europeus, Uranga, munido de sua ontologia, observava que o ser não poderia ser tratado em termos essenciais e pré-figurados. A comparação entre o desenvolvimento histórico de outras nações e do México era injusta, se fazendo necessário, portanto, tratar tal tema sob outros termos:

que el ser del hombre sea, ontológicamente, accidental, es la afirmación más importante que hemos hecho en nuestro ensayo. *La insuficiencia del mexicano es la insuficiencia de su ser como accidente y sólo esto.* [...] Cuando decimos que el ser del mexicano es accidental, pretendemos tomar tal aserto con entero rigor, lo que significa que pretendemos poner en claro los problemas entrañados en la caracterización del *ser como accidente*⁷⁶.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 57.

Ainda que uma primeira leitura possa sugerir que a troca de “inferioridade” por “insuficiência” mantenha a questão em termos “essencializados”, haja vista o pressuposto de que algo deveria ser preenchido até que sua maturidade ou “suficiência” chegassem, Uranga é enfático ao precisar que não se trataria de insuficiência como sinônimo de debilidade ou impotência. Trataria, antes, da abertura do ser para uma dimensão que pressuporia a insuficiência como dimensão existencial e perene, e em que nenhum momento iria prever o alcance de um dado estado ideal prefigurado. Com isso, conclui: “todo otro sentido que se quiera dar a la palabra insuficiencia cae fuera de nuestra ontologia”⁷⁷.

A inversão operada sob tal lógica tinha, por certo, dois alvos: a tradição filosófica que não trataria a questão do ser sob um olhar existencial e a consciência temporal moderna. Em relação à primeira, se buscava colocar abaixo o edifício substancializado e essencializado que previa que o ser necessariamente cumpriria o seu devir ao ser conhecido e afixado na sua integralidade. O ser teria uma essência a ser cumprida ou alcançada. No caso da segunda, a pressuposição temporal moderna que previa um escalonamento de povos com base no seu progresso moral ou material, estabelecendo, assim, classificações que iriam dos mais inferiores aos mais superiores, sofreria um duro golpe quando confrontada com uma visão da história e do tempo como abertos e em que passado, presente e futuro não seriam cindidos e isolados.

A “ontologia histórica” de Uranga operava a partir do desmonte da percepção de que a ontologia deveria necessariamente falar de modo genérico do ser. Não nos enganemos, porém, imaginando que bastaria à ontologia histórica apenas reconhecer particularidades ou circunstâncias históricas. O “ser histórico” é histórico, sobretudo, e novamente, não porque está “na” história, mas sim porque esta o compõe de maneira tão radical que impossibilita sua identificação em apenas uma “etapa” da existência, como aquela de “passado”, e permite, sim, sua identificação no todo que envolve passado, presente e futuro.

Una ontología que se comprenda a sí misma no puede ser sino histórica. El esclarecimiento de sus grandes temas está necesitado de la inquisición histórica, pero ello *no significa* que la relativicemos de mala manera, o sea, *que nos hagamos a la falaz idea de que las estructuras puestas de relieve sólo son válidas en un momento histórico*⁷⁸.

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ *Ibidem*, p. 115. Itálico do autor.

Se a filosofia do ser nacional poderia, de início, pressupor uma certa ideia de “humano” e de “mundo” para, em seguida, observar as particularidades do seu ente nacional para, assim, descrevê-las na medida em que elas se aproximariam ou se distanciaram de tal ideia, o movimento operado por Uranga exige justamente o inverso. Ou seja, se partiria de uma concreta análise de um caso como aquele mexicano, observando sua história marcada por um conjunto de circunstâncias que tinham no acidente um fator importante e não por um essencialismo que previamente traçava as possibilidades do devir. Com tal operação, Uranga evidenciava a força decisiva concedida à sua ampla compreensão da história ao prever que ela não estava ali para atuar na criação de entes singularizados ou essencializados, como seria uma imutável ideia de mexicano, mas sim como um índice complexo que poderia auxiliar na compreensão da própria insuficiência do ser:

no se trata de construir lo mexicano, lo que nos peculiariza, como humano, sino a la inversa, de construir lo humano como mexicano. Lo mexicano es el punto de referencia de lo humano, se calibra como humano lo que se asemeja a lo mexicano y se despoja de esa característica a lo desemejante y ajeno al ser del mexicano. [...] Si el hombre es constitucionalmente accidental, entonces resulta comprensible por qué el mexicano ha de ser descrito como auténticamente humano cuando vive en proximidad estrechísima con el accidente. [...] Todo alejamiento del ser como accidente implica cierto intento de sustancialización y toda vecindad con el ser como accidente cierto intento de accidentalizarse⁷⁹.

Ao fim e ao cabo, Uranga realiza uma sugestiva junção entre a interpretação heideggeriana do *Dasein* e o *nada* sartreano⁸⁰ de modo a desprover o ser do que se ater e o deixar sob o signo da insegurança e da imprevisão estendido entre o nascimento e a morte. Assim, a “suficiência” do mexicano, menos que uma substancialidade, teria brotado com base na própria insuficiência ontológica do ser do homem, dado que “el ser del hombre es precedero, mortal, está avocado a la muerte, al acabamiento. Ese ser se asume como ‘obligación’, ‘deber’, ‘imperativo’ ontológicos de morir o acabar. Lo mismo sucede con el *ser para accidente*”⁸¹.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 62.

⁸⁰ É certo também que o pós-guerra não deixa imune a recepção da filosofia heideggeriana e leva Uranga a tecer duras críticas ao modo como O’Gorman lê o filósofo alemão, concluindo que Sartre, sim, estaria muito mais *aujour’d’hui* em relação aos problemas concretos da filosofia então contemporânea. URANGA, Emilio. **Análisis del ser mexicano**, 2013, p. 180.

⁸¹ URANGA, Emilio. **Análisis del ser mexicano**, 1990, p. 59.

É possível que localizemos certo vocabulário que permita pontuar, de maneira mais conclusiva, o caminho feito por Uranga até chegar ao que poderíamos chamar de liberação da história e, por conseqüente, do “ser mexicano”. Assim, chegaríamos à formulação de que o acidente é fragilidade: oscilação entre o ser e o nada; que o acidente, no seu “encaixe” com o ser, não está salvaguardado por um direito inalienável e que, sim, seria sempre revogável, estando ameaçado constantemente pelo desalojamento; e, mais decisivamente, que o que define o acidente pela sua palavra mesma seria a ideia do advir e de azar, o que, de repente, aparece, o inesperado⁸². É certo, no entanto, que não se trata aqui de eliminar a causalidade histórica como força de explicação no presente, mas que essa causalidade mesma e por si só não explicaria toda mudança na história e que poderia até mesmo engessá-la ao ficar num aspecto puramente descritivo e que poderia perder as próprias condições de possibilidade da mudança.

Identificada a origem filosófica do movimento operado por Uranga, sua “virada” em direção à conjuntura mexicana deixa claro, desde o início, quais seriam seus alvos: todas aquelas formulações que não se atentariam à acidentalidade do fenômeno mexicano e, portanto, que se aferravam a definições demasiado enrijecidas, como o “complexo de inferioridade”, o “ressentimento”, a “hipocrisia”, o “cinismo”, a “zozobra” [insegurança] etc. Frutos da “acidentalização de sua originária acidentalidade”, tais comportamentos e condutas não poderiam ser afixados como aspectos constitutivos do ser mexicano, uma vez que este estaria sempre passível de alteração pela força criativa do devir histórico. É de tal modo que uma interessante observação da história mexicana observaria que fenômenos, como a Reforma liberal de 1857, e sua postulação de um mexicano voltado ao “europeísmo”, ou a Revolução de 1910, e sua formulação do devir indígena mexicano, falharam decididamente em seus propósitos de assegurar uma definição do ser nacional⁸³.

O que chama atenção, conclusivamente, é o necessário duplo olhar que deve ser dirigido às formulações de Uranga que, se, por um lado, mantém a mesma pergunta que guiou outras formulações anteriores ou mesmo posteriores aos seus escritos – a pergunta pelo ser nacional mexicano –, por outro, parece que o autor a toma como certo procedimento retórico de iniciar sua inquirição, mas que, ao fim, encaminha a questão para o lado oposto ou, ao menos, para o lado que não se vale da história para afixá-lo e, sim, potencializar seus possíveis desdobramentos, abrindo margem para uma leitura decididamente mais provocativa de suas reflexões. Em suas palavras:

⁸² *Ibidem*, p. 69-70.

⁸³ *Ibidem*, p. 72.

cuando se habla de buscar el ser mexicano, en verdad se quiere con ello conquistar un sistema de vasos comunicantes, una confluencia o nudo ontológico, una avenida que nos ponga en segura relación con grandes corrientes de lo humano y no construir una represa dentro de la cual secuestrar una minúscula porción de humanidad peculiarizada para nuestro uso exclusivo, agresivamente purificada y defendida la intromisión de algún elemento extraño⁸⁴.

1.7 Tornar o mexicano responsável por seu mundo e por sua história

Há três eixos fundamentais que podem ser localizados na reflexão de Emilio Uranga sobre a história e a historicidade a partir da obra *Análisis del ser mexicano* (1952). Primeiro que, como em O’Gorman e como veremos em Octavio Paz, o ser é enfrentado não como algo intrinsecamente constituído por uma essência, mas sim por historicidade. Segundo que, entendido em termos de existência e não de essência, o ser deve ser compreendido na sua extensão temporal e não como algo fático apenas, por exemplo, no presente. Por fim, em terceiro lugar, que tomar a história como ocasião e como algo necessariamente contingencial e mutável trazia consigo uma importante abertura para compreender o lugar do México na modernidade e no enfrentamento do conjunto de imagens e definições que vinham tentando decifrar o seu ser histórico em termos de “essências”.

Humanista, como boa parte da sua geração, Uranga via na história a possibilidade não de utilizá-la para reafirmar uma certa ideia de humanidade já previamente definida e que apenas permitiria singularidades que não alterassem estruturalmente tal ideia, mas sim um fenômeno capaz de apresentar um panorama complexo e plural de uma variedade humana que não poderia ser tratada em termos genéricos. Cabia à história, assim, também um duplo papel: se, por um lado, ela traria uma dimensão que a ligaria ao todo, afinal ninguém escaparia ao fato de estar lançado na extensão temporal e, por isso, irremediavelmente aberto, por outro, a história manteria o papel de trazer à tona a diferença, dado que toda trajetória seria singular (mas não singular em termos essenciais e imutáveis), “acidentalizada” e sempre afetada por determinadas circunstâncias.

A relação entre ser e história ficava, assim, marcada pela potencialização e não pelo estancamento, de modo que ela, a história, não seria o determinante necessário do ser (afixando-

⁸⁴*Ibidem*, p. 74.

o), mas sim o lançando na temporalidade e na indeterminação. Ainda que Uranga não lance mão, ao menos não tão extensamente como O’Gorman, do conceito de “vida” para simbolizar seu entendimento da história, é patente que a tradicional associação entre “vida” e “presente” também não se sustentaria sob suas reflexões. Tal associação seguiria cindindo o ser e a história em apenas uma de suas dimensões, o presente, e não na extensão que os configura. Valendo-se de Heidegger, Uranga reivindica que

el Ser significa persistencia en el presente; el ente propiamente tal es comprendido por ende con respecto al presente, es decir, es concebido como presencia [...]. Pero si el Ser es interpretado como lo presente, traicionando así, o aludiendo así, al tiempo como horizonte de tal sentido del ser, la ontología incurre en un *circulus in probando* insuperable⁸⁵.

Se o fechamento do ser como “presente” não faria jus à sua dimensão temporal e ao seu potencial disruptivo, cambiável e transformador, aprisionando-o, tampouco a localização do “ser histórico” como algo que remeteria necessariamente ao passado daria conta da exigência. Tal procedimento, afirma Uranga, seria muito característico da ciência histórica que concebia sua tarefa como um “hacer hablar las cosas pasadas sin um *a priori* orientador. [...] Pero el pasado sólo es histórico cuando deja de ser simplemente pasado y se anima con el sopro de lo humano”⁸⁶. É na fusão dos horizontes do passado e do presente que a existência do ser temporal poderia ser observada, abrindo espaço para a tão almejada ontologia histórica de Uranga lançar um olhar especial e desvelar essa complexa estrutura temporal.

Se certa narrativa da formação nacional mexicana operada pela ciência histórica tinha como tendência a substancialização dos momentos-chave dessa formação, a saber, a Conquista, a Independência e a Revolução, tornando esses momentos espécie de cápsulas temporais que testemunhariam a essência do ser mexicano, a ontologia histórica de Uranga iria requerer da história “la repetición de la insuficiencia en aquellos períodos de la historia en que más particularmente se acusa o se sepulta”⁸⁷. Tais momentos, mais do que pontos de chegada que, ao fim e ao cabo, convergiriam na definição do mexicano, seriam momentos de “insuficiência” na qual o mexicano ainda não havia completado ou esgotado todas as formas do seu ser.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 110.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 52.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 116.

Há que se compreender, em termos contextuais, a formulação de Uranga já que tal movimento de passar do sentimento de inferioridade para aquele da insuficiência, mas nunca como debilidade, é a saída encontrada para não recair em certo nacionalismo exclusivista que passava a pressupor certa superioridade mexicana (ao definir e represar essências inigualáveis em nenhum outro lugar do planeta) diante da inferioridade. Assim, Uranga observa que o mais viável seria uma inversão dos termos que recolocasse a questão da história e do ser em termos de abertura e possibilidade de modo a tomar tal “complexo” como uma ocasião para revelar o caráter de não fechamento do devir histórico. Tomar a “inferioridade”

como ocasión es extirpar el sentimiento de impotencia con que se la avizora en el complejo de inferioridad. Asumir una inferioridad y, por ende, la consecuente conquista de la “suficiencia”. Si reconocemos un valor como superior, la única conducta adecuada es afectarse de insuficiencia ante ese valor, y no de una supuesta o engañosa, y hasta desdeñosa “superioridad”. Con ello se transita de la dualidad de inferioridad-superioridad a la de insuficiencia-suficiencia⁸⁸.

Como mencionado na introdução a este capítulo, a “cultura mexicana” e a história, ou melhor, uma determinada ideia delas, foram fartamente utilizadas para justificar os percalços da entrada mexicana na modernidade e, com isso, justificar um conjunto de comportamentos que assinalariam uma especificidade do ser nacional mexicano. A filosofia do ser nacional, grande projeto do *Hiperión*, nasce, portanto, tendo esse horizonte de diálogo entre modernidade e cultura mexicana e é dentro dele que o grupo estabeleceu os seus termos na discussão. Termos estes que merecem ser historiados como respostas a determinadas questões. O grande salto do grupo, porém, e também de Uranga, foi ter observado as consequências filosóficas de tal essencialização do ser e da história.

Se várias dessas “caracterizações” do mexicano pressupunham que a cultura e a história do país condenariam irremediavelmente o país ao atraso, Uranga prefere não as assumir plenamente e antes mesmo de oferecer possíveis soluções políticas, econômicas ou científicas ao descompasso da modernidade mexicana, identifica que o problema teria uma raiz filosófica. Sob tal ponto de vista, tais caracterizações padeciam do equívoco de tentar apreender o ser em termos essenciais e não, sobretudo, como possibilidade e como abertura permanente ao devir

⁸⁸ *Ibidem*, p. 95.

histórico como força criativa. Para relembrar a passagem que abre esta tese, Uranga observa que era preciso, antes de qualquer coisa, mudar o tempo:

las reflexiones del mexicano sobre su condición humana son cómplices o impuras cuando terminan justificando su situación sin hacerlo responsable de su mundo y de su historia. Se trata de una reflexión exculpante o que nos descarga de toda responsabilidad⁸⁹.

Se, na superfície, a escolha de Uranga por oferecer o “acidente” e a “insuficiência” como termos possíveis de uma “análise do ser mexicano” nos leva a crer que viria ser apenas mais uma entre as muitas tentativas de caracterização do mexicano que emergiram em larga escala na primeira metade do século XX, a radicalização da sua proposta no que tange ao entendimento da história e da historicidade traz à tona um outro exercício que pressupunha fazer o movimento constante de ir da filosofia ao México e do México à filosofia. Interpretar filosoficamente a cultura mexicana, mas também, enquanto se interpreta essa cultura, fazer filosofia. Pressupunha, como exemplo, tomar o que, certa vez, afirmou Hegel:

América, decía Hegel, es un accidente de Europa. *Esta proposición hay que tomarla al pie de la letra*. Ser accidental no ha de entrañar, para nosotros, un valor inferior frente a la sustancialidad de Europa, sino justamente subrayar con ello que lo auténtico genuinamente humano no es nada consistente y persistente, sino algo frágil y quebradizo⁹⁰.

1.8 A forma do labirinto

Dentro de toda linhagem ensaística latino-americana, talvez poucas obras tenham ficado tão associadas à aura de “explicação” de um país no mesmo grau que *El laberinto de la soledad* (1950), de Octavio Paz. Sendo até mesmo localizada como ponto de chegada de uma larga tradição ensaística na América Latina, iniciada em 1845, pelo *Facundo o civilización y barbárie*, de Sarmiento⁹¹, a obra dificilmente é lida em outra chave que não a da afirmação de uma identidade mexicana que poderia ser reconhecida a partir das várias figuras que emergem

⁸⁹ *Ibidem*, p. 104.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 111.

⁹¹ O argumento é de Christopher Domínguez Michael. Cf. MICHAEL, Christopher Domínguez. *Op. cit.*

no seu decorrer: o desprendimento do “Pachuco”, a violação original da figura materna que deságua nas várias facetas da “Chingada”, a ligação irônica e ultra ritualizada com a morte etc.

Segundo Jorge Aguilar Mora, quando se pretende “explicar” a cultura mexicana, “nada más fácil que acudir a sus primeros capítulos [justamente os que tratam dos “mitos” do “Pachuco”, da “Malinche”, das “máscaras mexicanas” e do “dia dos mortos”] para resolverle al turista o al simpatizante de la cultura mexicana o al europeo solipsista y chauvinista”⁹². A obra se colocaria, assim, como um conjunto de “imágenes pedagógicas, de sobremesa”⁹³ incapaz de se atentar aos conflitos e às situações dialético-históricas da cultura mexicana. O crítico, ainda que reconheça que, poucas vezes, *El laberinto de la soledad* fora lido distante de posições ou bem admiradoras e laudatórias ou bem mais intransidentes, termina por concluir que Octavio Paz “no se resuelve el problema del mexicano en ninguno de los términos propuestos a largo de todo el libro”⁹⁴.

A conclusão de Aguilar Mora, correta pela metade, se tomada ao “pé da letra”, pode abrir uma importante brecha para *El laberinto de la soledad* ser lido dentro da hipótese central que articulamos neste capítulo. O lapso de Aguilar Mora sobre a “falha” do projeto de *El laberinto de la soledad* pode ser revelador e já fora adiantado por Paz antes mesmo do livro ser publicado. Em carta a Alfonso Reyes, datada de 25 de novembro de 1949, o poeta, crítico e ensaísta, afirma:

el tema de México – así, impuesto, por decreto de cualquier imbécil convertido en oráculo de la “circunstancia” y el “compromiso” – empieza a cargarme. [...] Una inteligencia enamorada de sus particularismos [...] empieza a no ser inteligente. O para decirlo más claramente: temo que para algunos ser mexicano consiste en algo tan exclusivo que nos niega la posibilidad de ser hombres, a secas⁹⁵.

Como não é nosso interesse, aqui, fazer mais uma leitura do conteúdo de *El laberinto de la soledad*, já fartamente realizadas – por vezes, de maneiras mais felizes⁹⁶, por

⁹² AGUILAR MORA, Jorge. **La divina pareja**. Historia y mito. Valoración e interpretación de la obra ensayística de Octavio Paz. México: Era, 1978, p. 25.

⁹³ *Idem*.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 51.

⁹⁵ *Apud* STANTON, Anthony. **Correspondencia**: Alfonso Reyes / Octavio Paz (1939-1959). México: FCE, 1998, p. 117.

⁹⁶ Cf. SANTÍ, Enrico Mario. Diez claves para *El laberinto de la soledad*. In: SANTÍ, Enrico Mario (Comp.). **Luz espejante**. Octavio Paz ante la crítica. México: Era, 2009; e, para uma leitura acerca das alterações nas primeiras edições da obra, bem como maiores detalhes acerca do contexto de produção e recepção da obra, conferir PINTO,

vezes, menos –, o interesse recai em alguns aspectos da forma e da estrutura que por si só já parecem reveladores do tipo de compreensão de fenômenos relacionados ao ser e à história que se pode depreender a partir da obra.

Como é possível observar pela carta endereçada a Reyes, desde antes da publicação da obra, Paz já se preocupava com uma sua possível associação a um particularismo nacional que encerraria o ser mexicano em algumas definições tanto imprecisas como injustas. É por tal razão, portanto, que Paz nunca deixou de “autoavaliar” *El laberinto*, seja nas inúmeras reedições que houve ou mesmo desde a primeira edição. No que também pode ser lido como uma tentativa de controle de “como ler” sua obra, Paz já assegurava, nas primeiras páginas da edição de 1950, que “la preocupación por el sentido de las singularidades de mi país me parecía hace tiempo superflua y peligrosa”⁹⁷. E, em 1969, após os acontecimentos da praça de Tlatelolco⁹⁸, que o levam à escrita do *Postdata*, concluía:

tal vez valga la pena aclarar (una vez más) que *El laberinto de la soledad* fue un ejercicio de imaginación crítica: una visión y, simultáneamente, una revisión. Algo muy distinto a un ensayo sobre la filosofía de lo mexicano o a una búsqueda de nuestro pretendido ser. El mexicano no es una esencia sino una historia. Ni ontología ni psicología. A mí me intrigaba (me intriga) no tanto el “carácter nacional” como lo que oculta ese carácter: aquello que está detrás de la máscara⁹⁹.

Cair em um essencialismo, como se vê, permanecia como o grande pecado para uma geração que se colocou, em algum nível e mesmo apenas como pergunta, a questão do ser nacional mexicano. Paz opera, então, gesto semelhante àquele de Uranga, em 1952, ao escrever *Análisis del ser mexicano*, ao mesmo tempo em que se distanciava dele, ao afirmar que a obra não se trataria de uma “ontologia”, e também de Samuel Ramos, quando afirma que tampouco

Júlio Pimentel. Octavio Paz e o labirinto da América Latina. **História Revista**, Goiânia, v. 13, n. 2, p. 411-424, jul./dez. 2008.

⁹⁷ PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*. **El peregrino en su patria**. Historia y Política de México. 2. ed. México: FCE, 2014, p. 44.

⁹⁸ Às vésperas do XIX Jogo Olímpico, ocorrido na Cidade do México, em outubro de 1968, o país se encontrava num momento conturbado enfrentando um conjunto de protestos de grandes proporções. Em 2 de outubro, na Praça de Tlatelolco, uma manifestação formada por estudantes, empregados, trabalhadores e donas de casa começou a ser atingida por tiros que provinham do Batalhão Olimpia, que ocupava o terraço do terceiro andar do edifício Chihuahua, também na praça. O exército e os granadeiros, “que também estavam presentes na praça, completaram o massacre, disparando em círculos”. Se o número total de mortos continua, ainda hoje, desconhecido, algumas estimativas, como a do jornal inglês *The Guardian*, apontam para 325 pessoas assassinadas na Praça Tlatelolco naquele dia. O governo mexicano reconheceu oficialmente 35 mortos. Cf. MISKULIN, Silvia Cezar. As repercussões do movimento estudantil de 1968 no México. In: ENCONTRO INTERNACIONAL DA ANPHLAC. 8., 2008, Vitória. **Anais eletrônicos [...]**. Vitória: UFES, 2008, p. 1.

⁹⁹ PAZ, Octavio. *Post data*. *Op. cit.*, p. 247.

se trataria de psicologia nacional¹⁰⁰. Como bem observou Júlio Pimentel Pinto, “Paz sabia, e bem, das limitações de toda indagação identitária – e dos ocasionais resultados a que ela chegasse. Tanto é que elegeu uma metáfora que assume o sentido da aporia: o labirinto”¹⁰¹.

Há, ainda, duas chaves possíveis para compreender o registro formal de *El laberinto* se seguirmos a sugestão, certamente não intencional, de Aguilar Mora, segundo a qual seria infértil procurar ali grandes verdades históricas acerca do mexicano. A primeira diz respeito à localização da obra dentro da tradição francesa do *moralismo*, como indica o próprio Paz, em entrevista a Claude Fell, em 1975: “es un libro dentro de la tradición francesa del moralismo. Es una descripción de ciertas actitudes, por una parte e, por la otra, un ensayo de interpretación histórica”¹⁰². No interior de tal tradição, não é inócuo ou inusitado recorrer à ficção e à fábula como formas terapêutica, uma vez que “la crítica moral es autorrevelación de lo que escondemos y, como lo enseña Freud, curación... relativa”¹⁰³.

Tal exercício de imaginação crítica e histórica pode, então, ganhar olhares mais agudos se interpretado sob outro regime de verdade que não necessariamente aquele exigido por uma ciência comprometida com um conjunto de verdades “demonstráveis”. Reforça-se, assim, o convite para uma leitura de *El laberinto de la soledad* como provocação imaginativa e que ajuda a pensar as fontes entre ficção e história, e até mesmo oferecendo um novo horizonte de dignidade ao discurso ficcional. *El laberinto de la soledad* é, então, “una narración verosímil, debido a que se protege parcialmente de la crítica histórica al confesar su carácter novelesco o ensayístico y porque al hacer a su vez, establece un poderoso correlato con la historia”¹⁰⁴.

A segunda chave, que é algo bastante reconhecido, localiza a obra dentro do gênero ensaístico. Assim, o próprio procedimento indutivo que leva do particular ao geral, de “ciertos mitos a “la historia de México, y de ahí finalmente a la derivación de un ‘ritmo vital e histórico””¹⁰⁵, que seria o chegar a ser “contemporâneo de todos os homens”, faz jus a certo movimento do ensaio em proceder, de maneira intuitiva e experimental, se diferenciando de

¹⁰⁰ O intento de Paz não tinha, porém, resultado unânime. José Gaos, em carta datada de 7 de novembro de 1956 e endereçada à Paz, afirmava: “ha escrito V. dos libros de *filosofía*, *El arco y la lira* y *El laberinto de la soledad*, que son de los mejores, qué diablo, los mejores, de dos copiosos movimientos de nuestros días: el de filosofía de la poesía y el de la filosofía del mexicano, que no podría escribir más que aquel en quien se conjuran un poeta, un filósofo – y *un erudito*, los tres de primer orden”. *Apud* STANTON, Anthony. Martin Heidegger, traducido por José Gaos, Em *El arco y la lira* de Octavio Paz. *In*: CUERVO, Antolín Sanchez; PADILLA, Guillermo Zermeño (Orgs.). **El exilio español del 39 en México**. Mediaciones entre mundos, disciplinas y saberes. México: Colmex, 2014, p. 109.

¹⁰¹ PINTO, Júlio Pimentel. *Op. cit.*, p. 413.

¹⁰² PAZ, Octavio. **El laberinto de la soledad**. Madrid: Cátedra, 2001, p. 141.

¹⁰³ *Idem*.

¹⁰⁴ MICHAEL, Christopher D. *Op. cit.*, p. 170.

¹⁰⁵ SANTÍ, Enrico Mario. *Op. cit.*, p. 609.

uma “prueba geométrica, o quizá de un tratado filosófico. Como dice Theodor Adorno, en ensayo ‘piensa discontinuamente cómo la realidad es discontinua’. A lo cual corresponde otra frase de Ortega y Gasset: el ensayo es ‘ciencia, menos prueba explícita’”¹⁰⁶.

Localizar a obra dentro da tradição ensaística não é, portanto, apenas uma questão protocolar. Pressupõe, antes de tudo, reconhecer a legitimidade de uma via oblíqua como forma de reflexão histórica e também nos ajuda a delimitar o que “pedir” e demandar de obras como essa. Demandar além do que a obra pode oferecer, ainda que legítimo e que também é, em alguma medida, o exercício de diálogo entre horizontes históricos que propomos nesta tese, possui também limitações. Assim, tomar *El laberinto* como um condensado de verdades ou de pretensas verdades anularia a principal força da obra, suas provocações tangenciais oblíquas, e também reduziria as possíveis pontes a serem estabelecidas com aquele que permanece um dos textos mais citados da cultura mexicana.

A própria estrutura da obra¹⁰⁷, segundo Enrico Mario Santí¹⁰⁸, sinaliza o intento de Octavio Paz em ir do particular ao geral, e não de encerrar a história mexicana em um conjunto de imagens vagas e indefinidas. Ao partir pelas conhecidas imagens do Pachuco, da Malinche, do Dia dos Mortos e das Máscaras, com seus respectivos desdobramentos, a obra é encaminhada, num segundo momento, para uma inserção da história e da cultura mexicana num horizonte universal no qual os impasses dessa cultura (a ambivalência entre o atrair e repelir, ocultar e revelar, trair e adorar etc.) seriam, então, impasses de toda a humanidade que, na modernidade, rompera com os mitos originais para se dedicar às miríades do progresso.

A teleologia de *El laberinto de la soledad* prevê a reconciliação entre história e mito, haja vista que a modernidade mexicana levava o país a tentar romper com qualquer vínculo que o ligasse a seu passado e a uma possível vivência em comunhão com ele. O desdobramento da história do país havia trazido vários eventos que intensificavam tal movimento, tais como a Independência ou a Reforma de 1857, para então desaguar na revolta de 1910, em que a história, finalmente, voltava a se encontrar com o mito original da comunalidade. Não parece ocasional que Paz insista tanto que o conceito de “revolução” de Zapata e de seus correligionários previa

¹⁰⁶ *Idem.*

¹⁰⁷ Um possível desmembramento deixaria a seguinte estrutura: Introdução e o capítulo 1 “El Pachuco y otros extremos”; a primeira parte composta por três capítulos, exatamente aquele dos “mitos” mexicanos: “Máscaras mexicanas”, “Todos los santos, Día de Muertos”, “Los hijos de la Malinche”; e a segunda parte, mais propriamente uma interpretação da história mexicana e do seu presente, composta por mais quatro capítulos: “Conquista y Colonia”, “De la independencia a la Revolución”, “La ‘inteligencia’ mexicana” e “Nuestros días”; além de um apêndice, que seria “La dialéctica de la soledad”.

¹⁰⁸ SANTÍ, Enrico Mario. *Op. cit.*, p. 609.

não a ruptura, mas sim o retorno a certo estado das coisas pré-moderno, especialmente a propriedade da terra.

Para além dos evidentes problemas que tal interpretação pode ter se levarmos em conta os “saltos históricos” implícitos ao teleologismo, e até mesmo uma interpretação da modernidade que parece confundir a modernidade mesma com a autoconsciência moderna¹⁰⁹, cumpre ressaltar que a escolha por iniciar a obra com a análise dos “mitos mexicanos” parece responder ao que, para Paz, era o movimento moderno de afastar progressivamente mito e história, cortando os vínculos umbilicais com o passado e deixando a cultura mexicana numa situação como aconteceria a tantas outras culturas na modernidade, isto é, traumatizada pela orfandade e pela solidão. Reconhecer tal operação na obra permite perceber a estratégia do autor em se valer das imagens mitológicas como tentativas de romper o *continuum* temporal que a autoconsciência moderna previa, mas que, no caso mexicano, legava uma cultura estilhaçada pela ruptura com o passado.

Ao fim e ao cabo, restaria ainda uma última operação digna de nota: a localização do mexicano dentro de certa chave da “solidão universal”. Como bem notou Claudio Lomnitz¹¹⁰, é sim possível localizar os questionamentos de Paz como prolongamento daqueles questionamentos feitos, por exemplo, por Samuel Ramos. Diferentes são, porém, suas chaves de leitura. O complexo de inferioridade que, em Ramos, distinguiria o mexicano, aparece, em Paz, na forma de solidão. Esta, porém, que, se bem era fruto de processos históricos concretos, como a alienação do passado, traria como possibilidade a inserção do México naquele que seria mesmo um dilema moderno, universal e não particularista:

si nos arrancamos las máscaras [*o conjunto de tentativas de definições do mexicano*], si nos abrimos, si, en fin, nos afrontamos, empezaremos a vivir y pensar de verdad. Nos aguardan una desnudez y un desamparo. Allí, en la soledad abierta, nos espera también la transcendencia: las manos de otros solitarios. Somos, por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres¹¹¹.

¹⁰⁹ A crítica é do próprio Jorge Aguilar Mora, que observa, na interpretação da modernidade de Octavio Paz, uma hipervalorização das fórmulas que, na leitura de Paz, condensariam a filosofia da modernidade e seus desdobramentos em terras mexicanas, tais como a “tradição da ruptura”, as “instituições estranhas” impostas ao país e a busca por uma “forma que nos expresse” como saída para a miopia da modernidade mexicana. Tais formas que aglutinam a interpretação de Paz seriam, para Mora, provindas de um equívoco entre o discurso da modernidade e o que ela “realmente foi”. AGUILAR MORA, Jorge. *Op. cit.*, p. 26.

¹¹⁰ LOMNITZ, Claudio. **Las salidas del laberinto**, p. 12.

¹¹¹ PAZ, Octavio. **El laberinto de la soledad. El peregrino en su patria**, p. 180.

Assim, Paz teria encontrado na solidão uma categoria humana capaz de superar os requisitos identitários da modernidade e também de inverter a chave particularista de interpretação do mexicano, ao mesmo tempo em que operava no interior dos códigos de época que mantinham a questão do ser nacional como a questão-mestre capaz de guiar e endereçar os outros questionamentos. Como “fundamento existencial da obra”¹¹², a noção de solidão convidava a cultura mexicana a se repensar em termos universais, ao mesmo tempo em que tentava se reconciliar com seus mitos expurgados pela modernidade e que, de uma forma ou de outra, permaneciam como traumas não plenamente tematizados.

1.9 A história, que o situa; a poesia, que o dispara

A radicalização de certas compreensões sobre o ser e a história já presentes em *El laberinto* acaba por convergir nas reflexões sobre a condição da palavra poética presentes em *El arco y la lira*, publicado seis anos após a primeira obra. Ali, é possível avistar como a palavra poética, tomada como um índice revelador de certa teoria da história de Octavio Paz, visa compreender, sobretudo, as condições de possibilidade da história e de seu engendramento. O pressuposto fundamental, nesse caso, seria que a palavra poética e a natureza humana compartilhariam uma mesma definição prévia, isto é, que “la condición dual de la palabra poética no es distinta a la de la naturaleza del hombre, ser temporal y relativo pero lanzado siempre a lo absoluto. Esse conflicto crea la historia”¹¹³.

A mencionada condição dual da palavra poética é histórica, portanto, em dois sentidos complementares, inseparáveis e contraditórios: se, por um lado, a poesia se constitui como um produto social de um dado momento histórico, reforçando sua configuração temporal e relativa, por outro, ela também é uma condição prévia à existência de toda sociedade, afinal, está sempre lançada ao absoluto, uma vez que todas as circunstâncias que fundam uma história partem de um princípio, de uma palavra que a funda e lhe dá sentido¹¹⁴. A mesma condição dual ainda seria a garantia de que a história não se fecharia em suas próprias condições presentes, uma vez que a experiência nunca se esgota em si mesma e traz, nas suas entranhas,

¹¹² JAIMES, Hector. Octavio Paz: el mito y la historia en *El Laberinto de la soledad*. **Revista Iberoamericana**, v. LXVII, n. 194-195, p. 267-280, ene./jun. 2001.

¹¹³ PAZ, Octavio. *El arco y la lira*. **Obras completas**. Tomo I. México: FCE, 1994, p. 193.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 190.

o gérmen da experiência original. A palavra poética ocuparia tal papel mediador entre a experiência original e aquelas experiências posteriores que conformariam a história.

No interior da teoria da historicidade de Octavio Paz, é possível vislumbrar, portanto, um movimento no qual o histórico, sempre plural e multifacetado, transcende a história. Tal movimento ficara sintetizado ainda em *El laberinto*, quando Paz desafiava as compreensões que reduziam a história a uma parte específica do tempo e não como condição originária e existencial do humano. Concluía, assim, ainda no primeiro capítulo da obra de 1950, que “el hombre, me parece, no está en la historia: es historia”¹¹⁵.

Como se poderá observar, abundam, em *El arco y la lira*, referências a verbos heideggerianos que auxiliariam Paz na caracterização da condição temporal e histórica do ser. Não obstante, Paz não abre mão de reforçar sua interlocução mais imediata com as filosofias de Ortega y Gasset e de Sartre. De tal modo, reforçaria que “fui un lector ferviente de Ortega y Gasset y [...] Sartre [...]. Hay un indudable parentesco entre ellos: ambos descenden de la filosofía alemana y los dos aplicaron con talento esa filosofía [...]”.¹¹⁶ O restante da filosofia alemã, porém, “salvo la de Schopenhauer y Nietzsche, huele a encierro de claustro universitario; las de Ortega y Sartre al aire de la calle, los cafés y las mesas de redacción de los diarios”¹¹⁷.

Independentemente disso, *El arco y la lira* registra um conjunto de verbos que seriam fundamentais para a recuperação do ser autêntico heideggeriano. É possível identificar desde termos e expressões, como “proyectarse”, “despeñarse”, “transcenderse”, “lanzarse”, “arrojarse”, “conciencia de la nada”, “experiencia de la angustia” ou de “nuestra condición caída”, até trechos que são verdadeiras paráfrases do autor de *Ser e tempo*, segundo afirma Anthony Stanton¹¹⁸. São reveladoras de tal caso passagens, como: “el ser mismo del hombre es ya y desde que nace un querer ser, una avidez permanente de ser, un continuo pre-ser-se”¹¹⁹, e “vida y muerte, ser o nada, no constituyen substancias o cosas separadas. Negación y afirmación, falta y plenitud, coexisten en nosotros. Son nosotros. El ser implica el no ser; y a la inversa”¹²⁰.

¹¹⁵ PAZ, Octavio. El laberinto de la soledad. **El peregrino en su patria**, p. 54.

¹¹⁶ PAZ, Octavio. Ideas y semblanzas. **Obras completas**. Tomo VI. México: FCE, 1994, p. 35.

¹¹⁷ *Idem*.

¹¹⁸ STANTON, Anthony. Martin Heidegger, traducido por José Gaos, En *El arco y la lira* de Octavio Paz. In: CUERVO, Antolín Sanchez; PADILLA, Guillermo Zermeño (Orgs.). **El exilio español del 39 en México**. Mediaciones entre mundos, disciplinas y saberes. México: Colmex, 2014. 260p.

¹¹⁹ *Apud* STANTON, p. 112.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 113.

Além disso, a referência à imagem de Heráclito, do arco e da lira, termina por sintetizar o âmago de sua compreensão que prevê a interdependência entre ser e história. A lira, “que consagra al hombre y así de la da un puesto en el cosmos”¹²¹, aludiria à constância das criações humanas que fazem de cada instante algo autossuficiente e, portanto, histórico; o arco “que lo dispara más allá de si mismo”¹²² e o faz transcender às suas próprias circunstâncias. A natureza histórica do ser não pressuporia, assim, um encerramento em uma fórmula segundo a qual se é histórico é porque pode ser perfeitamente “situado” no tempo ou explicado por suas condições “contextuais”. O caráter histórico do ser, muito mais que isso, se justificaria sim pela permanente copertinência entre a transcendência e a ubiquação histórica. Assim, “quizá conciencia histórica y necesidad de trascender la historia no sean sino los nombres que ahora damos a este antiguo y perpetuo desgarramiento del ser, siempre separado de sí, siempre en busca de sí”¹²³.

Um olhar duplo e simultâneo para *El laberinto de la soledad* e *El arco y la lira* é capaz de revelar, portanto, uma continuidade fundamental da reflexão de Octavio Paz sobre o ser e a história. Era como se o desfecho da relação íntima entre poesia e história, teoricamente pensado na obra de 1956, fosse o complemento fundamental daquilo que já se observava na obra de 1950, isto é, sua natureza poética e ensaística que via, na provocação ficcional, uma estratégia decisiva para se pensar fenômenos da história e da historicidade.

Acompanhar o conjunto de definições oferecidas por Paz acerca da natureza de um poema histórico e da sua conseqüente leitura é como acompanhar um exercício ainda mais amplo: a dimensão histórico-existencial que acompanharia qualquer relação com o passado, de modo a realizar uma fusão de horizontes que tem como resultado não o mostrar, mas a experiência da diferença e da natureza histórica e temporal do ser. Observando tal exercício, vê-se que:

el poeta consagra siempre una experiencia histórica, que puede ser personal, social o ambas cosas a un tiempo. Pero al hablarnos de todos esos sucesos, sentimientos, experiencias y personas, el poeta nos habla de *otra cosa*: de lo que está haciendo, de lo que se está siendo frente a nosotros y en nosotros. Nos habla del poema mismo, del acto de crear y nombrar. Y más: nos lleva a repetir, a recrear su poema, a nombrar aquello que nombra; y al hacerlo, nos revela lo que somos¹²⁴.

¹²¹ PAZ, Octavio. *El arco y la lira. Obras completas*. Tomo I. México: FCE, 1994, p. 273.

¹²² *Idem*.

¹²³ *Idem*.

¹²⁴ PAZ, Octavio. *El arco y la lira. Obras completas*. Tomo I. México: FCE, 1994, p. 194.

Vê-se que a revelação final de “lo que somos” não viria, portanto, de certa substância histórico-identitária segundo a qual somos o que somos justamente por alguma natureza histórica imutável que permanece como legitimação do ser. Pelo exato oposto, a matéria histórica que comporia o ser seria exatamente aquela do estar sempre separado de si, sempre em busca de si, carente de definições históricas estáveis. A experiência histórica, ou o exercício da leitura do poema histórico, como prefere metaforizar Octavio Paz, possuía o recurso fundamental da diferença capaz de manter o ser sob um estatuto permanente da re-criação:

si la comunión poética se realiza de veras, quiero decir, si el poema guarda aún intactos sus poderes de revelación y si el lector penetra efectivamente en su ámbito eléctrico, se produce una re-creación. Como toda re-creación, el poema del lector no es el doble exacto del escrito por el poeta. Pero si no es idéntico por lo que toca al esto y aquello, sí lo es en cuanto al acto mismo de la creación: el lector recrea el instante y se crea a sí mismo¹²⁵.

A centralidade cortante que Octavio Paz reserva para pensar a natureza da experiência histórica e de sua influência na composição do ser já nos obrigaria a direcionar um olhar distinto àquilo que, previamente, nos induziria a classificar como um “ensaio identitário” do ser nacional mexicano. A estrutura formal de *El laberinto de la soledad* e a natureza histórica da palavra poética parecem convites não negligenciáveis à percepção de que havia algo decididamente mais complexo a ser observado na sua reflexão e que pode fomentar algo que, ainda hoje, concentra as reflexões por uma teoria da história, isto é, as implicações de se compreender o ser como algo necessariamente temporal e histórico. Novamente, complexificar as dimensões que compõem uma obra histórica multifacetada parece um exercício mais interessante do que propriamente enquadrá-la em definições exageradamente esquemáticas. Isso, claro, se nossa intenção permanece aquela de tecer um diálogo produtivo com determinados horizontes históricos, ao mesmo tempo em que reconhecemos suas limitações e determinações contextuais.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 195.

1.10 Do labirinto da solidão ao labirinto da comunhão

O subtítulo acima é sugerido pelo próprio Emilio Uranga¹²⁶, ao localizar *El análisis del ser mexicano* como uma continuidade de *El laberinto de la soledad*, de Octavio Paz, a quem inclusive Uranga dedica o livro. Tal filiação que, como se viu, não parece circunstancial, termina por sublinhar alguns objetivos comuns entre as obras de Paz, de Uranga e, em alguma medida, de O’Gorman. Ao que pese suas sensíveis diferenças – O’Gorman e a crítica ao que o próprio denominava de “positivismo historiográfico”; Paz e o mito como forma de reconciliação e revitalização histórica; Uranga e a contribuição mexicana ao debate da filosofia existencial então contemporâneo –, suas obras compartilham um horizonte histórico particularmente comum.

Um exercício de contextualização, como se viu, pode revelar que há dois momentos sensivelmente distintos se tomarmos os ensaios sobre o ser nacional mexicano num longo período (1920-1960), ou se tomarmos em algo mais circunscrito, entre as décadas de 1940 e 1950, quando a maioria dos textos aqui tratados são escritos. Observa-se que tais textos se configuram como respostas a ensaios anteriormente escritos, de modo a avaliar seus limites e suas possibilidades. Se, de certa forma, a superfície permanece a mesma, ou seja, o ensaio sobre o ser nacional como horizonte comum e compartilhado nesse longo período, uma leitura um pouco mais atenta pode revelar que, entre Paz, Uranga e O’Gorman, há o mesmo interesse em retirar a “camisa de força” essencialista das interpretações da história que guiavam os textos anteriormente escritos.

Em sentido similar, partir do labirinto da solidão rumo ao labirinto da comunhão revelava um interesse em abrir o México ao mundo, de modo não a compartilhar uma mesma essência materializada na forma do “homem em geral”, que Uranga tão fortemente criticou, mas sim de fazer certo exercício de provincianizar a cultura europeia e colocá-la lado a lado com outras trajetórias históricas capazes de, simultaneamente, explicar e ser explicada por tal cultura.

Também o vocabulário compartilhado (labirinto, trauma, análise) parecia apontar para problemas profundos e de difícil resolução, que só uma terapêutica de cunho histórico era capaz de revelar, como sugeriu Enrico Mario Santí, ao observar que, em *El Laberinto*, a história

¹²⁶ URANGA, Emilio. **Análisis del ser mexicano**. Guanajuato: Editorial Gobierno del Estado de Guanajuato, 1990, p. 179.

do México “es como la biografía de un sujeto clínico; sus conflictos históricos se pueden resolver, o al menos entender, a base del análisis debido”¹²⁷, ou quando Octavio Paz associa “la persistencia de traumas y estructuras psíquicas infantiles en la vida adulta es el equivalente de la permanencia de ciertas estructuras históricas en las sociedades”¹²⁸.

Ao fim, e não menos importante, aparecia a questão de como responder ao velho dilema latino-americano do atraso. Duas eram, então, as possibilidades: substancializá-lo de modo a encontrar, na cultura mexicana, um conjunto de explicações essencializadas do porquê ela seria incapaz de progredir (o que parece ter sido feito pelos antecessores) ou, e essa parece ter sido a opção escolhida por O’Gorman, Paz e Uranga, relativizar o atraso de modo a observá-lo em perspectiva histórica e nunca pré-determinado. Essas duas possibilidades traziam, então, dois entendimentos opostos da história. Sob o primeiro, a história ficaria comprimida a um conjunto de costumes, essências e outras variações capazes de determinar o presente e o futuro. Sob o segundo, a história, ainda que influente e em comunicação com presente e futuro, jamais assumiria a imagem de algo imutável e fixo. A condição temporal do ser a impossibilitava.

¹²⁷ SANTÍ, Enrico Mario. *Op. cit.*, p. 611.

¹²⁸ PAZ, Octavio. El desarrollo y otros espejismos. **El peregrino en su patria**, p. 268.

2 HISTÓRIA E IDENTIDADE NO GESTO ANTROPOFÁGICO

Temos que transformar a nós mesmos em bárbaros para salvar o futuro da humanidade no estado no qual se encontra no dia de hoje [...] havemos de escapar de uma civilização que está devorando a nossa alma.
(Hermann Bahr)

2.1 Primeiras dificuldades: pode a antropofagia ir além da brasilidade?

Abordar o modernismo brasileiro traz como desafio mais imediato uma colocação justa do nosso interesse diante das inúmeras definições e formas assumidas por esse momento histórico que, nas primeiras décadas do século XX, foi capaz de aglutinar percepções, projetos e experimentos dos mais distintos. Como já destacou um importante crítico: “modernismo, qual? De Mário e Oswald de Andrade ou de Mário Pedrosa e Lívio Xavier? Da ‘revolução técnica’ ou da ‘revolução social’? Dos nacional-integralistas ou dos bolchevistas? Do Manifesto Antropófago ou do Primeiro de Maio?”¹²⁹.

Além disso, os códigos modernistas se mostravam prenhes de “temporalidades em trânsito; choques muitas vezes antagônicos entre messianismos românticos, maquinismos iluministas [...]; línguas enigmáticas, símbolos herméticos, culturas intransponíveis.¹³⁰ A geleia geral modernista ainda fora marcada por um conjunto de idealizações regionalistas e identitárias, de uma plasmação étnica e miscigenatória e mesmo de uma imagem do indígena pacificado¹³¹ que, decididamente, não se aproximam do que pretendemos exatamente destacar nesta seção. Tudo isso sem ainda mencionar as conhecidas decorrências políticas de um movimento tão amplo como contraditório¹³².

¹²⁹ FOOT HARDMAN, Francisco. Antigos modernistas. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 303.

¹³⁰ *Idem*.

¹³¹ Cf. EL-DINE, Lorena Ribeiro Zem. Ensaio e interpretação do Brasil no modernismo verde-amarelo (1926-1929). **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 67, p. 450-468, maio/ago. 2019.

¹³² Contradições que seguem sendo tematizadas, como no caso mais recente envolvendo uma polêmica nas páginas do jornal *Folha de São Paulo* entre os críticos Carlos Eduardo Berriel (Unicamp) e Jason Tercio, acerca da origem aristocrática do modernismo e uma possível querela entre as cidades de São Paulo e do Rio de Janeiro no protagonismo do movimento. Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2020/03/semana-de-1922-foi-fruto-de-parceria-entre-sao-paulo-e-rio-diz-autor.shtml>>. (Acesso em 20 mai. 2020.)

É de tal modo que, de início, cumpre destacar que nossa aproximação desse momento histórico busca, naturalmente, filtrar determinadas características contextuais e, em alguma medida, datadas, para, a partir disso, poder extrair da história e do conhecimento histórico aquilo que ele possui de mais valioso, isto é, sua capacidade diacrônica de testar e desestabilizar nossas impressões com a vazão disruptiva do passado. É assim que um interesse contemporâneo por um daqueles códigos modernistas, a *antropofagia*, ganha força por sua capacidade de tensionar e complexificar questões hodiernas que talvez ainda permaneçam não suficientemente desdobradas.

No caso, nosso interesse aqui possui um alvo bastante preciso: em que medida o desdobramento da antropofagia oswaldiana como caminho crítico pode interpelar a historiografia? Ou seja, como preocupações contemporâneas como aquelas a respeito das políticas do tempo, das decorrências da diferença colonial e dos possíveis rearranjos do tempo histórico, podem ser desafiadas pela forma *antropofágica*? 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?

Uma entrada mais imediata no projeto antropofágico nos levaria à própria estrutura formal do argumento de Oswald de Andrade, que tem como *modus operandi* a apresentação, por vezes alegórica, de certas definições históricas, talvez demasiadamente rígidas, como de um Brasil do ócio, do lúdico, do selvagem, que parecem inviabilizar um tratamento mais sofisticado 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.

Nosso interesse na *antropofagia*, portanto, se concretiza a partir de um dos desdobramentos 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 a partir 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, no caso, o mundo da civilização industrial, do trabalho e, por que não, dos fascismos. É neste jogo de entrecruzamento de imagens de futuro, passado e presente, isto é, de alegorias do tempo, que reside nosso principal interesse pela *antropofagia* como forma de ressignificar, por exemplo, as relações entre história e identidade.

Apostar em uma leitura renovada das provocações imaginativas de Oswald de Andrade no interior dos questionamentos e interesses da historiografia passaria, de tal forma, por situar algumas perguntas que irão guiar essa reflexão: de quais recursos Oswald se vale para pensar a relação com a história? Em que medida tais recursos apontam para a abertura de distintas sendas para a historiografia e, ainda, para a assunção de novas formas de historicidade? 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?

Se, aparentemente, o perguntar-se pela identidade, tão característico dos modernistas, se nos apresenta como uma tarefa contraditória do vanguardismo de “uma época que parece ter abolido a História”, conforme observa Raul Antelo, um olhar mais agudo revelaria que a contradição aqui só existe se nos mantivermos presos na “concepção de tempo com que, até bem recentemente, lemos o modernismo no Brasil – tempo eufórico, lançado ao futuro”¹³³. No caso, as modulações da temporalidade antropófaga apontam para algo decididamente mais complexo do que uma simples seta futurista, compreendendo a história não apenas como sinônimo de passado, mas como força tensionadora capaz de produzir imagens que poderiam, contemporaneamente, dialogar com o futuro e desafiar o presente.

Resultaria um equívoco, assim, a afirmação de que todos os projetos vanguardistas daquele momento representavam um anti-historicismo profundo que só viam na eliminação do passado o caminho possível. Na visão de Giulio Carlo Argan, as vanguardas “was not antihistoricism in principle, but rather integral historicism because it suggested a radical criticism of the past and the affirmation of complete current reality – thus historical essence –

¹³³ ANTELO, Raul. Histórias do Brasil. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, São Paulo, n. I, p. 76-86, mar. 1991, p. 76.

of the present and prophesized, planned future”¹³⁴. Também na leitura de Eduardo Subirats, a relação entre *antropofagia* e história não passa por uma eliminação ou superação do passado, fazendo tábula rasa deste, que deveria ser meramente destituído. Trata-se, muito antes disso, de um trabalho intenso sobre esse passado para fazê-lo emergir das profundezas num estado desafiador e provocante para o presente:

o olhar da Antropofagia [...] buscava uma reconstrução das memórias culturais, a recriação a partir de seus símbolos e conhecimentos, de uma relação não hostil entre natureza e civilização, a restauração prazenteira de uma nudez sagrada e a recusa de uma opressão civilizatória magnificamente emperequitada¹³⁵.

A intenção, portanto, de fazer uma aproximação dialógica e não redutora da *antropofagia* oswaldiana, com o ônus de confiná-la apenas aos limites contextuais do movimento que a produziu, exige que se reconheça suas características profundas, para além daquelas mais superficiais. É o caso do seu trânsito entre o alegórico e simbólico¹³⁶. Sob tal prisma importaria menos a precisão científica de suas proposições do que propriamente suas figurações capazes de comunicar ficcionalmente o real¹³⁷ e correlacionar “arte e sociedade, atuação social e reflexão, tempo histórico e linguagem”¹³⁸.

A proposta de comunicar ficcionalmente o real parece aqui fundamental para não se cobrar da *antropofagia* uma explicação holística e sistemática bem definida em todas as suas proposições. Na visão de Luiz Costa Lima, imagens provocadoras, como a própria antropofagia ou mesmo o matriarcado, compõem o horizonte do mito que, dentro do horizonte da verossimilhança, é aqui uma “ficção crítica, um instrumento zombeteiro e capaz de assinalar,

¹³⁴ ARGAN, Giulio Carlo. History and Antihistory *apud* ANTELO, Raúl. *Op. cit.*, p. 77.

¹³⁵ SUBIRATS, Eduardo. Do surrealismo à antropofagia. In: SCHWARTZ, Jorge (Org.). **Da antropofagia à Brasília (1920-1950)**. São Paulo: Cosac Naify, 2002, p. 29.

¹³⁶ Cf. HELENA, Lucia. **Totens e tabus da modernidade brasileira**: símbolo e alegoria na obra de Oswald de Andrade. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileira/UFF, 1985. 213p.

¹³⁷ A ideia de comunicar ficcionalmente o real fora já problematizada por Luiz Costa Lima. Seguindo suas indicações, a ficção e o ficcional – que não são exclusividades da literatura, mas dispersos nas várias formas da existência – incorporam, ainda que de maneira velada, parcelas da realidade. Assim, o fator mais interessante a ser pensado aqui seria como o texto ficcional, que tem uma pragmática própria, se relaciona com o problema da verossimilhança. Ou ainda, de que modo tal verossimilhança se estabelece por meio da desautomatização do mundo sociocultural e o converte em objeto de percepção. Na definição de Schlegel, citado por Costa Lima, “o que parece verdadeiro não precisa, por isso, e em algum grau, ser verdadeiro, mas deve positivamente parecê-lo”. Cf. LIMA, Luiz. **História. Ficção. Literatura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 279-285.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 176.

[por exemplo], que a colonização européia não domou uma energia primitiva”¹³⁹. Tal energia, que permanecia viva e reprimida, é mobilizada por Oswald, segundo Costa Lima, como ficções especialmente críticas ao racionalismo ocidental responsável pelo controle do imaginário. Tal crítica tinha na história seu alvo fundamental. Com tal gesto, a ficção antropofágica visava mesmo zombar de uma

civilização ocidental que costumou e costuma pensar-se a si mesma como um agregado contínuo começando na Grécia prosseguiria, com maiores ou menores ansiedades apocalíticas, até nossos dias. O *Manifesto antropófago* [...] na verdade como inúmeros outros movimentos e autores contemporâneos, começa a considerar a ruptura, a descontinuidade [...] ¹⁴⁰.

A apresentação da diferença, do descontínuo e sempre por vias oblíquas, parecem características definidoras desse projeto que realçava que, para uma vitalização da história, também se exigiria uma outra forma de narrá-la. Numa imagem definidora, é como se a forma antropofágica de aproximação do passado nos permitisse conceber que a realidade histórica não nos aparece na forma de passageiro pagante, mas sim como clandestino¹⁴¹. 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, não valeria muito mais a pena apostar nas dimensões do real que não se nos apresentam tal qual a intenção representacional do historiador, mas sim pelas margens e apesar dos seus desejos de representação de sentido? Ou melhor, 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 ofereceria hoje aos historiadores? A princípio, é possível sugerir, seguindo proposição de João César de Castro Rocha¹⁴², que uma releitura realmente potente da antropofagia primária por um movimento de

¹³⁹ COSTA LIMA, Luiz. Antropofagia e controle do imaginário. **Revista Brasileira de Literatura Comparada**, São Paulo, n. I, p. 62-75, mar. 1990, p. 65.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 67.

¹⁴¹ A imagem é do historiador holandês Eelco Runia. Cf. RUNIA, Eelco. Presence. **History and Theory**, v. 45, p. 1-29, feb. 2006, p. 1.

¹⁴² CASTRO ROCHA, João Cezar de. Uma teoria de exportação? Ou “Antropofagia como visão de mundo”. **Antropofagia hoje?** Oswald de Andrade em cena. São Paulo: E-realizações, 2011, p. 654.

“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. A sugestão de Castro Rocha segue algo que o próprio Oswald reconheceu em *Macunaíma*, do seu companheiro de vanguarda modernista, Mario de Andrade:

ora, recorde-se que, segundo o próprio Oswald, a prosa antropofágica por excelência se encontra no *Macunaíma*, cujo subtítulo vale como se fosse um ensaio: *O herói sem nenhum caráter*. Isto é, o sujeito macunaímo-antropofágico inviabiliza qualquer pretensão ontológica, qualquer desejo de definição de uma identidade estável: pelo contrário, a do antropofágico-macunaímico é sempre uma identidade à deriva¹⁴³.

Neste capítulo, faremos o seguinte percurso: se já iniciamos com a colocação do problema acerca de uma possível leitura contemporânea da *antropofagia* a partir de uma perspectiva teórica e historiográfica de fundo, passaremos, de início, pelo problema da identidade no interior do gesto antropofágico, que parece indicar justamente o oposto do que mais usualmente se entende. Veremos, assim, que é mais propriamente pelo procedimento histórico ou historiográfico de Oswald de Andrade, passando pelos manifestos da década de 1920 e tocando nos ensaios de 30 anos mais tarde, que se pode notar a possibilidade de escavar erraticamente uma matéria cultural reprimida, como a *antropofagia* e o matriarcado, para atuar na desestabilização da identidade do presente. Ao fim, com aquele que seria “um livro puramente antropofágico”, *Macunaíma*, trazemos questões sobre um procedimento particularmente comum à *antropofagia*, aquele da “inversão”, que a torna atenta a um olhar histórico e a leva para além da obra de Oswald de Andrade e, por que não, da própria “brasilidade” que, por tanto tempo, esteve a ela associada.

2.2 Antropofagia e desidentificação

Assinalada por Homero entre os gregos, e relatada sua existência também na América entre Astecas, Maias e Incas, a antropofagia – faz sempre questão de ressaltar Oswald –, tratava-se de um rito que dá a ideia de exprimir um modo de pensar, uma *Weltanschauung*,

¹⁴³ *Ibidem*.

que caracterizou certa fase primitiva de toda humanidade¹⁴⁴. Se, como na expressão de Colombo, “comian los hombres”, não o faziam, porém, por gula ou fome. Compreendiam que o rito antropofágico sinalizava para a “transformação do tabu em totem, do valor oposto, ao valor favorável. A vida é devoração pura”¹⁴⁵. 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 limite¹⁴⁶.

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 Benedito Nunes já apontou: como metáfora – cerimônia guerreira da imolação, pelos tupis, dos inimigos; como diagnóstico – de uma sociedade traumatizada pela repressão colonizadora; e como 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 brasileira¹⁴⁷. É nessa acepção multiforme que nos interessa, aqui, refazer o trajeto de 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.

Refaçamos brevemente o trajeto de seu aparecimento nas questões desenvolvidas por Oswald de Andrade.

Em enredo já bastante conhecido, Raul Bopp conta que, numa dada noite de 1928, em São Paulo, Tarsila do Amaral e Oswald de Andrade resolveram levar um grupo de amigos, que frequentavam sua casa, a um restaurante especializado em rãs:

quando, entre aplausos, chegou o prato com a esperada iguaria, Oswald levantou-se, começou a fazer o elogio da rã, explicando, com uma alta percentagem de burla, a doutrina da evolução das espécies. Citou autores imaginários, os ovistas holandeses, a teoria dos homúnculos, para provar que

¹⁴⁴ ANDRADE, Oswald de. A crise da filosofia messiânica. **Do pau-brasil à antropofagia e às utopias**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 77.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

¹⁴⁶ 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”. Sua leitura dos conceitos de “totem” e “tabu” buscam realçar algo mais elementar, a saber, a de que o “tabu” está ligado à ideia de algo reservado e exprime-se em proibições e restrições. O “totem” seria propriamente o elemento liberador do conjunto de repressões da sociedade patriarcal, o espírito protetor e auxiliar.

¹⁴⁷ NUNES, Benedito. Antropofagia ao alcance de todos. *In*: ANDRADE, Oswald de. **Do Pau-Brasil...**, p. XXV.

a linha da evolução biológica do homem na sua longa fase pré-antropoide, passava pela rã – essa mesma rã que estávamos saboreando entre goles de um Chablis gelado.

Tarsila interveio:

- Com esse argumento, chega-se teoricamente à conclusão de que estamos sendo agora uns... quase antropófagos¹⁴⁸.

Uma outra versão dá conta de que, por ocasião do batismo de um quadro pintado por Tarsila, *o antropófago*, o mesmo grupo se reúne e Oswald propõe desencadear o movimento antropofágico, redigindo o conhecido manifesto de 1928. A tela de Tarsila, denominada *Abaporu*, em tupi “aba” (homem) e “poru” (comer carne humana), serviu de estímulo para a composição do movimento e trouxe sugestões que já antecipavam a força do que Oswald desenvolveria posteriormente. No retrato antihumanista que ali vemos, o rosto borrado e sem nenhuma gestualidade humana que possamos identificar, há um corpo na fronteira com o animal; em confusão mimética com o natural. A figura borrada, menos que codificar, “despoja o homem dos sinais de identidade”¹⁴⁹.

¹⁴⁸ BOPP, Raul. **Vida e morte da antropofagia**. São Paulo: Ed. José Olympio, 2009, p. 58. (1. ed. 1977).

¹⁴⁹ AGUILAR, Gonzalo. **Por uma ciencia del vestígio errático**: ensayos sobre la antropofagia de Oswald de Andrade. Buenos Aires: Grumo, 2010, p. 37.

Figura 1 – Abaporu, Tarsila do Amaral (1928)



Fonte: Acervo Masp

Se o rosto naturalmente serve como identificação e ponto de partida de algumas figuras, o quadro de Tarsila exige movimento inverso. O olhar parte dos signos do corpo para, depois, passar à cabeça, afinal, o Abaporu “pensa com os pés”¹⁵⁰. O quadro, então, joga com a paisagem tropical e o “bicho antropofágico” (homem nu, sem cabeça, sem complexos, sem rosto, sem Deus e plantado na terra) sugere relações de entrecruzamento entre figura e fundo, corpo e paisagem. Paisagem e corpo que se devoram entre si¹⁵¹, similar a algo que, anos mais tarde, levaria Oswald a conclamar: “desta terra, nesta terra, para esta terra. E já é tempo”¹⁵².

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 39.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 45.

¹⁵² ANDRADE, Oswald de. Meu testamento. **Do Pau-Brasil...**, p. 29.

Pode-se localizar o interesse tangencial pela noção de antropofagia em textos ainda anteriores ao *Manifesto Antropófago*, em especial, no trato jocoso oferecido por Oswald na relação com a Europa. É o que se vê em pequeno texto de 1912, publicado em *O Pirralho*:

O Pirralho Antropófago

Os astrônomos europeus que vêm observar
O eclipse solar
Desejam saber se aqui ainda há índios.
(Dos jornaes)¹⁵³.

Ou, em “Carta oceano”, escrito em 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”¹⁵⁴.

O interesse, certamente, também era devido a um horizonte de compartilhamento na literatura da época, especialmente europeia, em que a temática do canibalismo era registrada positivamente por meio de metáforas e imagens violentas que povoavam a retórica do choque das vanguardas, como o futurismo de Marinetti e o dadaísmo de Francis Picabia. Essa “antropofagia literária”, provavelmente, tinha como uma de suas fontes as assertivas de Freud, em *Totem e Tabu*, identificando o território da primitividade com o qual a civilização da técnica vinha a encontrar-se¹⁵⁵. Em conferência na Paris de 1923, Oswald destacava o primitivo como fonte de tensionamento da modernidade: “nunca se pôde sentir tão bem, na ambiência de Paris, o encontro sugestivo do tambor negro e do canto indígena. Essas forças étnicas estão em plena modernidade”¹⁵⁶.

Mesmo no quadro, não pintado, mas descrito por Raul Bopp, a flecha antropofágica igualmente conduzia a um Brasil mais profundo, de valores ainda indecifrados: “o movimento, portanto, seria de descida às fontes genuínas, ainda puras, para captar os gérmenes de renovação”¹⁵⁷. É certo aqui que a definição de Bopp guarda boa parte das contradições geracionais que levaram a antropofagia a ser acusada de cair na geleia geral do modernismo

¹⁵³ FONSECA, Maria Augusta. **Oswald de Andrade**: biografia. São Paulo: Art Editora, 1990, p. 178.

¹⁵⁴ *Apud* AZEVEDO, Beatriz. **Antropofagia**: palimpsesto selvagem. São Paulo: Cosac Naify, 2015, p. 36.

¹⁵⁵ NUNES, Benedito. **Oswald canibal**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1979, p. 19.

¹⁵⁶ *Apud Ibidem*, p. 26. A conferência *L'effort intellectuel du Brésil Contemporain* foi inicialmente publicada na *Revue de L'Amérique Latine*, 1923, p. 197-207.

¹⁵⁷ BOPP, Raul. *Op. cit.*, p. 58.

brasileiro de busca pela brasilidade perdida, algo bem distante das proposições oswaldianas, como aqui veremos. A nota de Bopp vale, porém, como nota de certo vocabulário compartilhado e não menos sintomático.

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 sociais¹⁵⁸ já se ocupavam de reabilitar o conceito e destitui-lo do seu potencial hierarquizante. 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”¹⁵⁹.

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 vivo¹⁶⁰. 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”¹⁶¹, e encaminha a proposição da antropofagia como entendimento da vida como pura “devoração opondo-se a todas as ilusões salvacionistas”¹⁶².

É preciso, contudo, que tenhamos uma dimensão de como se opera a entrada decisiva da antropofagia no pensamento oswaldiano e, para tanto, um paralelo entre os dois conhecidos manifestos, separados por apenas quatro anos, pode ser revelador. No *Manifesto da Poesia Pau-Brasil* (1924), sobressai certa “estética do equilíbrio”¹⁶³, que pretende unificar elementos de uma originalidade nativa, “outrora marginalizados pelo idealismo doutoresco da

¹⁵⁸ Lucia Helena afirma já haver, no momento em que Oswald redige seus ensaios, importantes trabalhos etnológicos acerca do problema da ação canibalística dos tupinambás, a exemplo, o de Florestan Fernandes. Cf. HELENA, Lucia. *Op. cit.*, p. 180.

¹⁵⁹ ANDRADE, Oswald de. A reabilitação do primitivo. **Estética e política**. São Paulo: Globo, 1992, p. 231.

¹⁶⁰ NUNES, Benedito. Antropofagia ao alcance de todos. *In*: Oswald de Andrade. **Do Pau-Brasil...**, p. XXX.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² ANDRADE, Oswald de. **Estética e política**, p. 231.

¹⁶³ O termo é de Benedito Nunes. Cf. NUNES, Benedito. **Oswald Canibal**, p. 33.

intelligentsia nacional do século XIX, com o melhor de nossa tradição lírica, forçosamente romântica”¹⁶⁴. 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 moderno¹⁶⁵. Ou, como resumiu Oswald, no próprio manifesto de 1924: “a floresta e a escola”¹⁶⁶.

O argumento crítico ganha uma direção decisivamente mais agressiva no *Manifesto antropófago* (1928). Nele, 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)”¹⁶⁷. Acentua-se, assim, a distinção com a imagem de um indígena advindo do nacionalismo romântico e integralista (que, no *Manifesto* de 1928, lia-se “contra o índio de tocheiro”, ou mais tarde, *n’A marcha das utopias*, os índios “conformados e bonzinhos de cartão postal e de lata de bolacha, que tinham saído de Rousseau), como origem e unidade, para dar lugar ao “mau selvagem”.

Como instrumento agressivo, o primitivismo da *antropofagia* não prometia síntese ou mesmo identidade ao processo histórico brasileiro. Menos que conciliar, a antropofagia invertia e era a “terapêutica social do mundo moderno”¹⁶⁸. E mesmo quando retoma mais incisivamente o tema da antropofagia, em 1946, depois de um relativo distanciamento nos anos 1930, Oswald segue a linha de que era hora de o cansado mundo europeu passar a palavra ao homem nu, esgotando as “filosofias do homem vestido.” Em “Mensagem ao antropófago desconhecido” (1946), Oswald afirmava:

o homem europeu falou demais. Mas sua última palavra foi dita pelo príncipe Hamlet, que Kierkegaard repetiu em Elsenor. Nós dizemos aqui “*Où Villegaignon print terre*”: *Tupy or not tupy that is the question*. Um passo

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ A mesma intuição está presente em Roberto Schwarz, que descreve alguns traços dos poemas de “Pau-Brasil” como realizando a justaposição de elementos do Brasil colônia e do Brasil burguês. Da elevação do produto – desconjuntado por definição – à dignidade de alegoria do país. Cf. SCHWARZ, Roberto. *A carroça, o bonde e o poeta modernista. Que horas são?* São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

¹⁶⁶ ANDRADE, Oswald de. *Manifesto da poesia Pau-Brasil. Do Pau-Brasil...*, p. 10.

¹⁶⁷ NUNES, Benedito. *Oswald canibal*, p. 34.

¹⁶⁸ Anotações manuscritas de Oswald num caderno, Cf. FONSECA, Maria Augusta. *Op. cit.*, p. 265.

além de Sartre e de Camus¹⁶⁹. A antropofagia. Só a antropofagia nos une. [...] É preciso ouvir o homem nu¹⁷⁰.

Como a última fala da peça *Hamlet* é “e o resto é silêncio”, Oswald realizava a “deixa” para passar a palavra ao homem nu¹⁷¹. Assim, em 1946, Oswald retomava as ressonâncias que, já em 1928, a antropofagia teve em seu pensamento. Naquele *Manifesto Antropófago* já estavam dadas as cartas sobre o ente oculto, a entidade¹⁷² (e não identidade) brasileira advinda da profundidade dos ancestrais ameríndios, encobertos pela colonização. Oswald almejava direcionar essa história latente, que está presente, mas invisível, em ente manifesto. Mais ainda, a antropofagia colocava em cena a tarefa de um desrecale, isto é, a revelação de um material psíquico reprimido por anos de colonização que precisaria se tornar manifesto.

No debate dos anos 1930 – mas nem por isso menos atual – sobre fascismo e civilização, uma questão decisiva colocada era “o que fazer com o passado?”, ou ainda, o que fazer com o mito, um instrumento de domínio ou de liberação? Fazer, a partir do passado, uma reconstrução historicista e restauradora ou lê-lo a contrapelo e com métodos de estranhamento?¹⁷³ A partir delas, mas também para além de tais questões, a antropofagia oswaldiana desdobra com o recurso ao passado também uma redefinição do presente. Novamente, mais que uma atitude idílica diante do passado, estava em questão a necessidade de uma nova “escala” na qual “descontextualizar”, criar imagens potentes com a sobreposição de tempos históricos, é palavra-chave, retomando fragmentos que se rearticulam para a construção de um presente possível¹⁷⁴.

Como aparecerá mais adiante, a antropofagia não aponta para uma imobilização da história que a ritualiza e simboliza em atos inaugurais, mera repetição e comemoração. Está em jogo, assim, “o estatuto da própria ideia de fundação e origem e, por consequência, de história”¹⁷⁵. Ou seja, por um lado, tem-se uma história ritualística e celebrativa de momentos

¹⁶⁹ Ao intensificar suas inquições filosóficas na década de 1940, o próprio Oswald reconheceu que o existencialismo “robusteceu minhas posições de 28 – a Antropofagia”. FONSECA, Maria Augusta. *Op. cit.*, p. 254.

¹⁷⁰ ANDRADE, Oswald de. Mensagem ao antropófago desconhecido. **Estética e política**, p. 285.

¹⁷¹ O argumento é de Beatriz Azevedo na entrevista:

<<http://cultura.estadao.com.br/noticias/literatura,oswald-de-andrade-completaria-125-anos-neste-domingo,1617753>>. (Acesso em 6 jan. 2020.)

¹⁷² Entidade, pois, a ideia de “ente”, como tudo aquilo que existe, parece ser mais justo para a complexidade desse fenômeno chamado Brasil, que Oswald queria ressaltar.

¹⁷³ AGUILAR, Gonzalo. *Op. cit.*, p. 84.

¹⁷⁴ HELENA, Lucia. *Op. cit.*, p. 144.

¹⁷⁵ AGUILAR, Gonzalo. *Op. cit.*, p. 126. Tradução livre.

fundadores e, por outro, a história de um presente prenhe de historicidade que, dada sua natureza de devoração¹⁷⁶, promove a constante reiniciação da história e com infinitos momentos fundacionais como fonte de vitalismo.

Nota-se uma relação com a história que parece muito mais próxima de uma produção de estranhamento do que propriamente de identificação. Falar em identidade, porém, pressupõe reconhecer 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”¹⁷⁷, não se trata de uma reificação da ideologia da brasilidade, chave na 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 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”¹⁷⁸.

Não parece pouco importante que Viveiros de Castro veja na antropofagia um dos momentos mais decisivos da filosofia no Brasil e que cite cronistas coloniais, como o padre Antônio Vieira, Pero de Magalhães Gândavo e Claude D’Abbeville, que também foram objetos de interesse de Oswald nos poemas *História do Brasil*. Viveiros e Oswald parecem ter encontrado ali relatos sobre o Novo Mundo e sua gente com capacidade absoluta para tensionar determinadas questões da filosofia ocidental, como aquelas relacionadas à identidade do ser. Tais relatos, em geral sobre as diversas populações tupis da costa e do litoral brasileiro, ao

¹⁷⁶ O crítico Ettore Finazzi-Agrò assim define o movimento de pendular de apropriação da alteridade na antropofagia: “ato que tem sua origem na hostilidade, na agressividade e na prevaricação sobre um inimigo real, a devoração torna-se, contudo (aliás, justamente em razão de configurar-se como um *excesso*, como uma saída do *próprio*), um modo – a um tempo simbólico-ritual e empírico, material – de abrir-se àquela mesma alteridade negada no ato da assimilação e da aniquilação na profundidade das entranhas. Em outras palavras, come-se para absorver as virtudes do comida, para ‘encarnar’ seu valor, de forma que a *incorporação* do outro, seja ele inimigo ou amigo [...]”. FINAZZI-AGRÒ, Ettore. A identidade devorada. Considerações sobre a antropofagia. In: CASTRO ROCHA, João Cezar de. **Nenhum Brasil existe**: pequena enciclopédia. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003, p. 618.

¹⁷⁷ ANDRADE, Oswald de. A marcha das utopias. **Do Pau-Brasil...**, p. 153.

¹⁷⁸ Cf. CASTRO, Eduardo Viveiros de. Prefácio. In: AZEVEDO, Beatriz. *Op. cit.*, p. 16.

Movimento semelhante fora notado também por Henrique Estrada Rodrigues, em particular a partir da leitura de um pequeno ensaio de Oswald, intitulado *Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial* (1950). Ali, Rodrigues explora uma releitura antropofágica do conceito de “homem cordial”, mobilizado de início por Ribeiro Couto e Sergio Buarque de Holanda, no qual identifica que a cordialidade não seria apenas “algo impuro, cujo contato deveria ser interdito em proveito de padrões mais civilizados de conduta. Ao contrário [...], para Oswald o conceito de cordialidade também seria indício de uma sociabilidade mais transigente e comunicativa, atravessada ‘sentimento do outro, isto é, ver-se o outro em si, de constatar-se em si o desastre, a mortificação ou a alegria do outro’”. RODRIGUES, Henrique Estrada. Uma história cordial: Oswald de Andrade leitor de Sergio Buarque de Holanda. In: CLOULET, Ana Rosa; NICOLAZZI, Fernando; PEREIRA, Mateus (Orgs.). **Contribuições à historiografia luso-brasileira**. São Paulo: Hucitec, 2014, p. 309-325.

contrário de reproduzir um entendimento comum de que “toda sociedade tende a perseverar no seu próprio ser, e que a cultura é a forma reflexiva deste ser”, com a memória e a tradição sendo o mármore identitário de que é feita a cultura, acabavam por expor o exato oposto, isto é, “sociedades cujo (in)fundamento é a relação aos outros, não a coincidência consigo mesmas”¹⁷⁹.

O espanto dos cronistas coloniais com o acolhimento oferecido por uma infinidade de populações tupis aparece como signo de uma compreensão diametralmente oposta àquela dos europeus que ali estavam para, entre outras coisas, afirmar violentamente sua identidade. Assim,

se os europeus desejaram os índios porque viram neles, ou animais úteis, ou homens europeus e cristãos em potência, os Tupi desejaram os europeus em sua alteridade plena, que lhes apareceu como uma possibilidade de autotransfiguração, um signo da reunião do que havia sido separado na origem da cultura, capazes portanto de vir a alargar a condição humana, ou mesmo de ultrapassá-la. Foram então talvez os ameríndios, não os europeus, que tiveram a “visão do paraíso”, no desencontro americano. Para os primeiros, não se tratava de impor maniacamente sua identidade sobre o outro, ou recusá-lo em nome da própria excelência étnica; mas sim de, atualizando uma relação com ele (relação desde sempre existente, sob o modo virtual), transformar a própria identidade¹⁸⁰.

No *Manifesto Antropófago*, o incômodo com a questão do ser e da identidade aparece num dos aforismos mais lembrados talvez como um lema identitário: “Tupy or not tupy that is the question”¹⁸¹, aforismo que, a princípio, pode sugerir algum dilema existencial sobre assumir ou não uma identidade indígena essencializada, quando observado na sua filigrana parece apontar justamente para o oposto. Segundo Alexandre Nodari, é numa releitura do aforismo que poderíamos ver a chave da *inversão* identitária¹⁸² operada por Oswald. Se, na questão, a fórmula shakespeariana permanece inalterada, a troca de *to be* por *Tupy* faz toda a diferença:

o que mudam são “apenas” os seus termos, e isso por meio de uma leve modificação fonética (/b/ por /p/). Mas essa transformação de uma passagem

¹⁷⁹ CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002, p. 195.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 206.

¹⁸¹ ANDRADE, Oswald de. Manifesto antropófago. **Do Pau-Brasil...**, p. 13.

¹⁸² Por *inversão* aqui dizemos a tentativa de se valer de determinadas imagens cristalizadas, conceitos, a princípio, ligados a uma dada essência ou a um ser, para inverter o seu valor central. Da identidade à alteridade, como se pode depreender da mudança do *to be* pelo *Tupy*.

clássica por meio de uma intervenção quase imperceptível (e por isso mesmo ainda mais evidente) é radical, e a alteração mínima que se dá nessa apropriação produz um efeito máximo de transformação semântica: é o próprio Ser que é obliterado da questão¹⁸³.

A inversão, que poderia sugerir uma simples reificação da fórmula shakespeariana ou uma dúvida entre assumir ou não a essência *Tupi*, acaba, de tal modo, por obliterar o próprio ser, afinal:

no *Manifesto*, “tupi”, embora seja um substantivo, ocupa o lugar pertencente ao verbo no original, como se se tratasse não de uma substância (uma identidade, um nome, afinal, Tupi designa uma multiplicidade de povos, os povos tupiguarani), de um “ser tupi” [...] em que o acento não mais recai sobre o ser [to be], mas sobre os modos de ser, sobre “como somos”: “ser-tupi”¹⁸⁴.

Ainda segundo Nodari, o incômodo de Oswald com o verbo ser antecederia e muito as formulações filosóficas da antropofagia nas décadas de 1940 e 1950, quando afirmava, em entrevista, que: “a gramática é que ensina a conjugar o verbo ser e a metafísica nasce daí, de uma profunda conjugação desse verbinho. Não se sabendo gramática...”¹⁸⁵. Não se sabendo gramática, não se levaria à metafísica e à “exaltação do conceito de ser”. Metafísica que é preocupação central em *A crise da filosofia messiânica*, na qual um longo encadeamento da tradição filosófica é montado para se fazer a crítica de uma dada interpretação do ser, a saber, quando: “o que é apenas coordenada [o Ser], momento estável de uma simples relação de movimento, passa a ser transfigurado em motor imóvel”¹⁸⁶. Assim, o conceito metafísico de ser padecia de uma vã tentativa de “subsumir a *relação de movimento* (i.e., na terminologia oswaldiana, a *devoração*) a um de seus *momentos estáveis* (um dos termos, sempre móveis, da relação), que lhe seria ontologicamente *posterior e dependente*, ou seja, a tentativa de ‘arrancar o ser do fluir’”¹⁸⁷.

A imagem do antropófago, condensada no encontro do interesse oswaldiano pela tradição filosófica – que passava por Nietzsche, Heidegger, Sartre, Jaspers, entre outros – com a figura do “primitivo”, não terminava por uma nova definição de um ser agora sim mais

¹⁸³ NODARI, Alexandre. A questão indígena no *Manifesto Antropófago*. **Rev. Direito e Práx.**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 4, p. 2.461-2.502, 2018, p. 2.467.

¹⁸⁴ *Idem*.

¹⁸⁵ ANDRADE, Oswald de *apud* NODARI, Alexandre. *Op. cit.*, p. 2.466.

¹⁸⁶ ANDRADE, Oswald de. *A crise da filosofia messiânica*. **Do Pau-Brasil...**, p. 122.

¹⁸⁷ NODARI, Alexandre. *Op. cit.*, p. 2.466.

próximo de sua essência ou verdade. Pelo contrário, o que se vê é que a “Antropofagia não se mostra como uma essência, ou uma verdade oculta por trás da roupa, mas como gesto que revela a impropriedade daquilo que parece mais próprio – a roupa, a identidade, o caráter, a qualidade, o Direito, as instituições, ou o próprio Ser”¹⁸⁸.

As figurações do “outro” no interior do gesto antropofágico se apresentam fundamentalmente no reconhecimento de sua grandeza. O ato de devoração do inimigo, de tal forma, era sinal de que ele teve uma vida de valor e meritória de ser devorado já que, como exemplo, “os Tupinambá queriam estar certos de que aquele ‘outro’ que iriam matar e comer fosse integralmente determinado como um homem, que entendesse e desejasse o que estava acontecendo consigo”¹⁸⁹. A morte por vingança era vista positivamente, porque era dirigida à sujeitos de honra e valor e, além disso, garantiria a manutenção de um ciclo baseado na crença de que um dos membros da sua tribo o vingaria. Tal lastro ou memória seria o garantidor da perpetuação da vingança como condição da própria reprodução social. Numa perspectiva temporal, “tratava-se de morrer (em mãos inimigas de preferência) para haver vingança, e assim haver futuro. [...] a memória das mortes passadas, próprias e alheias, servia à produção do devir”¹⁹⁰. Menos que aplacar a memória e estabilizar o passado com uma vingança definitiva, a devoração antropofágica tupinambá “visava instituir a sua continuidade (da memória e da vingança, irmanadas), para que não houvesse termo (no duplo sentido)”¹⁹¹.

Sob a forma que a antropofagia aparece nos escritos oswaldianos, seja em seus primórdios, como o *Manifesto* de 1928, ou nos ensaios que estudaremos adiante, os fenômenos da historicidade são interpelados de modo determinante. Seja pelo escavar de uma força cultural brasileira recalcada; pela sua forma alegórica de captar a história da colonialidade; pelo processo de “inversão”¹⁹² (o elemento antropofágico, antes símbolo da barbárie e do primitivo,

¹⁸⁸ NODARI, Alexandre. “A única lei do mundo”. In: CASTRO ROCHA, João Cezar; RUFFINELLI, Jorge (Orgs.). **Antropofagia hoje?** Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 482.

¹⁸⁹ CASTRO, Eduardo Viveiros de. **O mármore e a murta**, p. 232.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 240. Neste sentido, vale também conferir o trabalho de Imaculada Kangussu que, apostando num jogo com o título do clássico texto de Viveiros de Castro, “A inconstância da alma selvagem”, afirma que, se havia uma constância na alma “selvagem”, era o desejo de vingar-se. Assim, “vingar-se era consubstancial a ser homem. E devorar a carne do inimigo constituía a forma máxima de vingar-se e revelava que o impulso motor da sociedade tupinambá era absorver o outro”. KANGUSSU, Imaculada. *Antropofagia: a constância da alma selvagem*. **ArteFilosofia**, Ouro Preto, n. 20, p. 73-84, 2016, p. 11.

¹⁹¹ NODARI, Alexandre. **A questão indígena**, p. 2.470.

¹⁹² O recurso à inversão fora tematizado mais fortemente anos depois, por Jacques Derrida. Segundo Jacques Derrida, o “*renversement*” se colocava diante da filosofia ocidental e de suas contradições: dentro/fora, fala/escritura, inteligível/sensível. Se, na filosofia ocidental, um polo desses pares era valorizado e o outro recalcado, na leitura desconstrutora de Derrida, que se dá por um duplo gesto, primeiro, se desrecalca o dissimulado e inverte a hierarquia das oposições, demarcando fortemente a hierarquia existente. Num segundo momento – não querendo permanecer no campo que se quer desconstruir, afinal, não se trata de substituir um polo por outro –, para se completar a desconstrução, a transgressão da filosofia ocidental aparece com o

assume vestes virtuosas), que evidencia a violência do processo colonizador; ou ainda pela própria forma, o *modus operandi*, da reconstrução antropofágica que, por meio do chiste¹⁹³, procura retomar formas fragmentárias e latentes do passado. Cabe observar, agora, como essa retomada é efetuada a partir de uma *ciência*, a *errática*, criada especificamente para revolver passados latentes.

2.3 Por uma história errática

*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.
(Haroldo de Campos)*

Criar uma fachada sólida de sentido *a posteriori* a respeito da abordagem da *antropofagia* por Oswald de Andrade, por certo, não interessaria nem mesmo ao autor, quase sempre atuando sobre o horizonte alegórico e intensificando formas precárias de sentido fixo e estável. 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.

Como todo tema relativamente canônico, a *antropofagia* acaba por guardar várias entradas possíveis e que já foram intensamente debatidas, tais como: a recepção da questão pelos pares modernistas¹⁹⁴; a vinculação com as vanguardas artísticas e literárias europeias, além do conteúdo filosófico da proposta antropofágica¹⁹⁵; seu surgimento na *Revista de*

surgimento de “conceitos”. Se trataria, então, de produzir um novo conceito de escritura, de fora, de sensível etc. Cf. SANTIAGO, Silviano (Sup.). **Glossário de Derrida**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976, p. 76.

¹⁹³ Chiste, aliás, que se fazia imprescindível na diferenciação com a sisudez dos integralistas preocupados em resgatar o que o Brasil havia sido no passado, levando verdadeiramente a sério uma dita “cultura nacional” a ser restabelecida. Não custa por reparo que, no Manifesto de 1928, líamos que “a alegria é a prova dos nove”.

¹⁹⁴ RICUPERO, Bernardo. O original e a cópia na antropofagia. **Sociologia & Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 3, p. 875-912, set./dez. 2018.

¹⁹⁵ MORAES, Eduardo Jardim de. **A brasilidade modernista: sua dimensão filosófica**. Rio de Janeiro: Graal, 1978; HELENA, Lucia. *Op. cit.*; NUNES, Benedito. *Op. cit.*

Antropofagia, na qual vários escritores da época se debruçaram sobre sua potencialidade¹⁹⁶; a semântica dos herméticos aforismos do *Manifesto Antropófago*¹⁹⁷; distâncias e aproximações com o vocabulário *verdamarelista* de Plínio Salgado, Menotti Del Picchia e Cassiano Ricardo¹⁹⁸; a solução criativa para a questão secular da importação de ideias em contextos periféricos¹⁹⁹; os desafios formais suscitados pelo “concretismo” da linguagem oswaldiana²⁰⁰, entre outras entradas possíveis. Tal acúmulo, certamente, torna menos hercúleo que hoje possamos propor leituras sobre novos caminhos e um diálogo contemporâneo com aquilo que talvez não fora ainda suficientemente ressaltado.

Não parece exagerado reafirmarmos, assim, a hipótese destacada neste capítulo: é na observação atenta de como o gesto antropofágico se vale da história sem que seja para cair em exclusivismos nacionais ou mesmo para a aferição de uma identidade perene e inabalável em que pode estar a chave para um diálogo contemporâneo com a *antropofagia*, em particular a partir de uma reflexão teórica sobre a história. De tal modo, ainda que mencionada apenas n’*A crise da filosofia messiânica* (1950), a “história *errática*”, almejada por Oswald e que atravessa sua obra da juventude ao amadurecimento, aparece como formulação decisiva para trilharmos esse caminho.

É a “história *errática*”, tal como veremos formulada, a responsável por dar movimento e não aprisionamento ao ser, impossibilitando sua associação a uma determinada característica perene e imutável. É ainda pela “história *errática*” que se torna possível a reelaboração do passado num sentido presente e futuro, conectando camadas de historicidade capazes de interpelar uma a outra. Sob tais balizas, a recuperação de determinadas imagens do passado atuaria como uma recordação dos motivos de redenção e de construção de um futuro em diálogo com o devir passado, isto é, um futuro como motor de um compromisso ético com aquilo que não foi possível, mas que, ainda que negado no passado, auxiliaria para inventar sua continuação futura e estando atento às múltiplas possibilidades daquilo que não foi, mas poderia ter sido²⁰¹.

¹⁹⁶ RICUPERO, Bernardo. *Op. cit.*

¹⁹⁷ AZEVEDO, Beatriz. *Op. cit.*

¹⁹⁸ EL-DINE, Lorenna. *Op. cit.*

¹⁹⁹ SANTIAGO, Silviano. **Vale quanto pesa**: ensaios sobre questões políticoculturais. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982; SCHWARZ, Roberto. **Ao vencedor as batatas**: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000 [1971]. 240p.

²⁰⁰ CAMPOS, Haroldo de. Uma poética da radicalidade. In: ANDRADE, Oswald de. **Obras completas**. Vol. VII: Poesias reunidas. 4. ed. São Paulo: Civilização Brasileira, 1974. 203p.

²⁰¹ BARRIOS, José Luis. **Memoria instituida, memoria instuyente**. México: Universidad Iberoamericana, 2008, p. 58.

Argumentaremos adiante que as teses expostas por Oswald, em *A crise da filosofia messiânica* – ainda que se apoiem em incríveis “saltos” históricos e pequem por falta de rigor ou precisão empírica –, 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 sim 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 moderna²⁰², que encaminhou uma demarcação rígida entre passado, presente e futuro. 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.

Antes, porém, de desdobrar o argumento, é imperativo reconhecer as formas escolhidas e esquadrihadas pelo autor para dar vazão às suas reflexões. Caminhando nesse sentido, talvez seja possível endereçar, de forma a 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*”²⁰³. Por outro lado, em ensaios mais tardios, como *A crise da filosofia messiânica* e *A marcha das utopias*, 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,

²⁰² Segundo Marcelo Rangel, a ideia, moderna por excelência, de realizar a partição do tempo se vincula umbilicalmente à ideologia do progresso que, por sua vez, busca retirar do sujeito a possibilidade de se dedicar a uma transformação do mundo. Cf. RANGEL, Marcelo. **Modernidade história a partir de Walter Benjamin e Derrida**. 2015. 194f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

²⁰³ HELENA, Lucia. *Op. cit.*, p. 21.

não são “camisas de força” que limitam seu pensamento, ainda mais para uma mente tão pouco adestrada e aferrada à disciplina como a sua.

Parece oportuno observar, portanto, como dessas formas particulares irão emergir determinadas imagens do passado e como essas imagens podem revelar a natureza do tratamento oferecido por Oswald a fenômenos relativos à historicidade. Vejamos que, nas alegorias do *Manifesto da Poesia Pau-Brasil* e no *Manifesto Antropófago*, “a realidade brasileira é captada em suas ruínas formadoras, silenciadas, muitas vezes pela história tramada e escrita pelo colonizador”²⁰⁴. Da forma alegórica, portanto – como um modo mais amplo de significação –, nasce uma articulação de elementos residuais dessa realidade a outros reprimidos ou não tematizados por outras formas historiográficas. Desse modo, se faz necessário, nesse caso, conjugar a crítica mordaz a determinados aspectos de uma realidade histórica sedimentada conjuntamente com o riso e com a potencialidade paródica e carnalizante do texto oswaldiano.

É no ato de tocar o intocável, exceder o limite e transgredir o tabu que Oswald oferece sua marca de distinção no trato da historicidade. Há, no entanto, um passado a ser destronado, desestabilizado nas suas bases e nas suas formas mais cristalizadas, e há passados a serem reabilitados, a serem tematizados de modo a abrir um horizonte crítico e de transformação num presente possível. O primeiro caso é assim expresso em um trecho do *Manifesto da Poesia Pau-Brasil*:

toda a história bandeirante e a história comercial do Brasil. O lado doutor, o lado das citações, o lado autores conhecidos. Comovente. Rui Barbosa: uma cartola na Senegâmbia. Tudo revertendo em riqueza. A riqueza dos bailes e das frases feitas. Negras de jockey. Odaliscas no Catumbi. Falar difícil. O lado doutor. Fatalidade do primeiro branco aportando e dominando politicamente as selvas selvagens. O bacharel. Não podemos deixar de ser doutos. Doutores. País de dores anônimas, de doutores anônimos. O Império foi assim. Eruditamos tudo. Esquecemos o gavião de penacho²⁰⁵.

A articulação simultânea de imagens não necessariamente coetâneas é um dos principais recursos encontrados pelo autor para expressar a “vivência de choque”²⁰⁶. Choque este que atua na sensibilidade de um novo espaço social brasileiro marcado pela tensão entre

²⁰⁴ HELENA, Lucia. *Op. cit.*, p. 19.

²⁰⁵ ANDRADE, Oswald de. *Manifesto da poesia Pau-Brasil. Do Pau-Brasil...*, p. 5.

²⁰⁶ O conceito é de Lucia Helena. *Op. cit.*, p. 47.

um desenvolvimento industrial e urbano e a permanência de laços atávicos com o passado. No retrato criado por Oswald dessa vivência de choque não há, porém, rastros de nostalgia por um momento passado ou a simples narrativa celebrativa do porvir. Há, sim, a percepção alegórica de tal tensão constituinte do processo histórico brasileiro marcado pela convivência – por vezes mais, por vezes menos violenta – de distintos estratos temporais: “uma visão que bata nos cilindros dos moinhos, nas turbinas elétricas, nas usinas produtoras, nas questões cambiais, sem perder de vista o Museu Nacional. Pau-Brasil”²⁰⁷.

No momento em que emerge, de maneira mais decidida, uma dada imagem do passado, como a mencionada “reabilitação do primitivo”, não se trata, todavia, de um regresso a algumas formas arcaizantes. Trata-se, antes, de escutar um dado passado como fonte de tensionamento e que, mais verdadeiramente, coloque em evidência o elemento ali recalcado, porém latente²⁰⁸, e que vem a aparecer em formas fragmentárias no presente. Uma imagem do passado que parece ainda caminhar em dois sentidos: primeiro, na relação de interdependência temporal com o presente e o futuro por meio da utopia (a Revolução Caraíba) e, segundo, na crítica de um procedimento tão frequente no sistema intelectual brasileiro vivenciado por Oswald, que é a “arqueologia das ausências” (no caso da citação abaixo, as revoluções europeias aqui não realizadas):

queremos a Revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem. [...] Filiação. O contato com o Brasil Caraíba. *Ori Villegaignon print terre*. Montaigne. O homem natural. Rousseau. Da Revolução Francesa ao Romantismo, à Revolução Bolchevista, à Revolução Surrealista e ao bárbaro tecnizado de Keyserling. Caminhamos²⁰⁹.

Não cabe aqui analisar sentido por sentido de cada expressão presente nos trechos dos manifestos, afinal, trata-se de um movimento paródico, alegórico, em que a precisão conceitual apenas reduziria o alcance das metáforas. Cabe, sim, desdobrar reflexivamente a forma metafórica oswaldiana no trato da historicidade e de fenômenos como passados

²⁰⁷ ANDRADE, Oswald de. Manifesto da poesia Pau-Brasil. **Do Pau-Brasil...**, p. 9.

²⁰⁸ Uma definição de “latência” que atende aos propósitos deste trabalho foi dada por Hans Ulrich Gumbrecht: “por ‘latência’, quero indicar a situação que o historiador holandês Eelco Runia definiu como ‘presença’. Runia ilustra seu conceito utilizando o passageiro clandestino como metáfora. Numa situação de latência e, sobretudo na presença de um clandestino, nós estamos certos de que existe algo lá que não conseguimos apreender – e que esse ‘algo’ tem uma articulação material; e, portanto, requer espaço”. Cf. GUMBRECHT, Hans Ulrich. Uma rápida emergência do “clima de latência”. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, p. 303-317, jul./dez. 2010, p. 313.

²⁰⁹ ANDRADE, Oswald de. Manifesto antropófago. **Do Pau-Brasil...**, p. 14. Itálico do autor.

reprimidos e reabilitados, os espelhamentos desses passados no presente, os futuros imaginados etc.

A seguir, essa ampla cadeia temporal é diagnosticada quando Oswald retoma boa parte dessas questões já no fim de sua vida, em 1950. Ali, se somarão a esse horizonte o recurso ao anacronismo, da simultaneidade dos tempos históricos, do diálogo criativo com o passado, uma discussão mais esquemática acerca das formas primitivas de poder, das condições de transformação da e na história, das contradições nas promessas modernas e do horizonte utópico.

Em tese apresentada 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.

É sintomático, porém, que Oswald vá buscar os rastros e vestígios da antropofagia e do matriarcado não na tradição ameríndia, mas sim na experiência ocidental e, em particular, na história da filosofia. A busca no interior dessa tradição, que aparece n’*A crise da filosofia messiânica*, revela que o antropófago não pode ser igualado ao ameríndio, isto é, não pode ser *identificado exclusivamente* no “primitivo”, conforme relatou Alexandre Nodari:

a possibilidade de ver o finlandês como antropófago não é uma projeção da identidade no outro. Antes, implica uma não-essencialização da Antropofagia: “não se deve confundir volta ao estado natural (o que se quer) com volta ao estado primitivo (o que não interessa)”, escreve Oswaldo Costa logo no primeiro número lançado da *Revista [de Antropofagia]*. Não se trata, esclarece Oswald de Andrade (na edição de 12 de junho de 1929), de um retorno a um estágio anterior, mas de uma “descida antropófaga”: “Antropofagia é simplesmente a ida (não o regresso) ao homem natural [...]. O homem natural que nós queremos pode tranquilamente ser branco, andar de casaca e de avião. Como também pode ser preto e até índio. Por isso o chamamos de ‘antropófago’ e não tolamente de ‘tupi’ ou ‘pareci’”²¹⁰.

²¹⁰ NODARI, Alexandre. “A única lei do mundo”. In: CASTRO ROCHA, João Cezar; RUFFINELLI, Jorge (Orgs.). *Antropofagia hoje?* Oswald de Andrade em cena. São Paulo: É Realizações, 2011, p. 476-477.

O fato é que, para se alcançar uma visão histórica da antropofagia e do matriarcado, somente a *errática*, ciência dos vestígios erráticos, poderia dar conta, dado que eles não se deixam ver explicitamente no tempo cronológico que rege o que comumente chamamos história. Daí a alusão ao tempo não datado e não rubricado que aparecem no *Manifesto* e subvertem o tempo da história. Trata-se de uma revisão do tempo cronológico da modernidade, tido como irrecuperável e irreversível que, conforme “passa”, fica “na” história. Ao contrário, o tempo da antropofagia e do matriarcado “segue vivo, é possível fazer contato com ele e seguir um roteiro para o presente. [...] É um tempo (em) que não (se) pode se perder, porque é um tempo (em) que não se pode ter”²¹¹.

A compreensão do registro da *antropofagia* nessa matriz, bem como da natureza da formulação de Oswald em relação à história, traz à superfície algumas perguntas que guiarão esta reflexão: como a história é mobilizada na criação de roteiros para o presente? Se a *errática* se diferencia da narrativa histórica “oficial”, especialmente na sua concepção de tempo (não linear e progressivo), como pode ela atuar na liberação de passados que tensionem o presente? De que forma as *inversões* históricas operadas por Oswald respondem a uma tentativa de atuar diretamente na reconfiguração do seu presente? São algumas questões que aparecerão e que vale termos em mente de modo a verificarmos como a *antropofagia* propõe uma reflexão direta sobre fenômenos da ordem do tempo e da historicidade, com impacto direto numa reflexão contemporânea.

A hipótese que é possível adiantar, porém, é que a *antropofagia*, além de certo entendimento filosófico da vida, traz implícito não só uma filosofia da história, mas uma filosofia da alteridade, de um tempo *outro* reprimido, mas que 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 qual os efeitos diacrônicos da colonização para a formação histórica brasileira, e que uma montagem histórica “à contrapelo” propiciada pela

²¹¹ *Ibidem*, p. 478.

errática 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. Indo mais além, é como se a história *errática* operasse na junção de dois pressupostos que, na teoria da história, ficaram conhecidamente formulados por Nietzsche e Benjamin, a saber, na insistência do primeiro no que tange à importância do *esquecimento* desde a posição do sujeito que não só aprende história da cultura, como também a faz, e na insistência do segundo em *recordar* um passado reprimido do qual surgiriam as emergências históricas revolucionárias²¹². A dialética entre esquecimento e recordação na história *errática* possibilitaria, assim, o trabalho sobre uma memória cultural viva, se distanciando de formulações históricas com vieses turísticos, comemorativos ou museificados. Formulações estas que, antes de tudo, produziriam distância histórica, sendo a história algo meramente a ser contado e não propriamente experimentado.

Se a antropofagia, por intermédio da *errática*, caminha, assim, como um convite a pensar o conjunto de alteridades pouco tematizadas de uma dada experiência histórica, essa tematização, porém, não viria pela via do resgate, mas por algo semelhante à montagem em Walter Benjamin. Como montagem, não cabe a ideia de um objeto/fato pronto, a ser visto e resgatado. O “escovar a contrapelo”, a intenção de dar visibilidade às experiências culturais esquecidas ou silenciadas, se apresenta como um trabalho de reconstrução em que o objeto/fato montado não se confunde plenamente com o objeto/fato referência²¹³.

Importante aqui, todavia, que se faça uma distinção, ainda que breve, entre a reflexão sobre o messianismo em Benjamin e a crise de uma filosofia messiânica em Oswald de Andrade, dado que apontam para distintos significados de história. Ainda que guardem um horizonte semelhante, os dois autores partem de pressupostos opostos. A relação entre história e messianismo, em Benjamin, acontece, *grosso modo*, pela crítica do evolucionismo e da ideia da pura sucessão linear dos fatos, característica da história vista à luz do progresso. Diferentemente do que é explicitado pela ideologia do progresso, na visão benjaminiana, “a história é um campo de possibilidades (e de violências) no interior do qual homens e mulheres se movimentam, no qual todo e qualquer momento pode ser um instante de reconfiguração ou o tempo de agora (Jetztzeit)”²¹⁴. A fim de não perder o caráter de possibilidade que é o da

²¹² BARRIOS, José Luis. *Op. cit.*, p. 52.

²¹³ Para uma visão detalhada do conceito de montagem no autor alemão, Cf. BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009, p. 502.

²¹⁴ RANGEL, Marcelo. *Op. cit.*, p. 83.

história, o messianismo aparece como possibilidade de redenção de determinados passados em intimidade com o presente:

aqui, ao contrário, como fizeram sempre os pensadores, apresentando as imagens utópicas, nós consideramos a história à luz de uma situação determinada que a resume como um ponto focal. Este “ponto focal” representa o fechamento, o ponto de paragem do tempo, e o ponto de condensação de uma tendência utópica e messiânica²¹⁵.

No caso de Oswald, para além da crítica de uma certa ideia sedimentada do progresso, o messianismo aparece como uma *Weltanschauung* oposta àquela antropofágica, que representaria certa visão de mundo do controle, do patriarcado, da dominação do “outro”. A própria ideia de progresso permanece de uma forma um tanto quanto curiosa em Oswald. A imagem do “bárbaro tecnizado” aponta para a solução oswaldiana de uma relativa conciliação temporal, na qual o “ponto de parada” ou “ponto de condensação” antropofágica não se distancia do tempo do progresso e da técnica. Recordemos que se tratava de uma ida, não de um regresso. Não há traço de nostalgia. Há, como em Benjamin, uma radicalidade a ser destacada: a produtividade da perda, da morte e do esquecimento para a história²¹⁶.

O fundamental, a despeito das distintas apropriações sobre o conceito de “messianismo”, reside, porém, na identificação de um percurso comum para a história. Se, em Benjamin, prevalece a ideia de que a tarefa do historiador é aquela que permite (re)descobrir a “frágil força messiânica” ou o índice messiânico que os nossos antecedentes nos legaram, na essência, a ideia de [re]descobrir certo vitalismo no passado se aproxima radicalmente da postura antropofágica. No caso, tal movimento viria pelo tensionamento do processo histórico com a revelação daquilo que constitui um tempo, que está ali, latente, mas é reprimido. Trata-se, portanto, de redescobrir uma potência que o trajeto histórico da modernização brasileira soterrou a fim de afirmar todo o caráter de abertura e indefinição da história.

A narrativa presente em *A crise da filosofia messiânica* trouxe, assim, uma tentativa de releitura dessas ruínas, desse conjunto de manifestações culturais que foram objeto de uma repressão. O argumento se encaminharia, de tal modo, em dois sentidos: um primeiro, que apontava para o rastreio, evolutivo, do percurso do messianismo e seus pontos nevrálgicos. Um

²¹⁵ *Apud* CANTINHO, Maria João. **O conceito de messianismo na obra de Walter Benjamin**: da linguagem pura à história universal. Repositório da Universidade de Lisboa, 2011, p. 50.

²¹⁶ GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em W. Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 1999, p. 5.

segundo, que apontaria para a tentativa de fazer emergir a figura soterrada do matriarcado, aquilo que fora reprimido nesse mesmo trajeto evolutivo do messianismo. A tentativa, porém, viu seu segundo sentido ficar limitado dada a pouca precisão de Oswald na referência a esse “matriarcado”, pois ele não é

referente a uma estrutura de parentesco passível de estudo, mas sim à *facies* rejeitada de toda possibilidade cultural, não só da sociedade brasileira, mas das sociedades cujo acervo tenha sido marcado por uma dominação expansionista e colonizadora²¹⁷.

O mérito, porém, dessa ideia de história implícita em *A crise da filosofia messiânica* está na visão da “descontinuidade”. Como veremos, a apresentação fantasmagórica de uma continuidade (que, efetivamente, é descontínua) da tradição dos opressores (messiânicos) teria como força um choque dialético que se destina trazer à luz os momentos e as manifestações fragmentadas, depositados geração após geração, na tradição dos oprimidos²¹⁸. Se a civilização ocidental costumou e costuma pensar a si mesma como um agregado contínuo, começando na Grécia, tratava-se agora de operar a categoria intelectual da descontinuidade como uma exigência histórica²¹⁹.

Força de choque e movimento dialético semelhante é aquele correspondente à noção de “primitivo”, em Oswald, e a de “origem”, em Benjamin. Assim, é preciso descartar a ideia de que Oswald mobiliza a respectiva noção de acordo com um padrão temporal evolutivo, hierarquizando padrões de desenvolvimento em menor ou maior grau. Ao se valer da noção de primitivo, estará em questão o mesmo movimento anterior da noção de uma continuidade da tradição dos opressores. A saber, de um uso mais para o tensionamento de determinadas compreensões sedimentadas do que propriamente pelo uso literal do termo. De modo semelhante é o que acontece com a noção de “origem” (*Ursprung*) em Benjamin, a qual menos que servir de base a uma historiografia regida pela causalidade linear, exterior ao evento, atua sobre uma historiografia regida por outra temporalidade. No interior dessa temporalidade, a origem se comporta como um “salto”. Assim, se estuda um dado fenômeno de origem não para

²¹⁷ HELENA, Lucia. *Op. cit.*, p. 191.

²¹⁸ HELENA, Lucia. *Op. cit.*, p. 191.

²¹⁹ LIMA, Luiz Costa. Antropofagia e controle do imaginário. *Rev. Brasileira de Literatura Comparada*, n. 1, p. 62-75, mar. 1990, p. 67.

constituir uma descrição linear e causalista, mas para restituir a essa origem sua dimensão de objeto bruto, único e irreduzível²²⁰.

A “origem” e o “primitivo” operam, assim, uma inversão na historiografia que, então, passa a considerar também a história e a temporalidade concentradas no objeto (um movimento intensivo) e não apenas o objeto no tempo (um movimento extensivo e linear). Sob essa perspectiva, um dado passado contém, potencialmente, uma vitalidade, a saber, aquela de comportar uma intensidade capaz de tocar o presente e de salvaguardar o caráter de abertura da história, seu inacabamento constitutivo:

a origem benjaminiana visa, portanto, mais que um projeto restaurativo ingênuo, ela é, sim uma retomada do passado, mas ao mesmo tempo – e porque o passado enquanto passado só pode voltar numa não identidade consigo mesmo – abertura sobre o futuro, inacabamento constitutivo²²¹.

2.4 A errática e as esquinas da história

Como se verá adiante, a operação fundamental presente em *A crise da filosofia messiânica* é a *inversão* de um conjunto de categorias que 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 vida²²² –, 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

²²⁰ GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Op. cit.*, p. 10.

²²¹ *Ibidem*, p. 14.

²²² A essa compreensão nos referimos à interpretação oswaldiana de que, no princípio da civilização, na Grécia, o direito paterno de Ésquilo subjugou outras formas de relações políticas e jurídicas, promovendo, daí em diante, apenas a extensão desse movimento de dominação e de difusão da cultural patriarcal e messiânica, paralelamente ao sufocamento e à obliteração do legado matriarcal e antropofágico. O argumento ganha contornos mais claros nas páginas a seguir.

conteúdo revoltoso, seu inacabamento constitutivo, afirmando, assim, um certo caminho evolutivo a ser mantido e justificado.

Patriarcado e matriarcado são os conceitos fundamentais que guariam uma oposição entre o que a historiografia “oficial” revela e o que a *errática* pode fazer emergir. Representam, nessa interpretação, dois hemisférios culturais tão radicalmente opostos que dividiriam a história, sendo este o mundo do homem civilizado, e aquele o do homem primitivo²²³. Se, à primeira leitura, isso pode soar demasiadamente rígido, talvez seja interessante uma exposição detalhada do conjunto de imagens, paralelos e compreensões desenvolvidas ao longo dessa complexa cadeia poético-filosófica criada por Oswald de Andrade para, ao fim, observarmos a real potencialidade disso que o próprio autor denominava como um pensamento vivo.

É recorrente, na prosa ensaística e nos dois manifestos dos anos 1920, de Oswald, a utilização, em algum grau, de binômios, mas que, ao fim, representariam uma equação dialética com um terceiro termo ou síntese. Lendo Hegel a partir de um dos seus principais exegetas, Alexandre Kojève, Oswald constrói seu argumento pelo princípio do homem como natureza inata, que vive no seio da natureza – a tese –, sendo constantemente negado, isto é, quando ele nega a si mesmo como dado, como natureza e liberdade – a antítese.

Ainda no interior da forma binomial, o matriarcado, aqui associado ao modo primitivo, traria consigo algumas características – a cultura antropofágica que entende o mundo não como dominação, mas devoração; o mundo não datado; a ausência de classes ou do Estado; o filho de direito materno; a propriedade comum do solo, dentre outros que vão aparecendo esparsamente no interior da densa cadeia imagética criada por Oswald. Por outro lado, o patriarcado fundado numa verdadeira revolução que extingue o anterior momento matriarcal para, por meio do direito legislado, instaurar a obediência, a organização coercitiva do Estado – personificação do legal. Com ele, emergem as formas jurídicas patriarcais por excelência, a saber, o direito paterno, a propriedade privada do solo e o Estado de classes. Soma-se a isso, agora, o homem civilizado, o mundo sociohistórico e a cultura messiânica, dependente de grandes sistemas explicativos que garantam, para o futuro, em forma de promessa, aquilo que

²²³ O uso de conceitos como “civilizado” e “primitivo” além de, obviamente, serem de uso do próprio Oswald, por certo, não são utilizados aqui de maneira acrítica. Muito pelo contrário. Já vimos que, se há um traço fundamental de sua perspectiva, é justamente o embaralhamento de uma visão evolucionista da história que insistia em hierarquizar ou interpretar a temporalidade de um ponto de vista linear e extenso.

lhes foi usurpado no presente, anteriormente compreendido como devoração pelo universo antropofágico.

O essencial, neste caso, é não tomar de maneira esquemática, ainda que seja tentador, as palavras de Oswald. Fica o convite para, menos que denunciar as imprecisões e generalizações do escritor, atentar para os possíveis desdobramentos das suas teses e os efeitos para uma compreensão problematizada de questões relativas à historicidade e uma maneira muito particular de se apropriar da história. Benedito Nunes, um dos mais importantes intérpretes da obra de Oswald de Andrade, alerta o leitor sobre o quão frustrante seria se este se encaminhasse até a obra do poeta e escritor modernista para ali buscar um sistema cuidadosamente definido ou “essas longas cadeias de raciocínio” que caracterizam a filosofia *stricto sensu*. Por outro lado, uma forma justa e que preserva a complexidade que conforma o pensamento de Oswald deveria se abrir a uma cadeia, sim, “de imagens que ligam a intuição poética densa à conceituação filosófica esquematizada”²²⁴.

O argumento é histórico. Ou, pelo menos, se vale de algumas imagens históricas imprecisas de modo a dar algum tipo de sustentação à reflexão poético-filosófica. Vejamos que Oswald situa como a “revolução patriarcal” como um momento fundacional em que o homem rompe com o universo matriarcal da devoração do seu semelhante para dominá-lo e escravizá-lo. O escritor ainda vai mais além, ao associar a um desenvolvimento natural da servidão à futura divisão do trabalho, ou, como Marx veio a caracterizar, a história como o correr da luta de classes. Por ora, porém, basta sublinhar que a “revolução patriarcal” aporta consigo um conjunto de instituições e valores que irão marcar, segundo Oswald, o percurso da história dali em diante. Ao mundo matriarcal sem compromissos com Deus se sobrepõe a ideia de um Ser Supremo, distribuidor de recompensas e punições. A “classe sacerdotal”, segundo Oswald, aproveita-se de tal circunstância para subsidiar a ideia de uma vida futura que torne possível ao homem suportar a sua condição de escravo, fundamento base do messianismo na história no patriarcado.

Ao que pese a hegemonia do patriarcado nos momentos que virão – e aqui são figuras de proa a religião, o Estado, o direito e outras formas institucionalizantes–, o certo é que, para Oswald, o patriarcado sobreviverá em alguns modos espectrais, de modo que estariam sempre prontos a assombrar os paradoxos do patriarcado. Se, de um lado, emergiam o Santo Império Romano, os Carolíngios, de outro, permanecia Francisco de Assis e Savonarola.

²²⁴ NUNES, Benedito. Antropofagia ao alcance de todos. In: ANDRADE, Oswald de. **Do pau-brasil à antropofagia e às utopias**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. LII.

Da mesma forma à ética do trabalho e da valorização do negócio (negação do ócio), se faziam remanescentes a preguiça inata, mãe da fantasia e da invenção. O ócio propriamente. Para tanto, naturalmente, será preciso “criar uma *errática*, uma ciência do vestígio errático, para se reconstituir essa vaga Idade de Ouro, onde fulge o tema central do Matriarcado”²²⁵.

Não se tratava apenas de novo pensar sobre o mundo sociohistórico, o mundo datado. A ciência do vestígio errático estaria à procura mais propriamente de certas imagens furtivas do passado que permaneciam presentes quase em forma espectral. A história era aqui não somente a narrativa do que aconteceu, mas estaria agora particularmente aberta a dois horizontes: o da possibilidade e do contingente. Estes, antes reservados ao futuro, eram também direcionados ao passado de modo a presentificar certos galhos que se perderam no interior da cristalização do mundo patriarcal. O termo do qual se vale Oswald, nesse sentido, é particularmente elucidativo: “esquinas da história”. Sim, era propriamente naqueles momentos de disjunção em que o curso da história seguia as veredas do patriarcado e os galhos do matriarcado submergiam que a *errática* deveria lançar um olhar privilegiado.

Deve se ressaltar, porém, que não se trata aqui de uma “má história politicamente orientada”. Não era a defesa pelo monopólio do passado na qual apenas seria salvaguardado aquele que interessava a uma ação político-pragmática no presente. O passado a ser lembrado estaria, na verdade, vinculado à garantia de uma “história aberta”. Ou seja, sua atualização no presente estaria umbilicalmente relacionada ao tensionamento de algumas determinações que se colocavam de forma hegemônica no presente.

O sobrevoo histórico de Oswald tem como chave a tensão permanente entre dimensões cristalizantes do patriarcado e alguns lampejos das formas matriarcais. Vejamos que, na Grécia, por um lado, a *República de Platão* apontou para o banimento da opulência e da pobreza e também para o fim da sujeição das mulheres ao Direito Paterno. Por outro lado, Ésquilo, na *Orestia*, oferecia uma das primeiras formulações desse Direito. Sócrates seria, na leitura de Oswald, figura central nos horizontes do patriarcado por um conjunto de princípios, como a crítica a poetas e fabulistas (reservas de potência lírica e lúdica dos gregos), que, no estado ideal por ele fundado, seriam censurados. Estaria em Sócrates – numa autêntica compressão dos tempos históricos –, o primeiro germe do DIP (o Departamento de Imprensa e Propaganda do Estado Novo varguista), conclui Oswald. Ao seu lado, Aristóteles também é interpretado como quem delineou as bases do Império macedônico, de uma teologia e do

²²⁵ ANDRADE, Oswald de. A crise da filosofia messiânica. **Do Pau-Brasil...**, p. 88.

monoteísmo. A preocupação em domínio e controle do mundo, a formação de impérios e códigos jurídicos rígidos, característicos do patriarcado, se contrapunham, na Grécia, a alguns sedimentos de matriarcado, como o aspecto lúdico e eufórico.

Roma, por seu grande legado político-jurídico e pela obsessão por controle e dominação, marcaria o apogeu da negatividade, da antítese, da negação do homem natural. Não obstante, Plotino, retórico romano do século III, balanceava os exageros expansionistas de Roma com uma postura particular diante do mundo: “em Plotino não há sombra de Messianismo. Há uma parte imortal em cada ser, porém ela não se lia a nenhuma consciência escatológica”²²⁶. A queda de Roma não alteraria substancialmente as dimensões do patriarcado e, por consequência, da negatividade, pois seria a vez do Império da Igreja com os carolíngios e a manutenção do messianismo (visão de mundo oposta àquela antropofágica) como estrutura fundamental. São Tomás de Aquino seria um símbolo solar do patriarcado com suas compreensões de uma ordem imutável e em torno da ideia de um motor imóvel.

Estaria em jogo a tarefa de não imobilizar a história, não afixar a ela uma identidade que a retirasse da dimensão fundamental da possibilidade. Ou, nas palavras de Oswald, desautorizar Tomás de Aquino no “seu afã de arrancar o ser do fluir, impor o absolutismo inamovível sobre a dialética da História”²²⁷. Sob essa concepção da história, Oswald percebia que aquilo que *é* não é jamais tal qual exclua o surgimento de novas formas. A história é, aqui, aberta e, em alguma medida, o que *é*, é sempre também vir a ser. A escolha por encampar algumas imagens de modo a imobilizar a história responderia exatamente ao oposto do desejado pelo escritor. Ou, de modo mais geral, o que se pretende dizer aqui é que certo esforço por aproximar a antropofagia à criação de identidades e imagens estáticas de certa essência nacional parece muito insuficiente para alcançar a potência de suas aberturas diante da história. A antropofagia, nesse sentido, bem mais parece potência criativa de modo a relançar o ser no fluir e no horizonte da possibilidade. Não como reificação do mesmo.

De volta ao voo panorâmico da *errática*, a continuação da negatividade (antítese) no mundo moderno teria reificado um conjunto de contradições presentes anteriormente. Então, se a ascensão do dinheiro e da burguesia derruba a Idade Média; se o triunfo do céu importa menos que a moeda à vista, que a iniciativa, que o crédito e a técnica; que a cidade faça desmoronar o castelo; que o homem burguês comum se emancipe do senhor feudal; essa mesma burguesia cerca-se, porém, de todas as precauções paternalistas, como a família monogâmica,

²²⁶ *Ibidem*, p. 100.

²²⁷ *Ibidem*, p. 103.

o Direito Romano (propriedade), a herança etc. A nova ética do negócio, negação do ócio, que encaminhava a burguesia para a Revolução Industrial, revelava, simultaneamente, a insensibilidade dos precursores do capitalismo e a incompreensão diante das virtudes do ócio do homem natural.

Tal crítica ao mundo burguês não impede Oswald, porém, de sublinhar que, no século XX, o outro lado do espectro, a União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), também não reeditasse, à sua maneira, o estado de negatividade. Várias características, como o sectarismo obreiro, o fortalecimento do Estado, o estreitamento de laços de parentesco familiares ao modo patriarcal, fizeram com que a experiência soviética imobilizasse um conjunto de potências matriarcais ali dispersamente presentes. Diz Oswald: “para ligar com férreas ataduras policiais a massa sufocada, [o Estado utiliza] a fórmula áspera de Paulo, ‘quem não trabalha não come’.²²⁸ Ou ainda, para complementar: “a Metafísica está nas fábricas. Eis a exata posição ideológica da URSS”²²⁹.

O conjunto de referências que transbordam na tese *A crise da filosofia messiânica* é imenso. Atravessam as filosofias antiga e moderna para adentrar na então recente ciência do social, passando por nomes que vão de Bachofen, Lévi-Strauss, Hegel, Nietzsche e Freud. Não parece, pois, circunstancial que Oswald de Andrade escolha apontar para o caminho tomado pela filosofia em meados do século XX, a saber, aquele do “cuidado”, de Heidegger; o sentimento do “naufrágio”, de Jaspers; e o “Nada”, de Sartre. Todos, em alguma medida, sinalizando que a filosofia messiânica chegava às suas horas finais e para a abertura da filosofia diante do “medo ancestral ante a vida que é devoração. Trata-se de uma concepção patriarcal do mundo sem Deus”²³⁰. Era a hora, enfim, da antítese (negatividade) se reencontrar com sua tese (o homem natural) e de produzir uma nova síntese.

Diante da crise da filosofia messiânica, estaríamos, então, às portas de um retorno ao mundo patriarcal como parece ser sugerido pela *errática* oswaldiana? Mesmo numa sociedade permeada por valores intrinsecamente ligados ao mundo histórico patriarcal, como o messianismo, a ética do trabalho, a dominação do outro etc? Talvez a questão nem mesmo seja essa. Quando Oswald aponta para a crise do que ele chama “filosofia messiânica” e prevê a inauguração de uma nova era filosófica antropofágica, patriarcal e sem a busca pelo domínio do outro, é o seu *modus operandi* provocativo que entra em cena novamente, apontando menos

²²⁸ *Ibidem*, p. 118.

²²⁹ *Ibidem*, p. 123.

²³⁰ ANDRADE, Oswald de. Um aspecto antropofágico da cultura brasileira: o homem cordial. **Do Pau-Brasil...**, p. 144.

para uma era factível e historicamente determinada, e mais para uma desestabilização do que ele acreditava ser o mundo messiânico e patriarcal. Para compreender tal gesto, se faz necessária a abertura a outra dimensão, talvez a mais determinante de sua obra: aquela utópica. São os mecanismos de atuação do registro utópico que tornarão possível uma compreensão justa de como a antropofagia lida com a história e com a possibilidade de reorganização do mundo²³¹.

Pode-se rebater a *errática* e suas teses que usam e abusam de imagens imprecisas e de forte teor imaginativo, algo próprio do horizonte ficcional e do chiste em que Oswald agia. É possível, também, por outro lado, pensarmos que, em último caso, com essas provocações, Oswald de Andrade se perguntava mesmo era pelo presente. Ou seja, que, ao criar uma extensa tese de teor histórico-ficcional, ocupando o passado e, ao mesmo tempo, prefigurando um futuro matriarcal e antropofágico a alcançar, Oswald fazia propriamente a crítica dos paradoxos e das negações do seu próprio tempo.

Como mencionamos no início, essa estratégia da obliquidade adotada por Oswald só pode ser compreendida pelo seu domínio do recurso formal da “utopia”. Menos que uma simples imagem de futuro, a utopia possui uma tradição que foi sendo constituída por séculos como recurso formal e reflexivo que possibilita “dizer sem dizer”, ou melhor, provocar o presente com imagens não necessariamente factuais, mas que lançam a centelha para a mudança e embaralham as fronteiras entre o real e a ficção. Com a *errática*, Oswald encontrava o meio propício para dar vazão às imagens da utopia antropofágica e matriarcal. Sob tal perspectiva, a pergunta sobre o que é e para que serve a história ocupa um lugar proeminente.

2.5 Toda utopia é uma forma de protesto: a utopia matriarcal

É preciso um sólido princípio de realidade para ser sensível à utopia. Exatamente o oposto daquilo que um pensamento ossificado nos ensinou até hoje.
(Urias Corrêa Arantes)

²³¹ Retomando a questão das filosofias da “visão de mundo”, aqui Oswald já parece apontar para uma possível solução para a questão de como a história se transforma, ou, no caso, como uma “visão de mundo” se transforma. Uma época, um dado momento histórico, jamais seria, ele mesmo, fechado. Ou ainda, uma época engendra em si mesma sua própria negação. Assim, o ser não seria apenas identidade, mas fundamentalmente possibilidade e potência.

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 pode ser localizada tanto na tradição conservadora como naquela revolucionária. Engels, “ao diferenciar o socialismo científico do socialismo utópico, aproxima o último da ideologia. A utopia e a ideologia são concebidas por Marx e Engels como sistemas de ideias dissociadas da realidade”²³². 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.

Para o propósito desta investigação, nos parece importante perguntar pela relação que a utopia guardará com a história e qual o lugar desta, a história, na utopia antropofágica imaginada por Oswald de Andrade. Não se trata aqui simplesmente de investigar a história como base para imaginar utopias, nem utopias como participantes de transformações históricas. Trata-se, antes, de um exercício mais radical de se perguntar qual era o papel da história numa imaginada sociedade utópica? Ou ainda, no horizonte da utopia antropofágica oswaldiana, qual seria o lugar da história? O que sociedades utópicas aconselhariam a seus cidadãos em relação ao seu passado? Tais perguntas visam recolocar a dimensão do futuro e das expectativas e ansiedades sociais para o pensamento histórico. Desse ponto de vista, as ideias sobre o futuro fazem parte da estrutura profunda que constitui a nossa compreensão do que é pensamento histórico²³³. Questões assim parecem ainda evidenciar a preocupação central da utopia antropofágica oswaldiana com a história brasileira, articulando uma densa cadeia temporal entre passado, presente e futuro.

Antes, porém, de nos adiantarmos sobre o caso aqui mais diretamente investigado, vale insistir sobre algumas compreensões que primam por estabelecer uma oposição entre utopia e o critério histórico-realista. Seria 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 mesma do que chamamos de modernidade?²³⁴ A partir dessa segunda questão, é possível se perguntar sobre tal concepção

²³² STIELTJES, Claudio. **A ironia em A Utopia de Thomas More**: ideologia e história. 2005. 285f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005, p. 5.

²³³ Cf. LIAKOS, Antonis. Utopian and historical thinking: interplays and transferences. **Historein**, v. 7, p. 20-57, 2007.

²³⁴ WHITE, Hayden. The future of utopia in history. **Historein**, v. 7, p. 11-19, 2007, p. 17.

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.

Não é de menor importância ainda, se concordamos que cada período histórico tem sua própria utopia, postular que a dissociação entre utopia e história só pode ser útil à manutenção de certa concepção fatalista da história. Assim, faria mais sentido apostar na diferenciação entre utopias regressivas e progressivas, sendo um caso exemplar da primeira a utopia de Francis Fukuyama e o seu conhecido “fim da história”²³⁵. Mas a trajetória das interpretações sobre a utopia guarda também os legados de Ernst Bloch e Walter Benjamin, que pretendiam fugir da pretensão de modelar o futuro e controlar o curso da história. Como na obra de More, Bloch e Benjamin buscavam retomar a utopia na sua forma de pensamento dialógico, ao invés propriamente de um dogma a ser concretizado. Como “potencialidades sem síntese futura, vale lembrar, sem projeto fechado de futuro: a utopia ‘no’ presente deveria ser pensada como uma utopia ‘do’ presente”²³⁶.

A utopia, na acepção de Thomas More, herdeiro de Luciano de Samósata, ainda tensionava o critério histórico-realista a partir da faculdade de “dizer enganos” como uma arte da escrita, um dispositivo textual próprio do “gênero utópico”, a começar pelos “enganos” de uma viagem imaginária ou dos paradoxos do próprio neologismo “utopia”²³⁷. Para More, atento às palavras de Samósata, a sua utopia era mais verdadeira que muitos outros relatos verdadeiros, “pois, ao menos, há nela uma verdade: assumo estar mentindo”²³⁸.

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 ideológica²³⁹. O princípio desta técnica – a obliquidade –, tão utilizada por More ou Oswald, realçava o aspecto da utopia como forma. Uma forma pela qual se oferecia um espelho, de modo que, pelo

²³⁵ *Ibidem*, p. 18.

²³⁶ RODRIGUES, Henrique Estrada. A utopia no tempo, o tempo na utopia, p. 2. (mimeo)

²³⁷ *Ibidem*., p. 7.

²³⁸ *Apud Ibidem*, p. 8.

²³⁹ ABENSOUR, Miguel. **O novo espírito utópico**. Campinas: Ed. Unicamp, 1990, p. 82-83.

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 mesmo uma dimensão ética – “um novo espaço político que, [graças à obliquidade], saberia respeitar a existência do “outro” (a persuasão implica este reconhecimento)”²⁴⁰, apontando para “os limites da efetuação no tempo e a paciência que exige um querer não-resignado”²⁴¹.

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”²⁴² 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”²⁴³.

A utopia, em sua forma progressiva, aparece, por exemplo, em um depoimento de 1944, quando Oswald renunciava a entrada em uma nova época²⁴⁴ cujos sintomas seriam o florescimento dos fascismos que colocavam fim aos sonhos burgueses da modernidade e também a era da técnica que ofereceria a possibilidade “do homem em toda a terra alcançar, enfim, uma unificação do destino e igualar-se num padrão geral de vida civilizada”²⁴⁵. Interessa aqui menos se Oswald acertou ou não seu prognóstico, por certo prenhe de esperanças e

²⁴⁰ ABENSOUR, Miguel. *Op. cit.*, p. 109.

²⁴¹ *Idem.*

²⁴² RAULET *apud* RODRIGUES, Henrique. **A utopia no tempo**, p. 20.

²⁴³ ABENSOUR, Miguel. *Op. cit.*, p. 57.

²⁴⁴ Não parece ser correto aqui uma interpretação que associe o florescimento dos fascismos, no encerramento do ciclo burguês, como um desejo de Oswald. Trata-se, antes, de uma sua constatação dentro de sua filosofia da história, que detalharemos agora. No interior da filosofia da história oswaldiana, se registra a alternância de ciclos históricos coletivistas e individualistas. Do primeiro nascem a Judeia dos profetas e a Idade Média europeia, tinham como características o forte apelo coletivista e social, uma economia dirigida. Forma-se neles uma consciência da necessidade de novas limitações do indivíduo pelo bem do social. Do segundo ciclo, aquele individualista e humanista, animado pela consciência de novas necessidades do indivíduo em expansão. A era da busca de matérias-primas, do comércio exterior e da conquista colonial. Vai do Direito Romano, passando pelo Renascimento e pelo Código Napoleônico – “essa marselhesa dos direitos burgueses – e como resultado deu Wall Street. A revolução vertical de hoje o liquida” (ANDRADE, Oswald de. **Meu testamento. Do Pau-Brasil...**, p. 26). A modernidade, essência de uma era humanista e individualista, chegava, então, no seu limiar e na abertura de uma nova era que, qualitativamente, poderia ter muitas faces. A nova era, contudo e sempre, não demarcaria, como as outras não demarcaram, o fim da história. Suas próprias negações e outras faces permaneceriam como tensionamento e possibilidade do florescimento de eras sucessivas. Assim, o fascismo, um dos signos do presente de Oswald, era exemplar que a modernidade carregava dentro de si a dupla face libertadora e opressora.

²⁴⁵ ANDRADE, Oswald de. **Do Pau-Brasil...**, p. 29.

expectativas datadas, mas sim sua tentativa de assegurar o caráter de abertura e possibilidade da história, não se horrorizando diante do caos e dos tensionamentos. A dita inauguração de uma nova era da técnica que abria a possibilidade de realizações terrenas era, mais que certeza, potência. Não se estaria, em 1944, nas portas do “fim da história”, mas sim sob novas circunstâncias que exigiam uma nova avaliação e que exigiam o direito à imaginação – não como mera produção de fantasia, mas como condição ela mesma da história não se reificar.

O mecanismo da utopia ganhava corpo, assim, por meio da *errática*. E esta encontrava, no matriarcado, como utopia provocadora, seu maior desafio. Pô-lo em cena significaria articular um pensamento que pudesse resgatar, a partir de indícios e rastros, aquilo que fora reprimido ou parcialmente vencido durante o processo histórico. Sua hipótese fundamental pressupunha que diante de sistemas evolutivos, completos e hegemônicos, à *errática* caberia resgatar o vestígio anacrônico e promover fissuras no sentido único e autoritário do poder patriarcal na história²⁴⁶. A relação umbilical entre a *errática* e o matriarcado ainda 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 fim.

A retomada do matriarcado, operada por Oswald, porém, advém quase que inteiramente das teses do jurista e antropólogo suíço Johann J. Bachofen (1815-1817), que Oswald conhece especialmente a partir da leitura de *Du règne de la mère au patriarcat*, uma seleção de escritos organizada e publicada por Adrien Turel, em Paris, em 1938²⁴⁷. Efetuando uma leitura muito particular de Bachofen²⁴⁸, Oswald articula uma aliança original entre suas

²⁴⁶ AGUILAR, Gonzalo. *Op. cit.*, p. 15.

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 84.

²⁴⁸ Bachofen teria ainda, segundo Oswald, o grande mérito de levar mais a fundo parte das teses que Freud não radicalizou. Ou seja, se Freud limitou suas interpretações à história do patriarcado, reforçando os elementos repressivos, Bachofen foi quem abriu as sendas do matriarcado e de uma experiência sufocada pela linhagem histórica patriarcal. Suas pesquisas levaram, então, às últimas instâncias aquilo que, em alguma medida, fora tematizado por Freud. Cf. ANDRADE, Oswald de. *A crise da filosofia messiânica. Do Pau-Brasil...*, p. 125.

ideias sobre a antropofagia e a tese matriarcal, formulando uma tensão dialética permanente, que orientará a história teleologicamente.

Mas o que uniu, de fato, o pensamento matriarcal e a antropofagia? Em certo sentido, a operacionalização do matriarcado próximo a algo semelhante 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 nação²⁴⁹. 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, sabe-se, “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”²⁵⁰. Nas últimas linhas do *Manifesto Antropófago*, já líamos sobre a postulação do matriarcado contra a realidade social vestida 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. Afinal, que sentido teriam no matriarcado o complexo da castração ou o complexo de Édipo?²⁵¹

O desafio matriarcal – assinalemos novamente –, pela sua inserção no registro utópico, “não parece representar apenas um retorno à Mãe, a uma fase pré-edípica, quase um retorno ao inorgânico e ao assimbólico, mas um desafio produtivo”²⁵² 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

²⁴⁹ DE CARLI, Felipe Augusto Vicari. **O matriarcado no programa antropofágico**: Oswald de Andrade, leitor de Bachofen. 2016, 551f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016, p. 53.

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 275.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 272-304.

²⁵² *Ibidem*, p. 309.

produtivos e ameaças ativas contra os atavismos do “país mais atrasado do mundo”²⁵³. A união operada por Oswald entre a antropofagia e o matriarcado 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.

Não é, porém, pelo fato de não apostar no matriarcado como um período histórico muito bem definido que Oswald se furta a assinalar o horizonte de verossimilhança que permeia sua tese. Vejamos seu interesse em pontuar que o matriarcado não pressupõe o contexto histórico de dominação da mulher, como o “poderio atribuído a Sra. Eva Peron [...] ou durante o efêmero poderio da Marquesa de Santos”²⁵⁴. Segundo Oswald, se atentar apenas à palavra “matriarcado” resultaria atingir uma história que, ao mesmo tempo, elucida e confina seu significado histórico, sendo o caso de expandi-la em direção a uma outra compreensão.

Assim, o horizonte histórico de ressonância e verossimilhança do matriarcado poderia ser avistado, sempre segundo Oswald, com Frobenius, que “nas suas investigações sobre a África – havia estabelecido que o Matriarcado precedeu ao Patriarcado em toda a terra”²⁵⁵. Ou então, prossegue Oswald, a partir da contribuição de Malinowski, aquele que melhor teria estudado a figura patriarcal nas tribos de estatuto materno: “foi o sábio [Malinowski] [...] que examinou longamente o selvagem e o primitivo, particularmente das Ilhas Trobriand. O primitivo não une a geração ao ato amoroso e daí a sua concepção completamente oposta à que preside à civilização patriarcal”²⁵⁶. Na origem dessas teses históricas estaria a crítica ao regime da herança patrilinear que, após Ésquilo, fixou na literatura a revolução do direito paterno. A tese matriarcal abriria rumo, assim, para a consideração de um passado em que “o domínio materno se institui longamente, fazendo que o filho não fosse de um só homem individualizado, mas, sim, o filho da tribo”²⁵⁷.

A verossimilhança histórica, porém, não permite uma associação essencializada do matriarcado, ou mesmo da antropofagia, aos povos ameríndios ou algum outro, pejorativamente classificados como “primitivos”. Parece oportuno reproduzir trecho aqui já citado no qual Oswald, em 1929, assim dizia sobre a ida, não o regresso, ao selvagem: “o homem natural que

²⁵³ ANDRADE, Oswald de. **Os dentes do dragão (entrevistas)**. São Paulo: Secretaria Estadual de Cultura, 1990, p. 51.

²⁵⁴ ANDRADE, Oswald de. A marcha das utopias. **Do Pau-Brasil...**, p. 201.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 203.

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 204.

²⁵⁷ *Idem*.

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’ ou ‘pareci’”²⁵⁸.

Estabelecido que a busca pelo homem natural, pelo matriarcado 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 essas três formas da utopia estariam 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.

O requerido “largo conceito” – ou uma generalização positiva –, entendidos como procedimentos próprios do dispositivo utópico de Oswald, podem, ao fim, ser lidos não somente como imagens estáticas ou identitárias, como “camisas de força” que aprisionam seja o passado num essencialismo a ser recuperado ou o futuro em algo já prefigurado. 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.

2.6 Um parêntese sobre “um livro puramente antropofágico”

Já em 1928, nas páginas da *Revista de Antropofagia*, quando Oswald de Andrade anuncia a chegada de *Macunaíma*, podemos notar o seu deslumbramento com a obra mais recente do colega Mário de Andrade. É em texto direcionado a Alceu Amoroso Lima que o poeta antropófago anuncia que “saíram dois livros puramente antropofágicos. Mário escreveu a nossa odisseia e criou de uma tacapada o herói cíclico e por cinquenta anos o idioma poético nacional”²⁵⁹. Provocativamente, ainda dizia a Tristão de Athayde (pseudônimo de Alceu Amoroso e que Oswald satirizava com o apelido “Tristinho de Ataúde”) que *Macunaíma*, tal

²⁵⁸ ANDRADE, Oswald de. Uma adesão que não nos interessa. **Revista de antropofagia**, n. 20, n.p., 12 de junho de 1929.

²⁵⁹ ANDRADE, Oswald de. Schema ao Tristão de Athayde. **Revista de antropofagia**, n. 5, n.p., 1928, p. 3. O outro livro referenciado por Oswald, neste caso, é *Laranja da China*, de Antônio Alcântara Machado. Como veremos mais adiante, Oswald, em 1948, voltará a se debruçar sobre os dois livros mais representativos do movimento e, dessa vez, ao lado de *Macunaíma*, elegerá *Cobra Norato*, de Raul Bopp.

qual a essência do movimento antropofágico, operariam uma revisão da moralidade brasileira e da sua história, bem como daquela europeia:

o *Macunaíma* é a maior obra nacional. Você precisa ler. *Macunaíma* em estado de ebulição. Depois coa-se. Toma festim moderado, com saldo a favor. Vamos fazer um levantamento topográfico da moral brasileira, a funda sexualidade do nosso povo. Vamos rever a história, daqui e da Europa. Festejar o dia 11 de outubro. O último dia da América livre, pura, descolombizada, encantada e bravia²⁶⁰.

Vinte anos mais tarde, em palestra proferida no interior de São Paulo, Oswald tenta oferecer um panorama do legado da antropofagia e, novamente, realça a força de *Macunaíma* como uma das obras-síntese do movimento:

a antropofagia era uma exaltação do índio não cristianizado, ou melhor, do homem natural representando uma cultura oposta à da catequese. O contrário, portanto, do que tinham feito os nossos chateaubrianistas como Gonçalves Dias e Alencar. Seja qual for o destino desse movimento ele pode se orgulhar de ter dado ao Brasil *Cobra Norato*, de Raul Bopp, e *Macunaíma*, de Mário de Andrade²⁶¹.

Acolher a sugestão de Oswald acerca de *Macunaíma* talvez possa ser interessante, se não exatamente para analisar quão antropofágica é a obra, então para observar a relativa persistência de certo gesto em relação à história que a libera de “camisas de força” essencialistas e puramente identitárias. Lançar um breve olhar sobre *Macunaíma* não deixa de ser uma maneira de dar prosseguimento ao convite inicial deste capítulo, quando propusemos uma possibilidade de observar o gesto antropofágico também para além do autor que o consolidou e particularmente interessado na relação tecida com o tempo e a história.

Entrar em obra tão carregada de sentidos e interpretações de maneira tão tangencial, certamente, aporta riscos e problemas, ainda mais quando se trata do escritor brasileiro mais estudado, após Machado de Assis, segundo estimativas de seu biógrafo, Jason Tércio²⁶². *Macunaíma* é obra de difícil síntese e o embate entre os métodos críticos de Gilda de Mello e Souza e Haroldo de Campos deixou isso bastante evidente. Souza observou, na obra, a partir de

²⁶⁰ *Idem*.

²⁶¹ ANDRADE, Oswald de. Sentido do interior. **Estética e política**. São Paulo: Globo, 1992, p. 199.

²⁶² TÉRCIO, Jason. **Em busca da alma brasileira**: biografia de Mário de Andrade. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2019, p. 12.

uma chave de entendimento alegórica, o processo criador da música popular como fundo para a composição de *Macunaíma*, ressaltando um fundo histórico-cultural como fator capaz de conceder inteligibilidade ao procedimento de composição. Ao fim e ao cabo, estaria em jogo o desejo profundo do escritor de tematizar a questão nacional e as diversas identidades e complexidades do país. Campos, por outro lado, opta por enfatizar as razões estéticas que se depreendem do método compositivo e da linguagem de Mário de Andrade, procurando afastar possíveis interesses de ordem da temática da identidade nacional e, assim, valorizando “o uso de procedimentos de composição referendados por um repertório cosmopolita – nesse sentido, numa clara continuação de propostas engendradas pelo concretismo”²⁶³.

Não caberia aqui, portanto, buscar as grandes significações da obra, mas como, em alguma medida, *Macunaíma* acaba por sugerir um interessante gesto de aproximação com a história, num sentido criador e vitalizante, se assemelhando, em algum instante, ao gesto antropofágico da *inversão* que pretende promover uma montagem disruptiva de uma história linear e artificial. A sugestão se estenderia para a própria forma encontrada pela obra em dar vazão às distintas vias da história para iluminar o presente, para além daquilo que uma narrativa tradicional pudesse atingir.

Muito brevemente, é possível assinalar que *Macunaíma* resulta do cruzamento entre a pesquisa sobre a criação popular, o projeto de uma literatura nacional e a reciclagem de fontes documentais das mais diversas: relatos de viajantes, de cronistas coloniais, textos etnográficos, lendas indígenas, cerimônias africanas, canções ibéricas, episódios históricos e familiares etc.²⁶⁴ A bricolagem como recurso fundamental parece guiar a composição da obra e do protagonista, que, “como a sociedade brasileira, encontra-se impregnado pelas ambiguidades e pelo dilacerado entre ordens sociais e valores contrastantes, entre o tradicional e o moderno, o rural e o urbano, o Brasil e a Europa”²⁶⁵.

A entidade²⁶⁶ – algo sem contornos muito definidos, e não identidade nacional dos brasileiros em *Macunaíma*, aparece na união de “elementos históricos, etnográficos, ficcionais

²⁶³ GAIO, Henrique Pinheiro Costa. *Macunaíma entrincheirado: a crítica entre a forma e a identidade nacional*. *Revista Ágora*, Vitória, n. 24, p. 18-30, 2016, p. 30.

²⁶⁴ Uma apresentação mais detalhada da obra pode ser encontrada em BOTELHO, Andre. *De olho em Mário de Andrade: uma descoberta intelectual e sentimental do Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2012; e também em SÁ, Lúcia. *Macunaíma e as fontes indígenas*. In: ANDRADE, Mário de. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. Estabelecimento do texto Telê Ancona Lopez. 1. ed. São Paulo: Ubu Editora, 2017. 269p.

²⁶⁵ BOTELHO, Andre. *Op. cit.*, p. 23.

²⁶⁶ PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Vira e mexe nacionalismo: paradoxos do nacionalismo literário*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 201.

das tradições escrita a oral, erudita e popular, brasileiras, europeias, indígenas e africanas”²⁶⁷, e se concretiza na aventura do protagonista em busca da “mairaquitã” perdida e, posteriormente, vendida, fazendo a fortuna do magnata Venceslau Pietro Pietra. Deixa, assim, de ser algo vital, para se objetificar e ter valor de troca. Se torna museu. A cultura popular sai de onde ela vigora e vai para o espaço de uma memória desvitalizada. A malha de textos que compõe o protagonista e a obra ganha, de tal forma, nos “relatos de transformação” que visam reavivar a história e a cultura popular²⁶⁸, seu mote principal. A fim de reafirmar a importância da metamorfose e da transformação, *Macunaíma* (protagonista e obra) tem, na inventiva explicação da origem das coisas, sua chave para uma outra relação com a história. Esta, definitivamente aberta e preñe de relatos capazes de tensionar identidades bem estabilizadas no tempo.

Em prefácio à obra, uma das preocupações mais reforçadas por Mário de Andrade era o seu desejo em afastar todo e qualquer interesse sociológico ou de revelação de uma constância psíquica nacional. Sobre isso, dizia que “*Macunaíma* não é símbolo nem [espero que] se tome os casos dele por enigmas ou fábulas. É um livro de férias escrito no meio de mangas abacaxis e cigarras de Araraquara, um brinquedo”²⁶⁹. Justificava ainda o escritor o curioso subtítulo que acompanhava a obra, “o herói sem nenhum caráter”, afirmando que chegou a essa conclusão após verificar “uma coisa que me parece certa: o brasileiro não tem caráter”²⁷⁰. Reivindicava, com isso, a falta de uma identidade precisa, como “franceses, mexicanos e jorubas”, para os quais, ao menos, “se pode perceber tendências gerais”.²⁷¹ A identidade do protagonista se caracteriza, portanto, em não ter identidade alguma. Ou melhor, se alguma identidade tivesse, seria mesmo venezuelana: “o próprio herói do livro que tirei do alemão Koch-Grunber, nem se pode falar que é do Brasil. É tão ou mais venezuelano [...]”²⁷².

Raul Antelo, ao interpretar a passagem, vai ainda mais longe e afirma que a escolha de Mário por enfatizar que “a nacionalidade não está na totalidade (o brasileiro) mas sim na particularidade (o joruba)”, revela uma operação segundo a qual “a Nação é maior que o Estado,

²⁶⁷ BOTELHO, Andre. *Op. cit.*, p. 23.

²⁶⁸ Conforme observou Pedro Meira Monteiro, é preciso estar atento para o sentido vital de cultura na obra de Mário de Andrade. Menos que simples objeto manipulável ou colecionável, “cultura é o tecido vivo das relações sociais, a dramatização dos dilemas coletivos, e a conversa sibilina que traz à tona todo um não-dito que deveria ser dito, isto é, que precisa ser escavado, trabalhado e revelado”. MONTEIRO, Pedro Meira. A transparência do canto e o obstáculo do mundo. *Luso-Brazilian Review*, v. 55, n. 2, p. 103-114, 2018, p. 107.

²⁶⁹ ANDRADE, Mário de. Prefácios inéditos. *Macunaíma, o herói sem nenhum caráter*. Estabelecimento do texto Telê Ancona Lopez. 1. ed. São Paulo: Ubu Editora, 2017, p. 211.

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 211.

²⁷¹ *Idem*.

²⁷² *Ibidem*, p. 215.

a parte mais do que o todo”. Assim, em oposição às teorias integrativas e nacionalistas, vê-se uma defesa do pluralismo: “contra a fusão e a mescla, o mosaico. Contra o amálgama, a trama. A nação é uma tradução”²⁷³.

De volta a *Macunaíma*, se não interessava ao autor “fazer deste livro uma expressão de cultura nacional brasileira. Deus me livre”²⁷⁴, a razão principal dessa ser uma atividade malograda já de início seria, para Mário, a história, ou antes, de certa crise da história. Diagnosticava o autor de *Macunaíma* viver numa época de “transição social” na qual “é duro o compromisso com o que tem de vir e quase ninguém não sabe. Eu não sei”. Como resposta a transitoriedade de seu presente, “que é uma neblina vasta”, Mário de Andrade acreditava que oferecer uma narrativa histórica, linear e formativa seria apenas uma forma de apaziguamento de uma consciência nacional sedenta por uma identidade contínua no tempo. A história, de tal forma, deveria ser pensada em outros termos e, com a construção de um herói como Macunaíma – personagem que, de algum modo, aludia às tradições populares e mesmo indígenas mais antigas –, não haveria qualquer lastro de saudosismo ou desejo de retorno ao passado, sentenciava: “não desejo a volta do passado e por isso já não posso tirar dele uma fábula normativa”²⁷⁵.

Na contramão, portanto, da criação de uma narrativa normativa a respeito da história, buscando nela saídas identitárias que respondessem a uma necessidade de controle temporal diante de um tempo incerto, o que Mário de Andrade oferecia com a obra era justamente mais instabilidade e as feições de um herói sem nenhum caráter, isto é, prenhe das mais diversas tradições e camadas de historicidade. A cada etapa da narrativa, notou Pedro Duarte de Andrade, quando alguma marca ameaça se fixar para dar “consistência ao perfil do protagonista, rapidamente ela se desfaz, surpreendida pelas suas ações ilógicas. Mutante, Macunaíma, ora índio, ora negro e ora branco, não para quieto, apesar de toda a preguiça”. Com isso, desfaz, “a cada instante, seu próprio ser e fazendo o Brasil aparecer ‘desgeograficado’”²⁷⁶.

Apesar da instabilidade, não se trata aqui, de todo modo, de uma inviabilização da história como discurso possível para iluminar o presente. Pelo contrário: *Macunaíma*, a partir dos seus “relatos de origem” e de seus “contos etiológicos”²⁷⁷, exala uma sensibilidade histórica

²⁷³ ANTELO, Raúl. *Op. cit.*, p. 76.

²⁷⁴ ANDRADE, Mário de. Prefácios inéditos. **Macunaíma, o herói sem nenhum caráter**, p. 215.

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 217.

²⁷⁶ ANDRADE, Pedro Duarte de. (Des)identidade brasileira: o caso do Modernismo e os causos de Macunaíma. **Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía**, n. 2, p. 43-58, 2017, p. 54.

²⁷⁷ Segundo Lúcia Sá, “os motivos etiológicos ou explanatórios são uma característica fundamental das tradições nativas dos povos indígenas das Américas, chamando a atenção já dos primeiros críticos que se dedicaram a essa

fundamental, mas que não aparece na forma de discurso normativo e oficial. Depreende-se que a história pode, sim, iluminar o presente, mas de uma maneira talvez similar àquela do gesto antropofágico, isto é, atenta às possibilidades de se explorar a fantasia, o mito, entre outras formas capazes de tematizar a experiência histórica em toda sua complexidade e para além do relato linear a causal.

É essa, portanto, a via de tematização da história visível em *Macunaíma*, valorizando as transformações dos mais variados tipos: “metamorfozes corporais dele mesmo e de outros personagens, transformações de seres vivos em pedras, de objetos inanimados em seres animados, mortes por magia, ressurreições etc.”²⁷⁸. O *modus operandi* permanece sempre aquele de oferecer uma explicação, ou tornar uma “iara explicável”, a objetos como uma máquina, por exemplo, que, se esperávamos entendê-la de uma forma convencional, o herói oferece um conto etiológico que, “além da maneira divertida de explicar como as coisas vieram a existir, [apresenta] a concepção do mundo como uma entidade em permanente processo de transformação”²⁷⁹.

Explicar como as coisas vieram a existir a partir dos contos etiológicos era a forma encontrada por Macunaíma de lidar com o choque das transformações experimentadas na mudança do interior do país para o centro urbano, como no episódio em que o herói revela toda sua perturbação com as novas e estranhas sonoridades:

a inteligência do herói estava muito perturbada. As cunhãs rindo tinham ensinado pra ele que o sagui-açu não era saguim não, chamava elevador e era uma máquina. De-manhãzinha ensinaram que todos aqueles piados berros cuquiadas sopros roncros esturros não eram nada disso não, eram mas clácons campainhas apitos buzinas e tudo era máquina. As onças-pardas não eram onças-pardas, se chamavam fordes hupmobiles chevrolés dodges mármons e eram máquinas. Os tamanduás boitatás as inajás de curuatás de fumo, em vez de caminhões bondes autobondes anúncios-luminosos relógios faróis rádios motocicletas telefones gorjetas postes chaminés... Eram máquinas e tudo na cidade era só máquina!²⁸⁰

literatura. São narrativas etiológicas a maioria das histórias contadas por Akúli e Mayuluaípu. Além disso, muitas histórias mais longas incluem também pequenos contos explicativos. A função dos contos etiológicos é explicar a origem das coisas – explicação que, na literatura pemon, tem muitas vezes sentido sagrado. Ao mesmo tempo, essas histórias são também divertidas, isto é, elas servem para entreter os ouvintes, como uma explicação bem-humorada para os fenômenos”. SÁ, Lúcia. *Macunaíma e as fontes indígenas*. In: ANDRADE, Mário de. **Macunaíma, o herói sem nenhum caráter**, p. 234.

²⁷⁸ *Ibidem*, p. 236.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 236.

²⁸⁰ ANDRADE, Mário de. *Op. cit.*, p. 49.

O estremecimento do herói, entretanto, não durou muito. Macunaíma sabia que, por mais misteriosas que as máquinas pudessem ser, torná-las uma iara explicável dentro de um conto etiológico lhe faria novamente livre e não imobilizado numa “cisma assobrada”. O herói não se detinha em paralisias reflexivas e então concluía:

que a máquina devia ser um deus de que os homens não eram verdadeiramente donos só porque não tinham feito dela uma iara explicável mas apenas uma realidade do mundo. De toda essa embrulhada o pensamento sacou bem clarinha uma luz: os homens é que eram máquinas e as máquinas é que eram homens. Macunaíma deu uma gargalhada. Percebeu que estava livre outra vez e teve uma satisfação²⁸¹.

Por intermédio dos contos etiológicos, Macunaíma parecia ter, como objetivo, aquele de “desalienar os ouvintes (isto é, liberá-los do poder da máquina)”²⁸² e a escolha não é casual, dado que a história da criação do automóvel (“dizem que mais tarde a onça pariu uma ninhada enorme. Teve filhos e filhas. Uns machos e outras fêmeas. Por isso que a gente fala ‘um forde’ e fala ‘uma chevrolé’...”²⁸³) é explicada para ninguém menos que um chofer. Parece evidente, de tal forma, que a escolha pelos contos etiológicos possibilita um acesso particular à história que realça seu papel naquele que era o objetivo principal, isto é, desalienar pelo mito.

A história, mas uma história outra, atuaria ainda na desalienação dos próprios símbolos nacionais, antes que na sua edificação. Ao menos é assim que o herói interpela “um mulato da maior mulataria [que] trepou numa estátua e principiou um discurso entusiasmado explicando pra Macunaíma o que era o dia do Cruzeiro”²⁸⁴, novo feriado nacional. Só depois de muito tempo e do longo discurso sobre a importante data nacional, é que o herói pôs reparo:

- Não é não!
 - Psiu!
 - ... o símbolo mais...
 - Não é não!
 - Apoiados!
 - Fora!
 -Psiu!... Psiu!...
 - ... mais su-sublime e maravilhoso da nossa ama-mada pátria é aquele maravilhoso Cruzeiro lucilante que...

²⁸¹ *Ibidem*, p. 51.

²⁸² SÁ, Lúcia. *Op. cit.*, p. 239.

²⁸³ ANDRADE, Mário de. *Op. cit.*, p. 161.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 109.

- Não é não!²⁸⁵

Logrando, ao fim, o direito à fala, Macunaíma

pulou em riba da estátua e principiou contando a história do Pai do Mutum. E era assim:

- Não é não! Meus senhores e minhas senhoras! Aquelas quatro estrelas lá é o Pai do Mutum! Juro que é o Pai do Mutum, minha gente, que para no campo vasto do céu!...²⁸⁶

Após contar a história do Pai do Mutum, e não do Cruzeiro, Macunaíma via o imenso “contentamente daquela paulistanada mandando olhos de assombro pras gentes pra todos esses pais dos vivos brilhando morando no céu”²⁸⁷. A força da ficção macunaímica se revela, assim, na reinvenção da força da própria história e de sua forma, narrativa vitalizante e capaz de exercer sobre os populares algo mais que uma simples concatenação da sucessão temporal. Passada a performance macunaímica, o herói notou que “o povo se retirou comovido, feliz no coração cheio de explicações e cheio das estrelas vivas. Ninguém se amolava mais nem com dia do Cruzeiro nem com as máquinas repuxos misturadas com a máquina luz elétrica”²⁸⁸.

No gesto macunaímico-antropofágico, a história, menos que passar e se tornar acontecimento, permanece na forma de estrelas vivas como os vários personagens da narrativa, como Ci (p. 34) ou o próprio Macunaíma (p. 204), que, ao se transformarem (ao invés de morrerem), adquirem forma de estrela que “banza no campo vasto do céu”. A metamorfose, e não a morte, é o fio que conduz o destino de vários personagens do romance de Mário de Andrade para, com isso, apontar em direção a uma história que segue interpelando o presente e no presente.

Naquilo que Eduardo Sterzi nomeou a “irrupção das formas selvagens”, é como se Mário de Andrade tivesse observado nelas a chance de abalar e desorientar “as formas demasiadamente ‘sábias’ (letradas, eruditas, consagradas)”, explorando, assim, o mito na sua potência de revivificar a literatura e, por que não, a própria história. É à luz do mito que as estrelas, por exemplo – que, na modernidade, foram apreendidas a partir da ciência – se

²⁸⁵ ANDRADE, Mário de. **Macunaíma, o herói sem nenhum caráter**. São Paulo: UBU Editora, 2017, p. 110.

²⁸⁶ ANDRADE, Mário de. **Macunaíma, o herói sem nenhum caráter**. São Paulo: UBU Editora, 2017, p. 110.

²⁸⁷ *Ibidem*, p. 112.

²⁸⁸ *Idem*.

tornariam de novo “estrelas vivas”. Os contos etiológicos do herói e, por decorrência, a própria história, favoreciam, sobretudo, o “reencontro do mundo como coisa viva”²⁸⁹. Nesse caso, a tarefa de abalar e desorientador o instituído, talvez o mote da obra, não pode prescindir também do grito por uma história viva.

2.7 A história no centro do gesto antropofágico

E se, com suas arriscadas apostas e inusitadas interpretações históricas, o sujeito macunaímico-antropofágico estivesse mesmo colocando em discussão determinadas estruturas fundamentais do mundo moderno? A começar por uma concepção de história que apagava e reprimia suas vias oblíquas e passados que permaneciam não tematizados? A mesma concepção de história que apontava para uma continuidade dessas determinações que, no vocabulário oswaldiano, seriam o patriarcado, a concepção messiânica da vida, a exploração e o domínio do “outro”, além da frágil abertura para a alteridade.

Nesse momento, já é possível afirmar que uma coisa seria que o conjunto das *inversões*, que parece viger com a antropofagia, negasse a realidade e os efeitos de uma apropriação acrítica da história; outra coisa é a proposta de uma análise para além dessa realidade, isto é, tendo em consideração suas implicações e, a partir disso, oferecer uma leitura renovada e potente para esboçar mesmo uma forma de apropriação crítica e criativa do passado.

A criação evidentemente utópica e ficcional de certa imagem de Brasil antropofágico e macunaímico parecia, assim, menos a cristalização de uma identidade nacional e histórica imóvel, além de determinista, e muito mais apontar criticamente para uma relação sem profundidade no que diz respeito à história. No centro do gesto antropofágico parecia residir a crítica à certa historiografia eunuca que insistia em narrar uma mesma história, ainda que com fatos distintos, mas que apenas montavam um quebra-cabeça substancialmente já pronto e que não se tensionava dialeticamente com outros passados que promoveriam uma irrupção naquela ordem do tempo.

Indo muito além da “brasilidade”, mais que buscar um substrato histórico profundo e perdido, gesto nostálgico por excelência, a antropofagia apresenta uma forma irreverente e criativa de enfrentar o passado e as permanências mais ingloriosas desse passado no presente.

²⁸⁹ STERZI, Eduardo. A irrupção das formas selvagens. In: ANDRADE, Mário de. *Op. cit.*, p. 220.

Estaria em jogo um dilema que apontaria, de um lado, para a história como cristalização de identidades que mais atuavam como “camisas de força” ou da história como liberação de passados e futuros possíveis que tensionassem um dado percurso que insistia em se acreditar como rota definitiva e irrevogável do tempo. Conforme observou Henrique Estrada Rodrigues, a “forma” antropofágica adere

mimeticamente ao gesto radical de dissolução de qualquer sentido unívoco ou de feição identitária para a história do Brasil. Tudo se passa como e o intérprete procurasse apreender o significado dessa história não apenas pelos conteúdos que enuncia, mas também pela sua própria forma de exposição: antilinear, cheio de frases de efeito, e de antíteses, abundante nas imagens e metáforas [...] ²⁹⁰.

Ademais, a antropofagia, a utopia matriarcal e outras imagens aqui tematizadas não seriam modelos de identificação com o “outro”, de maneira que ele compartilhasse a mesma substância do “eu”, produzindo, ao fim, uma situação histórica monótona e sem possibilidade de transformação. Exatamente o oposto: a imagem da brasilidade antropofágica apontaria para a desidentificação completa de si, na qual o maior interesse estaria em salvaguardar a possibilidade de existência do “outro” ou, naquilo que outro historiador afirmou, o que a antropofagia permite é ver a “incompletude ontológica essencial” ²⁹¹.

²⁹⁰ RODRIGUES, Henrique Estrada. Uma história cordial: Oswald de Andrade leitor de Sergio Buarque de Holanda. In: CLOLET, Ana Rosa; NICOLAZZI, Fernando; PEREIRA, Mateus (Orgs.). **Contribuições à historiografia luso-brasileira**. São Paulo: Hucitec, 2014, p. 321.

²⁹¹ AGUILAR, Gonzalo. *Op. cit.*, p. 128.

EPÍLOGO: QUAL O TEMPO DO “NOVO MUNDO”?

*No outro dia bem cedinho foram todos trabucar. A princesa foi no roçado e Jiguê foi no rio. Macunaíma se desculpou, subiu na montaria e deu uma chegadinha até a boca do Rio Negro pra buscar a consciência deixada na ilha de Marapatá. Jocaré achou? Nem ele. Então o herói pegou na consciência de um hispano-americano, botou na cabeça e se deu bem da mesma forma.
(Mário de Andrade)*

Nos anos seguintes ao fim da Segunda Guerra Mundial, não nos surpreende que estivesse difusa certa compreensão de que “la cultura de Occidente está en decadencia”, como afirmou Edmundo O’Gorman, ou que uma nova era antropófaga e matriarcal viria a substituir a cultura messiânica que havia levado a civilização ocidental aos piores resultados advindos da sua vontade de poder, domínio e conquista do “outro”, como alertava Oswald de Andrade. Questão decisiva aqui parece ser observar, entre escritores e coletividades, que, sim, encontraram, como resposta ao vazio e à crise civilizacional da primeira metade do século XX, a afirmação de essencialismos nacionais e escritores e coletividades que, por outro lado, compreendiam que “se trata de una crisis preñada de la posibilidad de una mutación en trance de actualizarse y cuya condición será superar el egocentrismo nacionalista, iberoamericano o de cualquier otra especie o procedencia”. Compreendiam, sobretudo, que a crise traz também o novo e que, ao fim e ao cabo, “todos estamos embarcados en la misma nave zozobrante y que no habrá para nadie ningún asidero esencialista ontológico de dónde cogerse”²⁹².

A escolha por encerrar esta primeira parte da tese com o diálogo “utópico” de Oswald de Andrade e Edmundo O’Gorman talvez seja a melhor forma de evidenciar as distâncias e aproximações entre os dois contextos aqui examinados. Bem observados os seus recursos formais particulares, os enquadramentos encontrados para dar vazão às suas proposições, o conjunto de convenções utilizadas nas diversas expressões autorais, cabe pontuar uma decisiva preocupação comum: a crítica aos essencialismos nacionais que imobilizavam a história de modo a encontrar nela uma substância perene e imutável. Contra isso, os antídotos

²⁹² O’GORMAN, Edmundo. Mexico: el trauma de su historia. **Conciencia de la historia**. Ensayos coligidos. México: Lecturas Mexicanas, 2011, p. 151.

foram muitos e diferentes entre si, mas com um ponto de chegada semelhante – a reabertura da história para a diferença.

Não são poucas, contudo, as particularidades a serem reconhecidas, seja entre os contextos, seja entre os autores que foram aqui mais detidamente explorados. Um dos pressupostos mais importantes no trabalho do historiador é identificar a quem ou a quem sua fonte está se dirigindo e emitindo algum tipo de resposta. Nesse sentido, os dois casos aqui guardam sensíveis distâncias. De olho nas primeiras décadas do século XX mexicano, vemos os efeitos a longo prazo produzidos pela Revolução de 1910, com uma importante elite intelectual atuando na reinvenção das bases identitárias e nacionais do Estado mexicano. Dentro ou fora do governo, em áreas como a literatura, a filosofia e as artes, uma intensa produção se consolida de modo a ilustrar a imagem de um novo país que emergiu do longo e violento processo revolucionário.

As décadas de 1940 e 1950 marcam, porém, uma virada que seria visível pelo crescimento econômico do país, a estabilização institucional na figura do Partido Revolucionario Institucional (PRI) e pela abertura do México ao mundo e à cultura universal, como queria Octavio Paz. Simultaneamente, a chegada de exilados espanhóis da Guerra Civil Espanhola e o aporte do diálogo com a filosofia de Ortega y Gasset, Heidegger e Sartre complexifica ulteriormente um conjunto de reflexões filosóficas e históricas sobre questões como o ser, a nação e a identidade. Serviria, a partir de então, pensar o ser e, por conseguinte, o ser da nação, mas não mais pela via segundo a qual era a história e o seu percurso a cristalização definitiva de um dado ente. A história era, sim, abertura, a própria condição de possibilidade e transformação. E assim também seria com a nação, que encontraria na história não só explicações deterministas para o “atraso”, para a “ausência”, para o não alcançado progresso, mas também a força e o vitalismo de onde surgiria o México do porvir.

Bem menos sisuda e operando, talvez, no interior de outro regime de verdade, a antropofagia “à brasileira”, num primeiro olhar, certamente, guardaria bem poucas relações com o aqui discutido contexto mexicano. O debate cultural e político brasileiro da década de 1920 tinha, na antropofagia, apenas uma de suas versões que visavam romper com o *status quo* das elites bacharelescas que, desde o Império, ditavam as posições e produções de prestígio naquele cenário, em especial sobre o discurso da brasilidade. Enquanto algumas versões flertaram diretamente com o fascismo e com a imobilização da história em imagens caricaturais e marcadamente conservadoras, a antropofagia, a partir dos recursos à desidentificação, a uma “história errática”, às inversões e ao chiste, procurou compor certo sujeito macunaímico-

antropofágico (e nacional) instável e de sentido precário. Mesmo quando retomada entre as décadas de 1940 e 1950, Oswald de Andrade insistia numa apropriação da história, não como *continuum* temporal que carregaria um sentido imanente, mas como signo da diferença e elemento tensionador do presente. Mais que identificação e apaziguamento, o recurso à história, na antropofagia, era produção de estranhamento e, sobretudo, crítica do presente.

Haveria muito mais a ser dito sobre particularidades de cada contexto. Algo a não ser esquecido é o sensível distanciamento na concepção de natureza que permeia os dois casos aqui destacados. Na antropofagia, tanto nas obras de Oswald (em particular nos manifestos), quanto em *Macunaíma*, vê-se o realce do mundo natural e animal, reforçando as “fontes vegetais” e as “formas selvagens” como imagens desestabilizadoras para uma civilização decadente. Reconhece-se, assim, o antropocentrismo do conceito ontológico da história e se critica as intenções de ultrapassagem do corpo como potência. Nada mais distante para o debate mexicano, especialmente na sua proximidade com a filosofia heideggeriana, em que o “natural” parece ente desconhecido e o “não-humano” parece não tomar parte na essência do homem. Aqui, o acontecimento histórico é compreendido eminentemente a partir e em vista do homem, havendo uma precedência ontológica da história sobre a natureza²⁹³.

Num segundo momento desta tese caberá, então, alçar um novo voo. Caminharemos em direção a um debate mais abrangente, também a partir de uma ampliação de fontes e dos nossos interesses, de modo a pensar problemas decorrentes dessa relação com a história e a identidade que aqui vimos, mas com um olhar particular para o tempo. Para colocar a questão, ainda neste epílogo, cumprirá observar um movimento longo notado tanto por Edmundo O’Gorman quanto por Oswald de Andrade, a saber, o movimento que associou o espaço americano ao “Novo mundo”, à utopia, a algo a se constituir no futuro e, portanto, a atualização de algo já existente, o “Velho mundo”. Por vias distintas, O’Gorman e Oswald chamam a atenção para algo que será o alvo de agora em diante desta tese: as políticas do tempo e suas decorrências para as trajetórias de México e Brasil. Ou ainda: nos convocam a estar atentos para a forma pela qual o tempo é mobilizado em contextos advindos da experiência colonial.

²⁹³ Para uma visão acerca de certo choque entre linhagens decisivas da filosofia moderna, de Kant a Heidegger, e fontes filosóficas indígenas, conferir o trabalho de VALENTIM, Marco Antônio. **Extramundandade e sobrenatureza**. Ensaios de ontologia fundamental. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018. 318p.

A utopia do “Novo Mundo”

Em que sentido é “novo” o mundo americano? Com essa pergunta, Edmundo O’Gorman abre seu verbete *América*²⁹⁴ e traz à tona aquele que será o ponto de chegada de sua reflexão teórica sobre o sentido então contemporâneo da historiografia, isto é, a pergunta pelo *ser* ampliada à vários casos possíveis. Perguntar-se, assim, pela novidade que representaria o continente americano acarretaria a própria pergunta pelo ser desse continente e qual o papel que a ele caberia após seu “descobrimento”.

O desafio estava, porém, na forma e nos termos a partir dos quais se colocava a questão do “descobrimento” da América. A depender do seu encaminhamento, todo um sentido o seguiria implicitamente e traria uma (in)compreensão que acompanhou o continente nos seus últimos cinco séculos de história. Reconstruir brevemente a inquirição de O’Gorman sobre a fundação ideológica do mundo americano traz à cena consequências decisivas para certa autocompreensão da modernidade e, em particular, para certa dimensão temporal e existencial do mundo americano.

Preocupado em desfazer o absurdo em torno da ideia do “descobrimento” da América, O’Gorman identifica que o pressuposto filosófico elementar de tal ideia seria que o “descobrimento” aconteceu porque a América tinha a intenção de se revelar a si mesma, como se a porção de terra encontrada possuísse um ser dado previamente. O absurdo de tal ideia ainda trazia implícito que o ser da América lhe é essencial de maneira a pertencer às suas entranhas com total independência ao que venha acontecer ou a se pensar. Disso decorreria um conjunto de incompreensões em cadeia que tentaram, século após século, afixar definições sobre o continente americano (desde as mais concretas, como “América ser um dos continentes da terra”, até as mais abstratas, como “baluarte da liberdade”, “fortaleza da injustiça” etc.), mas que, sem exceção, partiam do pressuposto de que esse ente chamado América apareceu ao ser “descoberto”. Atento a tal contradição, O’Gorman se incumbia a tarefa de dissociar o ato de encontrar a dita porção de terra da revelação do seu ser como uma essência duradoura e permanente.

²⁹⁴ O’GORMAN, Edmundo. América. In: CUEVA, Mario de la (Ed.). **Estudios de la filosofía en México**. México: UNAM, 1963.

O decisivo aqui reside no fato de que o processo de “invenção da América” terá como consequência a bancarrota de uma ideia de mundo e a consequente emergência de outra com implicações histórico-temporais perenes. Num primeiro momento, vê-se a crise da ideia tripartite (Europa, África e Ásia) se consolidando em documentos, como o célebre folheto intitulado *Cosmographie Introductio*, publicado pela Academia de Saint Dié, em 1507, e no mapa-múndi de Waldseemuller, do mesmo ano. Para tanto, foram decisivas as expedições de Vesúcio (maio 1501 a setembro de 1502) e a quarta viagem de Colombo (maio de 1502 a novembro de 1504), que tiveram resultados decisivos “no solamente porque no se halló el passo, sino porque el recorrido que hizo Vespuccio en su busca proporcionó datos que ya no podían ajustarse a la imagen entonces vigente del mundo y cuya verdad, por lo tanto, entró en crisis”²⁹⁵.

A constatação de ser esta uma porção de terra autônoma e, até então, desconhecida leva, num segundo momento, à exigência de oferecer algum sentido às novas terras que ficam, então, automaticamente incluídas no mundo como sua “quarta parte”. É assim “como se les concede por primera vez el sentido de ser una entidad distinta, pero de igual índole a las otras tres que hasta entonces constituían el mundo”²⁹⁶. Daí em diante, mesmo diferenças sensíveis, como a situação geográfica, o clima ou mesmo outras grandes e estranhas novidades trazidas pela América, como estar separada das outras três partes pelas águas do oceano, não impediram sua assimilação como quarta parte de um mesmo mundo, participando de uma mesma natureza que a une ao mundo independentemente de suas peculiaridades²⁹⁷. E O’Gorman lança mão, assim, das sintomáticas palavras do jesuíta Joseph de Acosta, que escreveu, ao final do século XVI, “para mostrar que, pese a novedades y extrañezas naturales nunca oídas, el mundo americano encontrada perfecto acomodo dentro del marco de las nociones que se tenían entonces acerca de la estructura de la realidad universal”²⁹⁸.

“Inventar” a América, portanto, e aqui reside o grande salto interpretativo de O’Gorman, mais do que um fenômeno situado nos seus confins geográficos, acaba por ter consequências decididamente mais amplas. A invenção aqui é não só da “quarta parte” do mundo, mas também da própria ideia de Europa moderna, que viu a bancarrota do anterior cosmos medieval, e da modernidade em si, haja vista que a revolução ideológica trazida pelo continente americano tem um alcance que “no sólo es mayor que el de la revolución

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 90.

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 92.

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 94.

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 95.

copernicana, sino que nos parece que es su antecedente histórico y su condición de posibilidad espiritual”²⁹⁹.

Para os nossos propósitos aqui, resulta decisivo o papel que a modernidade instaurada legará ao continente americano, isto é, a atualização do Velho Mundo. Com a crise da anterior noção estática e providencialista do cosmos mundano, agora suplantada pela noção dinâmica de um mundo feito pelo homem, ou melhor, de um mundo que, menos que já feito, estaria por se fazer, emerge a noção fundamental do “por se constituir” no tempo. Como agente efetivo de mudança, o tempo, com particular ênfase no caso americano, tomará uma forma particular orientado em direção ao futuro. Nesse caso, tudo passa pela doação de um “ser espiritual con que fue dotada América [que] consiste en la posibilidad de actualizar la forma de vida histórica del viejo mundo”³⁰⁰.

As consequências da doação de tal essência ao ser americano aparecerão de forma duradoura, segundo O’Gorman. Consequências, antes de tudo, de natureza histórica e temporal. A mais direta delas, ao estabelecer o ser da América como algo essencialmente lançado ao futuro, é que o “contenido concreto de esa posibilidad consiste en llegar en ser la nueva Europa, dado que Europa representa esa realidad [histórica]”³⁰¹. Outras, não menos decisivas, implicariam que a história americana não traria novidades decisivas ou, em última instância, que não haveria história, haja vista a essência do seu ser previamente definido e que, independentemente do que venha acontecer, os acontecimentos dessa história sempre lhes seriam alheios. Seriam sempre parte de uma história na qual a Europa permanece como “carro chefe” e a América, uma espécie de extensão atualizadora. O paradoxo da história americana estaria, assim, para O’Gorman, na sua própria captura e essencialização:

he aquí, pues, la conclusión ineludible: tenemos, por una parte, una América como un ente incapaz de tener una historia que sea propiamente suya, y por otra parte, una historia atribuida a América, pero incapaz de tener sentido como historia americana³⁰².

As principais preocupações teórico-historiográficas da trajetória de O’Gorman, como já vimos anteriormente, encontravam no debate acerca da doação de uma essência ao ser americano o seu ponto fulcral. Sua resposta às tentativas de tornar o destino americano algo

²⁹⁹ *Ibidem*, p. 93.

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 98.

³⁰¹ *Ibidem*, p. 100.

³⁰² *Ibidem*, p. 101.

inexorável e fatal, seja pelas teses sobre o “atraso” ou mesmo pela ubiquação do ser americano como a algo “por se constituir” no futuro, era apresentar a história como certo espelho reflexivo, e não com um caminho pré-determinado. O ser americano não teria essência, mas história. A captura da história pressuposta na ideia do “descobrimento” e na doação de uma essência ao ser americano se apresentava como a consequência mais decisiva e longeva da construção filosófica que se levou a cabo a partir da “invenção da América”. Desafiar tal construção, retirando a história do horizonte da fatalidade e a reencaminhando para o horizonte da ação humana, de modo que sua história não seja apenas a “aplicação” de uma história alheia, permitiria não só o seu conhecimento efetivo, mas fundamentalmente a reabertura do futuro:

el día en que Hispanoamérica tenga su auténtica y propia utopía, que lo sea realmente, es decir, experimentalmente indemostrada y no totalmente realizable, ese día dejaremos de ser historia aplicada para ser historia de libertad. Y si no, ¿qué otro sentido tiene todo el pensamiento hispanoamericano?³⁰³

A interdição com relação ao mundo americano construir um mundo próprio fora notada também por Gaos, ao comentar a trajetória historiográfica de O’Gorman. Para o filósofo espanhol, “la nueva Europa es doble: una por imitación y otra por potenciación de la vieja”³⁰⁴. Tal interdição tinha sua raiz na própria forma da cultura europeia conceber a si mesma como ecumênica e universal, além de, com isso, relegar a América a uma espécie de segundo plano, sempre como herdeira e continuadora de uma vasta tradição e onde o efetivamente novo teria pouco espaço de se apresentar. A originalidade de O’Gorman, previu Elsa Frost, estava em compreender que, por mais que os geólogos afirmassem a antiguidade do continente, ele sempre seria o “Novo Mundo” e com um papel bem delineado na história universal: o de utopia³⁰⁵.

³⁰³ Palavras atribuídas a O’Gorman por Álvaro Matute, tendo sido proferidas em 1945. MATUTE, Álvaro. La visión de Edmundo O’Gorman del México nacional. In: UNAM. **La obra de Edmundo O’Gorman**: discursos y conferencias de homenaje en su 70 Aniversario. México: UNAM, 1976, p. 86.

³⁰⁴ GAOS, José. Historia y ontología. In: ORTEGA Y MEDINA, Juan. **Conciencia y autenticidad históricas**: escritos en homenaje a Edmundo O’Gorman. México: UNAM, 1968, p. 38.

³⁰⁵ FROST, Elsa. *Op. cit.*, p. 165.

O novo mundo da utopia

Sem ter chegado a conhecer a obra de Edmundo O’Gorman, ainda que escrevessem quase contemporaneamente, Oswald de Andrade radicaliza o pressuposto central da obra do historiador mexicano: “somos a utopia realizada, bem ou mal, em face do utilitarismo mercenário e mecânico do Norte”³⁰⁶. Ora, é evidente que os registros formais e disciplinares dos dois escritores, como vimos e veremos, desempenham diferenças significativas. A genialidade provocativa de Oswald de Andrade, porém, é capaz de assimilar a complexa cadeia temporal moderna que relega ao Brasil e à América Latina o signo do atraso e da incompletude, uma das preocupações centrais de O’Gorman, e transformá-la em um chiste reflexivo que inverte os termos e os pressupostos da questão. Tal *inversão*, ainda que implique um entendimento distinto da relação entre essência e história, se comparado a O’Gorman, trará, porém, como finalidade, a abertura do tempo e a garantia de possibilidade do futuro e da diferença. Preocupações que, como se é bem visto, sintetizam a obra do historiador mexicano.

A relação entre essência e história é aqui fundamental. O alijamento dessas duas instâncias seria a garantia decisiva, segundo O’Gorman, de um entendimento do ser como algo histórico-existencial. Da mesma forma, alijá-las seria garantir que a história não seria a constante repetição do passado no presente e no futuro e, sim, a própria condição de sua transformação. Soaria demasiadamente inoportuno, para O’Gorman, uma narrativa histórica que operasse por meio de saltos temporais e interpretativos, prefigurando alguma essência capaz de unir passado e presente. Num exemplo: a proposição de uma continuidade fundamental entre os povos indígenas da mesoamérica pré-colombiana e os povos indígenas já, de alguma forma, afetados pelas transformações decorrentes da modernização mexicana e do Estado nacional mexicano seria, para O’Gorman, um sensível equívoco de perspectiva histórica.

Ora, a potencialização de tal equívoco é, em grande medida, o que define a natureza da interpretação oswaldiana da história. Ainda que não se possa dizer que o escritor brasileiro operasse por meio de um a-historicismo³⁰⁷, seu *modus operandi* era, fundamentalmente, a

³⁰⁶ ANDRADE, Oswald de. A marcha das utopias. **Do pau-brasil à antropofagia e às utopias**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 153.

³⁰⁷ Oswald mobiliza constantemente tradições históricas de diversas origens, de modo que, ainda que o faça de maneira livre e sem se ater a certo rigor historiográfico, é uma forma de atuar dentro da via historicista. Caso diferente, porém, conforme nos alerta Christopher Dominguez Michael, de outro importante escritor preocupado com a perenidade colonial: Frantz Fanon. Para Michael, “Fanon es incapaz de apelar a alguna tradición histórica, real o mitológica, política o religiosa, a la que sus colonizados puedan recurrir. Para ellos no hay nada que

apresentação de uma narrativa histórica não necessariamente atenta a certo regime de verdade e composta por uma união histórica que permitia conjugar um longínquo passado indígena e mitológico à modernidade tecnológica que representava a figura do “bárbaro tecnizado”.

Se Oswald de Andrade e Edmundo O’Gorman se distanciam, portanto, quando o brasileiro apresenta saltos que aglutinam tempos históricos, ambos compartilham um convite vital: um dado entendimento da história como forma de liberação temporal e de abertura para o horizonte da transformação. Se o segundo o faz pela apurada liberação do ser histórico de essencialismos, o primeiro se vale do chiste, da *inversão* e da provocação como forma de apresentar certo passado (mais verossímil que verdadeiro) e, assim, tensionar as determinações do presente.

Compreender o convite vital oswaldiano passa sempre pelo já mencionado procedimento da *inversão*, muito similar àquilo que, posteriormente, seria o *renversement* derridiano³⁰⁸ que, novamente, pressuporia inverter determinadas hierarquias, mas não para se permanecer fixo em um polo (que anteriormente era recalcado), mantendo, assim, as oposições, e sim, como virada estratégica para tornar possível a produção de um novo conceito fora do antigo par opositor. De tal modo, e mais concretamente, Oswald de Andrade assume o desafio que fora analisado e descrito por O’Gorman: “somos a utopia realizada”. A utopia aqui, porém, será outra. Num primeiro momento, a América e seu “descobrimento” serão fundamentais para a própria eclosão do “ciclo das utopias” que funda Europa moderna, numa clamorosa inversão do paradigma do “atraso”. Num segundo e ainda mais decisivo momento, Oswald de Andrade aceita que o Novo Mundo permaneça como a imagem do futuro, desde que não seja, porém, o futuro já prefigurado pelo papel que a imaginação europeia relegava ao mundo americano, isto é, a própria autoimagem europeia, mas sim um futuro que traria em si a imagem da diferença e a crítica do presente.

Aceitar tal papel “utópico”, invertendo seu sentido fundamental, pressuporia não apenas retirar o primado do futuro na determinação desse conceito, como também lançar um olhar decisivo para o passado, no qual momentos decisivos foram capazes de subverter

reconquistar: ningún pasado nativo o indígena idealizado, ni se diga el cristianismo o el Islam. [...] Pero el pasado de las nuevas naciones es una prehistoria ‘una repetición sin historia de una conciencia inmóvil’”. MICHAEL, Christopher Domínguez. **Octavio Paz en su siglo**. México: Aguilar, 2014, p. 175.

³⁰⁸ Princípio semelhante que fora mencionado por Deleuze e Guattari, em seu *Mil platôs*: “não invocamos um dualismo senão para recusar um outro. [...] A cada momento, são necessários corretores cerebrais que desfaçam os dualismos que não quisemos fazer, e pelos quais passamos. Chegar, assim, à fórmula mágica que buscamos todos: PLURALISMO = MONISMO, passando por todos os dualismos que são o inimigo, mas o inimigo absolutamente necessário, aquele móvel que não cessamos de mudar de lugar”. DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**. São Paulo: Ed. 34, 1997, p. 31.

determinadas expectativas. Assim, o “ciclo das utopias”, fundado sob forte impacto do aparecimento do Novo Mundo e seu tensionamento na consciência vigente, fora responsável por inaugurar um movimento permanente no qual o mundo americano aceitava seu papel utópico oferecido pela autoimagem europeia, mas subvertia seu conteúdo de passividade:

pode-se chamar de Ciclo das Utopias esse que se inicia nos primeiros anos do século XVI, com a **divulgação das cartas de Vespúcio**, e se encerra com o *Manifesto Comunista* de Karl Marx e Friedrich Engels, em 1848, documento esse que liquida o chamado Socialismo Utópico, aberto com a obra de Morus e que, superado, chega, no entanto, até o século XIX, quando o francês Cabet publica a sua *Viagem à Icária*, último país onde o puro sonho igualizante encontrou guarida e afago³⁰⁹.

O ciclo aberto com as cartas de Vespúcio marcaria algo precisamente sem precedentes nas diversas crises já enfrentadas pela história do patriarcado. Sua narrativa sobre o Novo Mundo e o novo homem abala a Europa de tal modo que ressignifica sua própria autoimagem e que, agora, era compelida a lidar com um espelho crítico de si mesma trazido pelo horizonte utópico do Novo Mundo. As utopias seriam, portanto, uma consequência da descoberta fundamental da *diferença* encontrada nas terras americanas. É essa “primeira modernidade” e o conjunto de irrupções abruptas que dela surge, como a invenção da imprensa, a emergência de um novo tipo de subjetividade pautada no “observador de primeira ordem” e, sobretudo, a chegada do europeu ao continente americano, que compõem esse cenário de abertura do “Ciclo das Utopias”³¹⁰.

Segue a esse horizonte um conjunto de eventos e de personagens tidos por Oswald como representativos da utopia e que obrigavam a história a se haver com suas próprias obliterações. Assim, o “Ciclo das Utopias” ligava, de uma ponta a outra, a miscigenação trazida pelas descobertas; a luta brasileira contra a Holanda³¹¹; o Tratado de Westfália³¹²; a Revolução Francesa; vindo terminar no terremoto político de 1848, com a dissolução do socialismo utópico

³⁰⁹ ANDRADE, Oswald de. A marcha das utopias. **Do Pau-Brasil...**, p. 147. Negrito nosso.

³¹⁰ Para uma visão detalhada acerca dessa primeira modernidade e suas implicações filosóficas e epistemológicas, Cf. GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Modernização dos sentidos**. São Paulo: Editora 34, 1998. 320p.

³¹¹ Oswald aqui associa a luta entre portugueses e colonos diante dos holandeses como um autêntico embate de duas visões de mundo radicalmente opostas. Aqui, uma espécie de espírito nacional teria aflorado no combate à “gente de língua e culto estranho”, filhos da Reforma que defendiam uma volta à Bíblia e a um sistema exclusivista fechado dos judeus. Por outro lado, portugueses e colonos, mais próximos dos nativos, adviriam da Contrarreforma – esta mais acessível aos povos nativos – e pela língua (fonética) e religião católica ofereciam uma zona de transição para a religiosidade indígena.

³¹² Tal tratado, segundo Oswald, jogava por terra as pretensões da Áustria de absorver a Alemanha.

e a emergência do socialismo científico que, para Oswald, em algum nível, irá desaguar no estatismo soviético do século XX. Tudo isso, sem perder de vista aquilo que já fora anunciado no *Manifesto Antropófago*, cerca de 20 anos antes, de que os maiores sonhos revolucionários e utópicos europeus já haviam encontrado terreno fértil no mundo americano, pois aí se conhecia as verdades do “homem natural”:

queremos a Revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem. Sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem.
[...]
Já tínhamos o comunismo. Já tínhamos a língua surrealista. A idade de ouro³¹³.

De modo similar, e por diferentes razões, um conjunto de personagens históricos estaria filiado à tradição utópica. Thomas Morus iniciou a crítica ao Rei Henrique VIII, delineou uma nova organização social e fez, semelhantemente a Tommaso Campanella, a defesa pela reconquista do ócio; Erasmo de Roterdã queria desmoralizar e ferir uma sociedade fazendo “o elogio da loucura”; Rabelais e Montaigne se valiam da sátira e da crítica para também se referirem aos não ditos de suas respectivas sociedades. A sátira, a ironia e o riso compunham, assim, parte fundamental do dispositivo textual da utopia. E, portanto, seguiam nomes como Giordano Bruno, Cervantes, Rousseau. Todos com o traço comum de não se valerem da utopia apenas como vaga e imprecisa imagem de futuro, mas decididamente para atuar no presente, ou ainda, no tempo. Todos, novamente, umbilicalmente ligados ao “novo homem”, apresentado como espelho crítico ao Velho Mundo, a partir de 1492, a saber, o “selvagem” americano³¹⁴.

Existiria, segundo Oswald, uma tensão na própria fundação do mundo moderno. Se este nasce com o propósito firme de valorizar e impor o trabalho e, portanto, “a civilização da roupa”, veremos que as referências utópicas caminham por outra via. É o caso da seguinte passagem acerca do efeito sobre os europeus das descobertas no Novo Mundo: “o fato de ser virtude para os habitantes da Ilha da Utopia de Thomas Morus ‘viver segundo a natureza’

³¹³ ANDRADE, Oswald de. *Manifesto Antropófago*. **Do Pau-Brasil...**, p. 14-16.

³¹⁴ Não seria justo com o próprio argumento de Oswald de Andrade, porém, dar continuidade à apresentação do seu “Ciclo das Utopias”, sem antes dar espaço à sua compreensão sobre até que ponto um escritor pode criar tais imagens do passado e interpretações da história. Pela natureza do seu argumento de ampliar o horizonte de ressonância de um dado evento histórico – de modo que um evento como a “Reforma protestante” não seria um simples movimento do século XVI alemão, mas evento desencadeador de um conjunto de determinações do mundo moderno –, Oswald clama ao leitor que “é preciso desde logo compreender quão larga deve ser a concepção” que ele oferece a determinados eventos históricos. Ou, ainda, que “um escritor, um sociólogo, um crítico podem rotular, numa ampla latitude ideológica, um fenômeno que parecia restrito a certos compromissos de origem ou de destino”. Cf. ANDRADE, Oswald de. *A marcha das utopias*. **Do Pau-Brasil...**, p. 152-153.

decorre do susto amável e persuasivo que foi para os navegantes do século XVI a descoberta do índio nu nas selvas americanas”³¹⁵. O tema do ócio passa a ser aqui central. Se, na Idade Média, o ócio era tido como privilégio de classe destinado a nobres e abades, o mundo moderno e a ontologização do trabalho o negam a qualquer segmento. O horizonte utópico com o elogio do ócio e o espelhamento de uma experiência radicalmente distinta na América tensionaram decisivamente a nascente sociedade do trabalho do mundo moderno.

A história se encontraria aqui numa “esquina”. E numa esquina na qual determinado valor, no caso o ócio, ia seguindo outro caminho e era quase definitivamente abandonado pelo fluir do tempo. A utopia e o ócio como valor, porém, permaneciam como fantasmas da nova sociedade. É o humanismo renascentista de gente como Morus e Campanella, devedores da “descoberta” do novo Mundo, que mantém a chama acesa e insiste na compreensão de que a criatura, agora desligada do Criador, deve retomar o pé na terra de suas misérias e seus entusiasmos. É o homem nu, sem pecado nem redenção.

É preciso localizar, porém, quem seria, para Oswald, o verdadeiro inimigo do espírito utópico no mundo moderno. E, aqui, ao contrário dos manifestos da década de 1920, nos quais a ênfase recai sobre os efeitos repressivos da colonização portuguesa, o que ocorre n’*A Marcha das Utopias*³¹⁶ – mais de 20 anos depois – é que o inimigo, para Oswald, é outro. A herança portuguesa e jesuítica, “iconoclasticamente” incendiada nos anos 1920, agora é retomada por uma via positiva como um contraponto fundamental a um novo inimigo, a saber:

o calvinismo áspero e mecânico que produziu o capitalismo da América do Norte. [...] Atingindo o clímax da técnica, o calvinismo, que foi, com a doutrina da Graça, o instrumento do progresso, tem que ceder o passo a uma concepção humana e igualitária da vida – essa que nos foi dada pela Contrarreforma³¹⁷.

Como já afirmado aqui, Oswald não faz o simples desmonte do progresso e da técnica e nem mesmo procura, seja com as imagens antropofágicas e/ou utópicas, criar dois mundos distintos e intransponíveis, aquele da modernidade e aquele da utopia. A imagem dilatada da Reforma protestante, por exemplo, que teria originado o capitalismo moderno e possibilitado o desenvolvimento da técnica e do estado no qual se encontraria em meados do

³¹⁵ *Ibidem*, p. 157.

³¹⁶ Publicado em artigos esparsos no jornal *O Estado de S. Paulo*.

³¹⁷ *Ibidem*, p. 152.

século XX, não é uma imagem de algo a ser meramente desalojado. Novamente, a inserção da temática do ócio, representada pela utopia dos trópicos, atua mais fortemente no tensionamento e na desestabilização daquilo que era, para Oswald, um mundo contemporâneo fortemente marcado pelo utilitarismo e pela ética do trabalho³¹⁸. Não se propõe a entrada numa nova era em que os conflitos e tensões se resolveriam. Isso estaria longe de uma história aberta, afinal: “que é a História, senão um contínuo revisar de ideias e de rumos?”³¹⁹.

Se Oswald bem conhecia a tradição utópica, a construção de certa imagem de Brasil ou do mundo americano, do lúdico e do ócio, que tão caracteristicamente marcaram o projeto da *antropofagia*, definitivamente, não necessitaria corresponder a algo concreto e palpável, mas sim à propalada abertura para a legitimidade de criar que os novos tempos e o conceito de história pareciam encerrar e botar fim dentro do seu próprio presente, tido como aquele derradeiro. Novamente: “no fundo de cada Utopia não há somente um sonho, há também um protesto”³²⁰.

O diálogo utópico de Oswald de Andrade e Edmundo O’Gorman revela a pregnância que a imagem da utopia exerceu sobre o continente americano. Por bastante tempo, foi colocado a esse espaço que sua concretização efetiva estaria no futuro e estar à procura desse momento seria tudo aquilo que realmente importava. Talvez tenha chegado a hora do continente americano assumir efetivamente seu devir utopia, mas não exatamente na forma que usualmente ouvimos, a saber, como realização daquilo que os irmãos europeus e norteamericanos fartamente apresentaram. Talvez tenha chegado o momento de uma utopia outra, que efetivamente embaralhe as cartas na mesa e torne possível o reencontro com o “homem natural” que, lá na carta de Vespúcio, apresentou o novo mundo. E já é tempo.

³¹⁸ Fato curioso é a candidatura de Oswald, ainda no ano de 1950, ao cargo de Deputado Federal, sob o slogan “pão, teto, roupa, instrução”, pela legenda do Partido Republicano Trabalhista (PRT).

³¹⁹ ANDRADE, Oswald de. A marcha das utopias. **Do Pau-Brasil...**, p. 152.

³²⁰ *Ibidem*, p. 194.

PARTE II – TEMPO

3 DUPLA CONSCIÊNCIA E POLÍTICAS TEMPORAIS MODERNAS: ENTRADAS E... SAÍDAS?

Sobre la noción de modernidad. Se trata de una cuestión polémica. ¿No es “moderna” toda época en relación con su predecesora? Parece que al menos uno de los componentes de “nuestra” modernidad sea la extensión de la conciencia que tenemos de ella. La conciencia de nuestra conciencia (el doble, el segundo grado) es nuestra fuente de fortaleza y nuestra conciencia (el doble, el segundo grado) es nuestra fuente de fortaleza y nuestro tormento.
(Édouard Glissant)

De onde vem a inquietação e a pergunta pelo ser e pela identidade? Uma das respostas para a questão pode estar na dupla consciência. Ao menos isso é o que se pode aferir a partir do estudo de Paul Gilroy sobre o particular significado da modernidade na experiência da população negra³²¹. Negro e europeu, Gilroy trazia, na sua própria trajetória, os paradoxos da confluência entre identidade política e identidade cultural, fenômeno que teve início particularmente após as transformações revolucionárias do fim do século XVIII e no início do XIX, em que novas formas de pertencimento surgidas a partir da modernidade embaralham um conjunto de estatutos ontológicos até então vigentes. O caso das independências latino-americanas é sintomático por revelar como o novo estatuto político das nações recém-independentes não é acompanhado pelo mesmo movimento no âmbito cultural, permanecendo estas visceralmente ligadas às antigas metrópoles. As decorrências momentâneas e futuras dessa ambiguidade formam parte do que aqui discutiremos a partir da ideia de dupla consciência. Antes, porém, detalhemos o conceito.

Em sua investigação, Gilroy identifica uma dinâmica dupla segundo a qual “la historia reciente de los negros [muestra una] población presente en el mundo occidental moderno pero no necesariamente parte de él”³²². Subjazia, nessa população, uma particular dificuldade em conciliar as afirmações de identidade nacional, tão características da modernidade, e outros

³²¹ GILROY, Paul. **Atlântico negro**. Modernidad y doble conciencia. Madri: Ediciones Akal, 2014, p. 49.

³²² *Ibidem*, p. 48.

tipos diferentes de subjetividade e identificação. Permanecia, sempre segundo Gilroy, um jogo constante de dentro e fora. Parte obviamente integrante desse mundo moderno, essa população também permanecia numa posição bastante contraditória em algumas dinâmicas identitárias muito próprias do período, como aquela nacional.

A origem de um questionamento sobre a dupla consciência está na obra seminal de W. E. B. Du Bois, escritor negro norte-americano que, em 1903, publica seu *The souls of black folk*, com uma pergunta bastante precisa: qual era o significado de ser negro no sul dos Estados Unidos no início do século XX? A constatação de Du Bois vai à raiz da mencionada dinâmica segundo a qual a dupla consciência sempre pressupõe uma ambivalência de difícil resolução que, na maioria das vezes, se concretiza na seguinte pergunta: “¿por qué Dios me hizo un paria y un extraño en mi propia casa?”³²³. Tal ambivalência tinha como uma das suas características fundamentais a dificuldade de auto-observação, haja vista que os critérios para olhar a si próprio, seja um indivíduo ou uma coletividade, seriam sempre alheios e resultavam, assim, na permanente sensação de inadequação. Nas palavras de Du Bois:

es una impresión peculiar esta doble conciencia, esta sensación de mirarse a uno mismo a través de los ojos de otros, de medir el alma propia con la cinta de un mundo que contempla con divertido desprecio y lástima. Uno siempre percibe su dualismo: norteamericano y negro [...]³²⁴.

A experiência da população negra talvez seja a versão mais radical de um fenômeno, aquele da dupla consciência, que teve múltiplas facetas e uma capilaridade bastante extensa na modernidade. O não lugar, ou o lugar duplo da população negra na modernidade e no caso norte-americano – e as consequências nem um pouco abstratas disso, mas bastante concretas e conhecidas –, parece verdadeiramente ser um dos legados de maior magnitude da dupla consciência. A radicalidade dessa experiência foi ainda descrita por Frantz Fanon que, nos seus estudos de psicopatologia, observou o sujeito negro padecer de um “complexo de inferioridade”, tornado possível por se encontrar “a tal ponto submerso pelo desejo de ser branco [...] em uma sociedade que afirma a superioridade de uma raça”, que esse indivíduo é, então, “colocado em uma situação neurótica”³²⁵. Alçado o modelo a ser alcançado e dando a

³²³ DU BOIS, W. E. B. **Las almas del pueblo negro**. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2001, p. 7.

³²⁴ *Idem*.

³²⁵ FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 95.

esse modelo as roupagens que conhecemos por “modernidade”, exigia-se do negro uma contradição na base do fenômeno da dupla consciência: que ele não fosse negro.

Não obstante, e tentando desdobrar as instigantes provocações de Du Bois, Fanon e Gilroy, seria possível apresentar a hipótese de que, diante do que pode ser visto como uma raiz temporal da dupla consciência, a modernidade pode ter reproduzido esse fenômeno em série, quase como uma máquina que, por meio de suas categorias temporais, relegava espaços e agrupamentos a uma problemática sensação de inadequação e atraso.

O par antitético negro e norte-americano mencionado por Du Bois teve suas características particulares e merece assim ser preservado. Mas desdobrar sua inquietação talvez nos leve a outros possíveis pares antitéticos constituídos após longos e dolorosos processos históricos: moderno e mexicano, moderno e brasileiro, mexicano e mixteco, brasileiro e krenak. Esses são alguns casos que talvez nos direcionem a uma pergunta sobre o particular significado de uma consciência cindida em cada caso.

Neste capítulo, interessa analisar propriamente essa intersecção entre modernidade e dupla consciência, com uma atenção particular a algumas soluções intelectuais que emergiram em países como México e Brasil, desde a identificação dos movimentos fundamentais que levaram a uma entrada na dupla consciência, até possíveis “saídas” ou elaborações de como tensionar criticamente esses movimentos a partir de uma relação de outro tipo com a história e a temporalidade. A escolha por discutir a proximidade do par modernidade e dupla consciência através das imagens de “entradas” e “saídas”, como se verá ao longo do capítulo, se deve à natureza temporal e não essencializada do par, isto é, sendo ele dependente de políticas e rearranjos temporais e não uma característica imanente que determinados espaços possuiriam.

Uma reconstrução das linhagens do edifício temporal moderno passa a ser imprescindível, portanto, para a continuidade do nosso argumento. Ao falarmos em história e tempo aqui, numa particular intersecção com a modernidade, nos referimos àquilo que Walter Benjamin se referia como um “tempo homogêneo e vazio” (*homogene und leere Zeit*), isto é, de uma relação entre a história e a “ideologia do progresso, de uma história que se realiza a partir de um sentido específico, em geral imanente, e isto necessariamente, a despeito dos homens e mulheres em geral”³²⁶. A história passa a ter, aqui, o obscurecimento de uma de suas características mais fundamentais, que é o caráter de possibilidade e abertura. Tudo isso a partir de uma concepção de tempo homogêneo e vazio, que aconteceria em direção à perfectibilidade

³²⁶ RANGEL, Marcelo de Mello. *Op. cit.*, p. 82.

e traduzido na ideia de progresso. Não se poderia omitir, ainda, o papel decisivo desempenhado pela emergência da compreensão da história como “história em si” (*die Geschichte selbst*), abrindo um novo espaço de experiência que se coloca acima das histórias particulares e, com isso, privilegiando a compreensão de um *continuum* temporal único e irreversível³²⁷.

Se “toda concepção da história é sempre acompanhada de uma certa experiência do tempo que lhe está implícita”³²⁸, então, para a proposta deste trabalho, parece importante colocar a pergunta sobre quais são os vetores fundamentais da experiência do tempo e da concepção de história em algumas espacialidades latino-americanas. Alguns autores já enfrentaram esse desafio e ofereceram impressões complexas e fecundas que serão aqui detalhadas de modo a avaliar em que medida elas podem ser reveladoras de alguns extratos temporais sintomáticos também da concepção de história vigorante em tais espacialidades e como essa concepção guarda ressonâncias no presente, articulando distintas camadas de historicidade. De maneira sintética, o que se pergunta é como, e por quais vias, uma dada experiência do tempo implica uma concepção de história, e quais os desafios que seriam trazidos por uma tentativa de reelaboração dessa experiência por intermédio da tematização de “passados outros” e de experiências históricas que tensionem fundamentalmente uma perspectiva que se pretende hegemônica no presente.

A relação entre cultura e temporalidade, por certo, não é um objeto novo e tem uma extensa bibliografia consolidada³²⁹ que, em alguma medida, concordaria com a afirmação de que “toda cultura é, primeiramente, uma certa experiência do tempo, e uma nova cultura não é possível sem uma transformação dessa experiência”³³⁰. A natureza íntima dessa relação pode ser observada nas palavras incisivas de Giorgio Agamben: “a tarefa original de uma autêntica

³²⁷ KOSELLECK, Reinhart. *Historia Magistra Vitae – Sobre a dissolução do *topos* na história moderna em movimento. Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006, p. 41-60.

³²⁸ AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2005, p. 109.

³²⁹ Reinhart Koselleck, na Alemanha, e as transformações decisivas na experiência do tempo na modernidade; François Hartog e Pierre Nora, para o caso francês, e os novos signos sociais da relação com a temporalidade como os “lugares de memória” e o “presentismo”; Peter Osborne e a preocupação com a “diferença colonial” e suas formas temporais; Chris Lorenz e Berber Bevernage, que estudam as implicações de fenômenos como as justiças transicionais para se pensar as novas fronteiras entre passado, presente e futuro; o grupo *Iberconceptos* com as novas configurações temporais da experiência do tempo moderna na América Latina; e, mais recentemente, Valdeci Araujo e Mateus Pereira, com a hipótese do “atualismo” para uma experiência do tempo que se acentuou decisivamente a partir dos anos 1960 e 1970, com a radical valorização da inovação como um fim em si a ser conquistado.

³³⁰ AGAMBEN. *Op. cit.*, p. 109.

revolução não é jamais simplesmente ‘mudar o mundo’, mas também e antes de mais nada ‘mudar o tempo’³³¹.

Grosso modo, tal bibliografia compartilha uma impressão, às vezes mais, às vezes menos, de que a modernidade, ou a autoconsciência moderna, como se preferirá aqui chamar, representa um marco decisivo na transformação da experiência do tempo e que guardaria ressonâncias diretas no presente. O que interessa mais diretamente aqui é um movimento dessa autoconsciência que acabou por privilegiar uma concepção de tempo que não parece mais por si só capaz de representar uma experiência do tempo decisivamente mais plural e complexa. Assim, uma representação vulgar do tempo como um *continuum* pontual e homogêneo que atravessou e atravessa projetos políticos, sociedades e culturas no mundo moderno acabou por silenciar experiências que traziam e trazem no seu âmago um movimento certamente mais multiforme.

Pensar as implicações da concepção moderna de tempo e história passaria, a princípio, por reconhecer vetores fundamentais, como a laicização do tempo cristão retilíneo e irreversível³³² nascido da experiência do trabalho nas manufaturas e sancionado pela mecânica moderna, dando sentido processual à história a partir do “antes e depois”, “estas noções tão vagas para a antiguidade, e que, para o cristianismo, tinham sentido apenas em vista do fim do tempo”³³³. O conhecimento histórico ganha, assim, vestes que exercerão efeito duradouro por meio de categorias, como “desenvolvimento” e “progresso”, numa radical negação da historicidade.

Tal negação se sustentaria numa incompreensão bastante difundida de reduzir a história ao passado, tomado como sua dimensão mais fundamental. Disso ainda decorreria o entendimento de que o homem teria uma história, porque está “no tempo”, este como algo externo e distinto do homem mesmo. Perde-se, com tal incompreensão, a dimensão temporal do homem e o fato da historicidade ser um fenômeno de maior amplitude. Mais objetivamente, algo próximo daquilo que dizia Octavio Paz quando sintetizou que “o homem, parece-me, não está na história: é história”³³⁴. Nessa concepção do tempo que destaca passado, presente e

³³¹ *Ibidem*, p. 109.

³³² Para uma análise densa acerca dos principais vetores que definiram o que poderíamos chamar de “tiempo de la modernidad”, Cf. PALTÍ, Elías José. **Aporías**: tiempo, modernidad, historia, sujeto, nación, ley. Buenos Aires: Alianza, 2001. 279p.

³³³ AGAMBEN. *Op. cit.*, p. 115.

³³⁴ PAZ, Octavio. **O labirinto da solidão e post scriptum**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984, p. 27.

futuro, a existência seria aquela do ser-no-presente, determinando logicamente que o que já não está mais presente (passado) e o que ainda não está presente (futuro) não existiriam³³⁵.

A crítica da concepção do tempo contínuo talvez tenha tido seu ponto mais alto no pensamento de Heidegger, orientando-se na reavaliação do que se poderia chamar compreensão historicista. Assim, a afirmação “o Ser-aí é histórico” nenhuma relação teria com a “simples constatação ôntica do fato se que o Ser-aí faz parte da ‘história universal’”³³⁶. Como temporalização originária, o homem não só cairia no tempo, ele, sim, existiria como tempo, dado que o Ser-aí experimenta a própria finitude, lançado entre o nascimento e a morte³³⁷.

Está em Hegel a matriz de tal compreensão processual da história e do recolhimento em unidade e em *continuum* dos instantes inapreensíveis³³⁸. É na dialética hegeliana que se observa mais decisivamente uma concepção do tempo, cuja essência é pura negação, e da “história que não é jamais apreendida no átimo, mas somente como processo global”. O instante resta, assim, apenas ao indivíduo. À história resta o contínuo. No seu palco irão emergir os “grandes homens” que não são mais que instrumentos dessa marcha progressiva do Espírito universal. Não à toa a orientação hegeliana da história é desenvolvida no sentido de conceber o tempo como negação e superação da dialética do espaço. O tempo e o Espírito universal progressivamente se impoem às mais distintas espacialidades.

É tal movimento que tornou possível uma experiência da historicidade propriamente, classificada em “antes e depois”, sob a forma daquilo que conhecemos como sentido histórico, processual e global. Num segundo momento, é o mesmo movimento que tornou possível o que se poderia chamar de uma experiência moderna do tempo e de concepção de história associada à “ideologia do progresso”.

A outra face dessa moeda é o alijamento sofrido pelo homem do seu próprio processo de temporalização, dado que, no interior dessa concepção de tempo, o que se vê é uma objetificação do tempo como algo externo ao homem, e não como constituição radical do seu ser. Sob esse ângulo, o passado não seria aquilo que nos constituiria decisivamente, mas apenas aquilo que passou diante da fuga incessante de instantes, configurando-se, assim, algo como

³³⁵ ARAUJO, Valdei Lopes de. História da historiografia como analítica da historicidade. **História da historiografia**, Ouro Preto, n. 12, p. 34-44, ago. 2013, p. 39.

³³⁶ AGAMBEN. *Op. cit.*, p. 23.

³³⁷ No capítulo em que discuto mais detidamente a interpretação de Oswald de Andrade, sublinho a importância decisiva também do pensamento de Walter Benjamin na crítica do *continuum* da história. Benjamin contrapôs aquilo que se pode chamar de “historicismo vulgar”, que é inseparável da ideia de um correr do tempo homogêneo e vazio à consciência revolucionária de um “tempo-agora” (*Jetzt-Zeit*) que rompe tal contínuo reunindo uma grande camada de historicidades.

³³⁸ AGAMBEN. *Op. cit.*, p. 117.

uma expropriação da historicidade. Quais seriam, portanto, as obliterações dessa concepção moderna do tempo? Como é possível reformulá-la e possibilitar uma “forma temporal outra” justa à complexidade de uma experiência multiforme e não linear do tempo, além também de restituir algum sentido de temporalidades e galhos que se obscureceram diante da “ideologia do progresso”?

É com atenção a tais questionamentos que este trabalho procura, num primeiro momento, partir de certo entendimento de “modernidade”: aquele segundo o qual ela é uma categoria periodizante no pleno sentido de demarcar uma ruptura não apenas de um período cronológico para outro, mas na qualidade do tempo histórico em si, configurando uma diferença substancial entre o caráter do seu próprio tempo e o que a precede. Essa foi a base para que, na passagem do século XVIII ao XIX, os conceitos de “progresso” e “desenvolvimento” ganhassem a força definidora que tiveram, dali em diante, com ressonâncias mesmo nos modernismos do século XX³³⁹. Somou-se a isso uma associação do conceito de história como algo que aconteceu e passa agora a estar “irremediavelmente passado. Ela salienta a ‘flecha do tempo’, pensa o tempo como fundamentalmente irreversível, e nos obriga a reconhecer as dimensões da ausência e da inalterabilidade do passado”³⁴⁰. Com isso, deixa-se em segundo plano a possibilidade de trabalhar também com um “passado irregovável”, algo distinto do estéril “passado irreversível” e que traz em si potência de interpelação ao presente, além de promover uma renegociação das fronteiras entre passado e presente que, na modernidade, se acreditava já bem afixadas.

Num segundo momento, interessa reconhecer que essa mesma “modernidade”, que, como forma de tempo histórico, sempre valoriza o novo como produto de uma dinâmica temporal constantemente auto-negativa, engendrou determinadas “políticas do tempo” com impacto direto na experiência e na sua conceitualização. Vejamos que essa modernidade, bem como seus -ismos (e mesmo a sua pós-modernidade/pós-modernismo) são, de forma geral, tentativas de totalização da história por meio da qual as três dimensões do tempo fenomenológico ou vivido (passado, presente e futuro) estão ligadas entre si, dentro da unidade excêntrica de uma única visão histórica³⁴¹.

Entender a modernidade como uma “política do tempo” e uma forma específica de “colonização do tempo” abriria também a brecha para repensar o tempo histórico a partir do

³³⁹ OSBORNE, Peter. **The politics of time**. Modernity and avant-garde. Londres: Verso Books, 1995, p. 16.

³⁴⁰ BEVERNAGE, Berber. **História, memória e violência de estado**: tempo e justiça. Serra: Milfontes/SBTHH, 2018, p. 11.

³⁴¹ OSBORNE, Peter. *Op. cit.*, p. IX.

reconhecimento de filosofias e modos de compreensão concorrentes e que foram obliterados nesse ínterim. Ademais, uma das características mais centrais de tal colonização do tempo foi a aderência à ideia da não contemporaneidade de tempos geograficamente diversos, mas cronologicamente simultâneos que, como sabemos, atuou de forma estruturante no contexto da experiência colonial³⁴². Em última instância, seria como afirmar que “mudanças na experiência do espaço sempre envolvem mudanças na experiência do tempo”³⁴³, ou que pensar problemas da ordem da temporalidade nos contextos aqui discutidos – aqueles que passaram pela experiência colonial – envolve a consideração das distintas respostas que foram oferecidas sobre como lidar com a história, com a modernização etc.³⁴⁴. Ao fim e ao cabo, se trata de reconhecer que o “tempo modernista não é um dado natural, mas um artefato político e cultural”³⁴⁵ sob constante necessidade de ser reafirmado. Além disso, recordar que em determinados contextos ou sociedades que deveriam

lidar com passados irrevogáveis que provocam divisões e que tentam criar simultaneidade nacional se voltam, então, para o discurso histórico com a finalidade de produzir um senso de irreversibilidade e de restabelecer ou impor a disjunção modernista entre passado presente³⁴⁶.

Com a afirmação da irreversibilidade da história e a separação rígida entre passado e presente, muitas vezes, se buscou criar determinadas ficções de unidade e simultaneidade histórica em que algo que abalasse ou fissurasse um tempo que deveria ser único era imediatamente posto em descrédito. É necessário, portanto, estar atento às dinâmicas temporais em contextos nos quais a afirmação da irreversibilidade fora uma política voltada para fins específicos e que custou a exclusão de pessoas e grupos que [por diversas razões] não podem ou não querem deixar o passado “para trás”³⁴⁷.

³⁴² *Ibidem*, p.16.

³⁴³ *Ibidem*, p.15. Tradução minha. Na antropologia quem fez discussão similar fora Johannes Fabian, em *O tempo e o outro*, numa radical crítica à sua área, que insistia numa negação da coetaneidade, se localizando hierarquicamente e distanciada do “outro” e suprimindo, com isso, a simultaneidade do encontro etnográfico. Cf. FABIAN, Johannes. **O tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto**. Petrópolis: Vozes, 2013. 216p.

³⁴⁴ Não parece demasiado recordar que, como há bastante tempo foi pontuado por Roberto Schwarz, dentre as respostas encontradas para lidar com a dita inadequação à modernidade, esteve o apelo a nacionalismos e particularismos culturais e políticos (SCHWARZ, Roberto. **Que horas são...**, p. 32). As respostas que as fontes destacadas aqui nesta tese oferecem parecem caminhar na contramão de tal movimento.

³⁴⁵ BEVERNAGE, Berber. *Op. cit.*, p. 37.

³⁴⁶ *Ibidem*, p. 39.

³⁴⁷ *Ibidem*, p. 2.

São desafios de tais ordens que este trabalho procura tematizar, insistindo, com particular ênfase, no caso latino-americano e a partir de alguns autores que se dedicaram a pensar a complexa dinâmica temporal de um continente que produziu nações que já nasceram com os olhos afixados numa miragem e num dado futuro e que, contemporaneamente a isso, se recusaram a compreender suas próprias especificidades temporais e históricas. Não parece demasiado também recordar que não se trataria de descrever um conceito moderno de tempo histórico unitário, abrangente e infalível. Trata-se, sim, de notar suas próprias falhas e não ditos, discutindo conceitualizações díspares relacionadas a tempo e história, mas sempre com atenção aos seus vetores fundamentais.

Em relação a essa última questão, é comum ouvir que toda ideia de um tempo moderno homogêneo e indiscutível não se sustenta em uma análise profunda. Certamente. No entanto, do mesmo modo, ter uma consciência crítica acerca da face plural da temporalidade moderna não faz desaparecer certa versão dessa temporalidade moderna, reificada e celebrada no mundo das relações cotidianas de poder como cenário do nascimento do novo e da ruptura³⁴⁸. A modernidade e suas políticas temporais são também uma performatividade.

Tal performatividade nos auxilia, de algum modo, na opção por trabalhar com as ideias de “entradas” e “saídas” da dupla consciência, dialogando com aquilo que Dipesh Chakrabarty nomeou como “indispensáveis e inadequados” para se referir aos conceitos da modernidade europeia que eram transpostos a outros espaços. Assim, conceitos, como cidadão, sujeito, sociedade civil, distinção entre público e privado, tempo histórico, entre outros, eram, simultaneamente, indispensáveis e inadequados para se analisar uma formação histórica não europeia. Indispensáveis na medida em que tiveram ressonância e ajudaram a conformar os projetos e imaginações em uma dada sociedade, e inadequados na medida em que não eram capazes de destrinchar as dinâmicas próprias de reinvenção desses conceitos no interior de uma formação social *sui generis*³⁴⁹. Do mesmo modo, categorias temporais da modernidade, como progresso, desenvolvimento, civilização, atraso, entre outras, se revelaram fundamentais e “indispensáveis” na composição da modernidade latino-americana, e daí as diversas “entradas” na dupla consciência, que aqui destacaremos, também se revelaram inadequadas na medida em que obscureciam experiências que iriam além dessas categorias, por isso, a imperiosa

³⁴⁸ Observação semelhante foi feita por Dipesh Chakrabarty, ao rebater as críticas que estudiosos liberais o fazem acerca de uma visão reducionista das representações da Europa. Cf. CHAKRABARTY, Dipesh. **Al margen de Europa**: pensamiento pós-colonial y diferencia histórica. Barcelona: Tusquets Editores, 2008, p. 58.

³⁴⁹ CHAKRABARTY, Dipesh. *Op. cit.* p. 49.

necessidade de serem rediscutidas a partir de “saídas” que tornem possível a expressão de outros arranjos e experiências temporais.

3.1 A colonialidade e suas políticas temporais

Como mencionado, o sentido inquisidor pela questão da identidade parece ter uma particular proximidade com contextos que vivenciaram algum tipo de processo simbólico doloroso de ruptura ou violência e tiveram de, posteriormente, se debruçar em uma nova busca por uma identidade que, a partir de então, viria acompanhada de ambivalências e cisões quase insolúveis advindas da dupla consciência. É outro filósofo martinicano, Édouard Glissant, quem identifica o tortuoso processo pelo qual os persistentes efeitos da colonização obrigavam os povos subjugados a uma incessante busca que deveria estar atenta a uma imbricada e embaralhada dinâmica de oposição e afirmação. O fato dos colonizadores afirmarem permanentemente sua identidade (“mi raíz es la más fuerte”) terminava por obrigar “a los pueblos visitados o conquistados a la larga y dolorosa búsqueda de una identidad que deberá oponerse a las desnaturalizaciones provocados por el conquistador. Variante trágica de la búsqueda de la identidad”³⁵⁰. Daí em diante, a construção identitária para os povos “institucionalmente” saídos da colonização será um “oposto a”. Torna-se interessante compreender, de tal modo, a conformação da autoconsciência do país, como nação e parte de um todo histórico-cultural, diferente da antiga situação colonial na qual a elite intelectual americana sofreu, na leitura de Raúl Antelo, “dilacerada por dupla aflição: a de ser consulesa da cultura metropolitana e a de ser parte da cultura subalterna. A má consciência de ser agente colonial, fazia com que essa elite se tornasse ciente de repetir signos próprios de outro contexto”³⁵¹.

João Cezar de Castro Rocha parece desdobrar essas questões e identifica que o século XIX latino-americano é marcado por um duplo vínculo³⁵² em cada projeto nacional. A

³⁵⁰ GLISSANT, Édouard. **Poética de la relación**. Bernal: Univ. Nacional de Quilmes, 2017, p. 51.

³⁵¹ ANTELO, Raúl. **Na ilha de Marapatá**. Mario de Andrade lê os hispano-americanos. São Paulo: Hucitec, 1986, p. 138.

³⁵² O conceito de duplo vínculo (“*double bind*”), do qual se vale aqui, o autor remete ao antropólogo inglês Gregory Bateson, que o cunhou quando discutia a complexidade da comunicação em relação à esquizofrenia. Segundo Castro Rocha, o “duplo vínculo designa um tipo de relação neurótica em que duas ordens, não apenas contraditórias, mas também excludentes, são dadas ao mesmo tempo. Nas palavras de Bateson, trata-se de ‘uma situação na qual não importa o que uma pessoa faça, ela nunca pode ser bem-sucedida’”. CASTRO ROCHA, *Op. cit.*, p. 260. Ainda que guarde sugestiva relação com o conceito de dupla consciência (“*double*

situação, um tanto quanto esquizofrênica, é definida pela impossibilidade de executar uma tarefa e, por sua vez, pela necessidade imperiosa de fazê-la. Para ir direto ao ponto, Castro Rocha alude aqui à situação mediadora da Europa para a América Latina neste contexto de nascimento dos países no qual o “velho continente” se coloca como um “outro” fundamental, que dita e interdita a trajetória histórica latino-americana. A pergunta central de Castro Rocha assim se coloca: quais seriam as consequências da presença dominante desse tipo de relação no plano da interdividualidade³⁵³ coletiva latino-americana? Fundadas à imagem de um “outro” quase absoluto, a formação social latino-americana teria, na sua raiz, a exploração sistemática e a invisibilização social daquilo que Castro Rocha opta por chamar “outro outro”, ou seja, o negro escravizado, o indígena submetido, o mestiço condenado à impureza.

A tensão fundamental presente nos projetos nacionais do século XIX latino-americano pode ser observada numa passagem do filósofo Carlos Pereda que, agudamente, sublinhou o lugar do “Outro” na própria definição desses projetos:

[...] para o colonizado só existe o Outro (é o nosso caso, *sobretudo se esse Outro fala inglês, francês ou alemão*). Por isso, é parte da arrogância do colonizado estar atualizado em relação às últimas notícias do Outro. Inversamente, para o colonizador não há outro: só existe Ele, e só Ele. É essa a arrogância do colonizador³⁵⁴.

A circunstância do colonizado, plasmado à sombra de um “Outro” que se travestia de modelo (quase) absoluto, trazia à cena um desejo constante de *estar atualizado em relação às últimas notícias do Outro*, suas instituições políticas e constitucionais, sua ciência, sua arte militar, sua economia, sua literatura etc. Essa situação e esse desejo foram diagnosticados assim pelo ensaísta mexicano Carlos Fuentes: “as imitações extralógicas da era independente acreditaram numa civilização Nescafé: podíamos ser instantaneamente modernos excluindo o passado, negando a tradição”³⁵⁵. Algo similar à “escisión psíquica” mencionada por Octavio

consciousness”), já aqui discutido, suas origens e condições de elaboração parecem guardar uma distância importante.

³⁵³ O conceito de interdividualidade, derivado da teoria mimética de René Girard, pretende assinalar que o sujeito é sempre interdividual, isto é, somente se define *através* do outro. O mesmo vale para o outro que, como “outro eu”, também se encontra envolvido nessa dinâmica. O movimento que parece tautológico encontra, porém, consequências e implicações particulares em cada apropriação, como no sujeito oswaldiano: “só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago”. Cf. CASTRO ROCHA, João Cezar de. **Culturas shakespearianas**: teoria mimética e os desafios da mimesis em circunstâncias não hegemônicas. São Paulo: É Realizações, 2017, p. 338.

³⁵⁴ *Apud* CASTRO ROCHA, *Op. cit.*, p. 316.

³⁵⁵ *Apud* CASTRO ROCHA, *Op. cit.*, p. 322.

Paz aos esquemas verbais e intelectuais que, na realidade foram, a máscara sob a qual o latifundismo mexicano fora formado, jurando por Comte e Spencer, por um lado, e, por outro, assegurando uma oligarquia dos grandes proprietários rurais. O labirinto da solidão mexicana nada mais seria que a incapacidade do estabelecimento de laços efetivos e horizontais de uma população no interior de um projeto de país que negava sua história e sua composição multiforme, mantendo os olhos afixados em um “outro” fundamental, que ditava e interditava seu trajeto histórico. No Brasil, o problema também não é novo e foi observado em texto já clássico por Roberto Schwarz, ao reconhecer que, por aqui, “fazemos constantemente a experiência do caráter postiço, inautêntico, imitado da vida cultural que levamos. Essa experiência tem sido um dado formador de nossa reflexão crítica desde os tempos da Independência”. Reproduzida em diferentes versões pelas mais variadas correntes culturais e políticas, essa autoconsciência, que mais parece um “mal-estar” é, segundo o crítico, “um fato”³⁵⁶.

Além disso, tema relativamente canônico nos estudos sobre o ensaísmo latino-americano, a escrita movida pela angústia gerada pela distância já possui, conforme reconheceu Pedro Meira Monteiro, instrumentos finos e bem assentados para ser estudada para além do simples desejo de macaquear o estrangeiro. Interessa, sim, pensar “os dilemas que se abrem a quem deseja construir algo *na* distância, isto é, no espaço entre os polos imaginários do centro e da periferia”. Em outras palavras, bem mais oportuno parece ser pensar os problemas e as decorrências dessa angústia de raiz temporal do que propriamente reafirmar alguma essencialidade acerca dos lugares e não lugares das ideias³⁵⁷.

O que parece ainda mais decisivo para os propósitos deste trabalho é que, a partir dessa predisposição específica das formações nacionais latino-americanas, e também a partir de uma concepção de tempo que acentuou uma experiência particular do *atraso* e da busca por superação de um passado e por *estar atualizado*, emerge uma determinada relação de negação e/ou invisibilização de determinados grupos que se colocariam como entraves a realização desse projeto e ideal de país. A relação entre o “outro outro” e o passado é, então, determinante no caso da interdividualidade coletiva latino-americana:

o outro foi reduzido à figura melancólica do “outro outro”, imagem do passado do qual era urgente distanciar-se, ou não seria possível chegar a tempo ao

³⁵⁶ SCHWARZ, Roberto. Nacional por subtração. **Que horas são...**, p. 29.

³⁵⁷ MONTEIRO, Pedro Meira. Das ideias fora do lugar ao lugar fora das ideias: periferia e centro revisitados. **Letterature D’America**: rivista trimestrale, 2014, p. 12.

encontro marcado com a modernidade; encontro esse ameaçado por um atávico eterno retorno. A consequência mais grave dessa atitude foi (e continua a ser) o desprezo vitimário para com o “outro outro”³⁵⁸.

Esse parece ser um desafio interessante a se colocar: enfrentar o pretensão *continuum* temporal com narrativas que o tensionem, evidenciando extratos temporais suprimidos e que tornem possível essa irrupção do rosto do “outro outro”. Afinal, a hipótese a ser considerada é aquela da íntima relação entre a concepção moderna de tempo, com implicações diretas para uma experiência moderna, e o processo de invisibilização social do “outro” em sociedades em que a violência é um fenômeno estruturante e diário.

No interior do espaço nacional, um dos movimentos que parece ter contribuído decisivamente para uma produção incessante de relações de invisibilização do tipo “outro outro” é a coincidência entre tempo e nação. Se, após as independências política,s em alguns contextos latino-americanos, a nação emerge como fórmula agregadora e homogeneizadora por excelência, e isso se percebe em fórmulas de natureza temporal, como aquela do “desarrollo del pueblo en el tiempo”, cabe perguntar qual o destino daquelas experiências que parecem extrapolar os limites desejados pelo constructo nacional. Ou ainda, qual noção de tempo seria necessária³⁵⁹ – particularmente em contextos pós-coloniais em que a dupla consciência exercerá um papel preponderante – para evidenciar os limites da identidade entre tempo e nação, que resultara no fortalecimento de uma noção de tempo homogêneo, capturado e pouco suscetível de se abrir a experiências que o tensionassem?

Obviamente que, mais que abandonar, trata-se de habitar as histórias nacionais inserindo, no seu núcleo duro, também um conteúdo irruptivo e descontínuo, mostrando que, no caso dessas histórias, a simples continuidade acaba por hierarquizar sujeitos, unidades políticas e trajetórias temporais³⁶⁰. Tematizar a invisibilização social e o “outro outro” a partir das suas dinâmicas temporais pressuporia um movimento diferente daquele do simples “reconhecimento”. Segundo Mario Rufer, a dinâmica do “reconocimiento” no produce condiciones de igualdad de ningún tipo. Estamos cada vez más acostumbrados a reconocer, a exhibir, a percibir la otredad, pero no a producir la torsión política que implicaría validar esa otra presencia”³⁶¹. Na mesma medida, produzir essa torsão significa validar perspectivas até

³⁵⁸ CASTRO ROCHA. *Op. cit.*, p. 322.

³⁵⁹ Cf. RUFER, Mario. La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales. **Memoria Social**, Bogotá, v. 14, n. 28, p. 11-31, ene./jun. 2010.

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 29.

³⁶¹ *Ibidem*, p. 16.

então não “levadas a sério” e pensar que tipo de compreensão sustenta fenômenos como a invisibilização e também a dupla consciência.

Mais diretamente, o que observaremos aqui é como alguns autores conseguiram produzir sínteses complexas lidando com as diversas temporalidades que seus objetos-problemas – a saber, a relação tecida com o passado em seus países – requisitavam. Não se trata de essencializar suas obras ou tratá-las como soluções definitivas que, aportadas no presente, iluminariam um novo caminho a esses países³⁶². Trata-se, antes, de avaliar a potência reflexiva de suas obras no que tange ao problema da temporalidade, além de analisar quais foram as estratégias adotadas por esses autores para enfrentarem o que era pensar sobre situações periféricas e a partir de situações periféricas ou, como preferiremos chamar aqui, a partir de “circunstâncias não hegemônicas”³⁶³.

Existe uma relação intrínseca entre a situação colonial, ou a circunstância não hegemônica, e a modernidade. E, aqui, não se trata apenas da relação entre a modernidade e o colonialismo entre os séculos XVI e meados do XX, mas, sobretudo, de uma lógica perversa que vai se constituindo desde as ressonâncias da separação cartesiana entre razão e mundo que lega certa forma de conhecimento descorporizado e descontextualizado³⁶⁴. Ao fim, a “circunstância não hegemônica” se constitui como o lado silenciado pela imagem reflexiva que a modernidade construiu de si mesma.

³⁶² Uma questão que tem sido, hoje, frequentemente colocada aos estudos de determinadas obras e autores é o seu pertencimento a um dado cânone, o que, de algum modo, o afetaria irremediavelmente a não dar um tratamento profundo, ou mesmo um lugar, a determinados temas, digamos, “não canônicos”. Sigo aqui a sugestão de Dominick Lacapra de que a crítica do cânone tem, sim, seu vigor na história intelectual, porém é limitada à ideia de que existe apenas um cânone de obras ou autores. Assim como seria importante tecer um diálogo não canônico com tais obras que, por si só, têm relações críticas ou mesmo transformadoras com determinados fenômenos e experiências modernas e contemporâneas, como nos parece o caso dos autores mexicanos e brasileiros que aparecem nesta tese. O caso não seria, então, de partir de interpretações anticanônicas e criar, assim, seus próprios cânones, mas dar uma nova forma a esse conjunto de autores e obras, os colocando em contato com novas soluções intelectuais e operando uma fusão de horizontes que desestabilize nossas próprias impressões. Cf. LACAPRA, Dominick. *História e o romance*. Tradução: Nelson Schapochnik. **Revista de História**, IFCH-Unicamp, n. 2-3, p. 107-124, 1991.

³⁶³ Seguimos aqui a sugestão de Castro Rocha pela ideia de “não hegemônico”, ao invés de “periférica”, de modo que se sublinhem as assimetrias políticas, econômicas e culturais, mas também se considere o dinamismo das relações aqui estudadas, que não permitem cartografias muito fixas, como “centro” e “periferia”. Com isso, ainda se torna possível também estudar o dinamismo da multiplicação de áreas não hegemônicas na modernidade e mesmo como essas hegemônias são cambiáveis. Assim “como um autor oitocentista podia *escrever* um romance em português ou em espanhol sem *ler exaustivamente* as tradições inglesa e francesa? [...] Ou, na segunda metade do século XVI e na primeira metade do seguinte, período do apogeu do império ultramarino espanhol, autores ingleses encontraram em seus pares espanhóis uma fonte aparentemente inesgotável para apropriações [...]”. CASTRO ROCHA, *Op. cit.*, p. 186.

³⁶⁴ LANDER, Edgardo. Apresentação. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005, p. 9.

Na América Latina, o fim do colonialismo não significou, por certo, o fim da colonialidade. Seus desdobramentos permaneceram e se reproduziram na forma de uma concepção de tempo alicerçada à “ideologia do progresso”, à naturalização do capitalismo e na ontologização da sociedade que o produz e o ressignifica, além da dita superioridade de conhecimento que essa sociedade produz³⁶⁵. É imprescindível, portanto, para escavar as diversas facetas da colonialidade, em especial aquela temporal, se referir à ela contemporaneamente ao projeto da modernidade. Isso porque “la colonialidad señala las ausencias que se producen en los relatos de la modernidad. [...] La colonialidad es parte constitutiva de la modernidad y no puede existir sin ella”³⁶⁶.

A separação entre colonialismo e colonialidade vem à superfície, no caso latino-americano, em dois exemplos esclarecedores: a) quando, em um caso como o do circuito comercial atlântico, se conseguiu que a escravidão, fenômeno sócio-histórico de longa duração e distintas facetas, tornasse sinônimo de negritude³⁶⁷; b) na dupla consciência *criolla* em sua relação com a Europa forjada como consciência política mais que consciência racial. Ou seja, os *criollos*, ao mesmo tempo em que efetuam a negação da Europa para constituir as independências, não caminham no mesmo sentido com a negação da *europiedade*. Assim, a colonialidade do poder revela como a consciência *criolla*, como consequência racial, forjou-se internamente na diferença com a população ameríndia e afroamericana³⁶⁸. Algo que, de alguma maneira, aponta para o dinamismo oferecido pelas noções de circunstâncias hegemônicas e não hegemônicas ao invés daquelas de centro e periferia.

A “circunstância não hegemônica” não seria tão decisiva se, ao lado do fator temporal, também outro atuasse de maneira decisiva para garantir que, quando se mira o espelho eurocêntrico, a imagem vista seja necessariamente parcial e distorcida. A classificação social pela ideia de raça foi igualmente importante no processo de invisibilização social e

³⁶⁵ LANDER, *Op. cit.*, p. 13. Uma das formas derivadas da “ideologia do progresso” foi aquela que permitiu conceber qualquer objeto como uma unidade de concepção ao largo de sua existência e que alcança expressão mediante um processo de desenvolvimento no tempo histórico. Em outras palavras, um dos efeitos de certo historicismo que legou uma estrutura de tempo na qual toda história era narrada sob a seguinte base: “primeiro a Europa, depois em outros lugares”. E isso vale para instituições, direitos, compreensões de mundo etc. Assim, tal concepção, que colocou tempo histórico como medida de distância cultural, se apresentava diante dos povos não europeus como uma pessoa que diz à outra: “ainda não”. Cf. CHAKRABARTY, Dipesh. **Al margen de Europa: pensamiento pós-colonial y diferencia histórica**. Barcelona: Tusquets Editores, 2008, p. 34-35.

³⁶⁶ MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial**. Barcelona: Gedisa, 2007, p. 17-18.

³⁶⁷ MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da Modernidade. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005, p. 38.

³⁶⁸ *Ibidem*, p. 40.

silenciamento do “outro outro” nos processos de fundações nacionais na América Latina. Com ela, se produziram identidades sociais historicamente novas, como índios, negros e mestiços, estas hierarquizadas e ocupando lugares e papéis sociais que delas se esperava previamente³⁶⁹. Assim, países como México e Brasil se viram, nos séculos XIX e XX, sob o paradoxo de Estados independentes e sociedades coloniais, afinal ainda estruturadas na dominação colonial de índios, negros e mestiços. Sendo a esses grupos negada a participação nas decisões sobre a organização social e política, essas sociedades, especialmente pela relação com o passado que teceram até então, enfrentaram enormes desafios para se constituírem nacionalmente e democraticamente³⁷⁰.

3.2 “Una dramática coyuntura ontológica”

*O’Gorman acierta cuando ve a nuestro continente como la actualización del espíritu europeo, pero ¿qué ocurre con América como ser histórico autónomo al enfrentarse a la realidad europea? Esta pregunta parece ser el tema esencial de Leopoldo Zea. Zea afirma que, hasta hace poco, América fue el monólogo de Europa, una de las formas históricas en que encarnó su pensamiento; hoy ese monólogo tiende a convertirse en diálogo. Un diálogo que no es puramente intelectual sino social, político y vital. Zea ha estudiado la enajenación americana, el no ser nosotros mismos y el ser pensados por otros. **Esta enajenación – más que nuestras particularidades – constituye nuestra propia manera de ser.** [...] Otros escritores jóvenes [Hiperión] se ocupan en desentrañar el sentido de*

³⁶⁹ QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas.** Buenos Aires: Colección Sur Sur, CLACSO, 2005, p. 107.

³⁷⁰ Os efeitos mais perversos da colonialidade do poder podem ser observados no seguinte exemplo, oferecido por Quijano: o olhar unidimensional dos capitalistas senhoriais na América Latina, que se recusavam a olhar para as relações que podiam tecer no interior de seus países, apontava para os mesmos interesses dos capitalistas europeus quando, na realidade, para esses últimos, não eram mais do que sócios menores. A colonialidade do poder os impedia de desenvolver seus interesses sociais na mesma medida que seus pares europeus, dado que, para o interior de seus países, esses mesmos capitalistas senhoriais se recusavam a transformar capital comercial (também produzindo dentro de um sistema escravista) em capital industrial, já que isso implicava transformar escravos em assalariados. QUIJANO, *Op. cit.*, p. 123. Lógica parecida foi observada no tão conhecido e clássico, quanto mal lido, trabalho de Roberto Schwarz, “As ideias fora do lugar”. Se, para fora, a elite oligárquica brasileira jurava por Spencer e Comte, para dentro, no Brasil do Segundo Reinado, mantinham o chicote preparado para qualquer tentativa de transformação social e econômica. Mais do que postular um lugar ideal e perfeito das ideias, como os críticos insistem, estava em jogo, mais precisamente, reconhecer uma lógica interna de funcionamento do liberalismo nas circunstâncias não hegemônicas, no caso, brasileiras, e a constante tensão entre forma e ambiente. Cf. SCHWARZ, Roberto. **Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro.** 5. ed. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2000. 240p.

nuestras actitudes vitales. Una gran avidez por conocernos, con rigor y sin complacencias, es el mérito mayor de muchos de estos trabajos. Sin embargo, la mayor parte de los componentes de este grupo – especialmente Emilio Uranga, su principal inspirador – ha comprendido que el tema del mexicano sólo es una parte de una larga reflexión sobre algo más vasto: la enajenación histórica de los pueblos dependientes y, en general, del hombre³⁷¹.
(Octavio Paz)

A epígrafe que abre este subcapítulo, apesar de longa, traz à tona aquilo que é um dos pontos mais decisivos do nosso argumento. A tentativa de Octavio Paz, num dos capítulos finais de *El laberinto de la soledad*, de oferecer um balanço geracional da intelectualidade mexicana é particularmente frutífera por lançar luz àquilo que, talvez, fora menos destacado sobre essa geração: a preocupação com a temporalidade; e retirar protagonismo daquilo que, possivelmente, foi o que mais deixou lastro na fortuna crítica: as particularidades identitárias.

Reunir numa só linhagem Edmundo O’Gorman, Leopoldo Zea e Emílio Uranga, além dele próprio, Paz, apesar das sensíveis particularidades de cada obra, parecia se justificar pelo compartilhamento de uma questão decisiva: a combinação particular entre modernidade e formação nacional mexicana, que deixara como resultado a dupla consciência que envolvia um caminho contemporaneamente ditado e interdito, a permanente sensação do “atraso” de uma cultura que seria “inapta” para o progresso e a visão do descompasso entre um interior insuficiente e o exterior como modelo. Tais diagnósticos, mais do que verdades perenes e de destino incontornável, seriam, para os autores, marcas de uma trajetória histórica e de uma alienação temporal traduzidas em conceitos amplamente presentes em suas obras: fuga, inautenticidade, trauma, negação, ruptura etc.

Analisada sob tais conceitos, a trajetória histórica mexicana parece legar um conjunto de exemplos de como uma dificuldade na relação com a história pode guardar as chaves decisivas para uma entrada na dupla consciência. Certamente, não é casual que justo os autores que compartilhavam certa compreensão do ser como algo temporal e, portanto, da relação intrínseca entre história e devir (e não só em relação ao “passado”), foram os que mais agudamente conseguiram notar efeitos em longo prazo, para uma consciência histórica, trazidos

³⁷¹ PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*. **El peregrino en su patria**, p. 162. Negrito nosso.

pela combinação entre modernidade e um México que mantinha estreita relação com seu passado colonial.

É o próprio José Gaos quem, em carta a Leopoldo Zea, datada de novembro de 1949, operava uma nova reunião intelectual e geracional em torno daquela que seria a preocupação central: a crítica aos projetos de modernização mexicana que acreditavam simplesmente ser possível um “deshacerse del pasado”, ou fechar os olhos àquelas dimensões do país que não se enquadrariam no futuro desejado, legando uma situação decididamente esquizofrênica na qual se planejava fundar um futuro *ex-nihilo* e sem qualquer vínculo com o passado ou o presente:

en vez de deshacerse del pasado, practicar con él una *Aufhebung* – palabra empleada por usted mismo en coyuntura de este sentido, en la acepción de Hegel [...]; y en vez de rehacerse según un presente extraño, rehacerse según el pasado y el presente más propios con vistas al más propio futuro. ¿No es ésta la que ya se puede llamar la filosofía toda de usted y de sus compañeros de generación, y de generaciones aún más recientes, especialmente de los jóvenes que son sus colaboradores de usted en la iniciada tarea de un filosofar sobre el mexicano que acabe dando una filosofía mexicana?³⁷²

A mencionada *Aufhebung*, conceito que pode conter os sentidos de suprimir, guardar e elevar, aparece aqui associada a um dos traços essenciais da proposta filosófica de Hegel, a saber, a instituição de um sistemático discurso em movimento. Realizar a *Aufhebung* com o passado, portanto, pressuporia o movimento dialético de negatividade, positividade e progresso, num sistema que recolhe as determinações passadas e permanece aberto a novas determinações. Gaos identifica, assim, o desejo de Zea e de sua geração, particularmente do *Hiperión*, de estabelecer uma relação distinta com o passado, e não o “desfazer-se” dele, pensando-o em termos de história e, de tal forma, incorporando as demais dimensões da temporalidade, além de revelar a impropriedade do querer construir-se a despeito do passado.

Debruçar-se sobre a história mexicana, portanto, para essa geração, pressupunha um movimento duplo: no primeiro caso, a exposição da consciência cindida que marcou gerações e gerações envolvidas na tarefa de liberar o país das permanências coloniais e de um passado indesejado; no segundo, e por consequência do primeiro, uma reavaliação teórica do que viria ser a própria história, agora entendida não em termos essenciais, mas, sim, passível

³⁷² GAOS, José. **Filosofía mexicana de nuestros días**. México: Imprenta Universitaria, 1954, p. 189.

de uma necessária transformação. Era assim que o próprio Gaos entendia o seu curso na *Facultad de Filosofía* ministrado aos seus interlocutores, isto é: “un acontecimiento en la historia de nuestra cultura, que señala la rectificación de una equivocada actitud mental del mexicano, la de tender a fugarse de la propia realidad [...]”³⁷³.

A entrada mexicana na dupla consciência acontecera, assim, logo após a Independência e os descompassos revelados. Tal processo é analisado por Leopoldo Zea como sendo algo válido também para o restante da América Hispana que, ao alcançar sua emancipação política, se defrontou com uma “gran responsabilidad a costas”, isto é, aquela de “situarse como nación a la altura de las naciones con las cuales iba a convivir con el mundo, concretamente Europa y los Estados Unidos”³⁷⁴. A modernização política, econômica e social que atingiria o México após a Independência, porém, era chamada a resolver um dilema que, também no século XX, atravessou o debate no país e fora condensada na chamada “consciência do atraso”. Tal fenômeno trazia à tona que, a despeito dos desejos modernizadores, o país tropeçava numa série de obstáculos, que tinha sua “origen en esse mundo colonial del cual creían haberse independizado. Ese mundo era nuestro pasado. La única historia que poseíamos. Un pasado y una historia que no aceptábamos como nuestra”³⁷⁵.

Para outro integrante do *Hiperión*, Luis Villoro, a nova ordem social pós-independência era acompanhada por uma experiência de “fin de la historia”. A colônia figurava, a partir de então, como um passado que passou e que deveria ser radicalmente negado por significar “la reiteración del sufrimiento y la permanencia de un orden basado en la distinción de clases”³⁷⁶. Como um lapso temporal ou um “sueño de tres siglos”, a colônia passara a ser vista, segundo Villoro, no período pós-independência, como um momento de ocultamento do verdadeiro ser mexicano que deveria, agora, ser buscado no momento pré-hispânico. Para tanto “se niega el pasado que constituye, de hecho, el ser histórico del criollo. Quiéralo o no, el presente es resultado del orden colonial edificado pacientemente por sus antepasados. Y todo entero lo niega, de un golpe, el criollo”³⁷⁷. Pontua Villoro, porém, que a negação em bloco do passado colonial não se caracterizava como uma negação absoluta do espírito europeu em favor da adoção de uma cosmovisão pré-hispânica. Seguem sendo descendentes de europeus, cristãos e “al volver a la época precortesiana no reivindica su concepción del mundo frente a la

³⁷³ GAOS, José *apud* ZEA, Leopoldo. **Conciencia y posibilidad del mexicano**. México: Editorial Porrúa, 1974, p. XI.

³⁷⁴ *Ibidem*, p. 109.

³⁷⁵ *Idem*.

³⁷⁶ VILLORO, Luis. **La revolución de Independencia**. México: FCE, 2019, p. 83.

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 144.

contemporânea”. Trata-se, portanto, de uma adesão mais formal e útil aos seus propósitos de produção de distância histórica do que qualquer outra coisa. Mais que o passado indígena, importa aos recém-independentes, ao fazer o elogio do passado pré-hispânico diante do colonial, “llegar a una realidad virgen del europeo”³⁷⁸.

Na verdade, para ser mais preciso, e Edmundo O’Gorman, por exemplo, não abria mão de tal rigor, há consenso de que é o século XIX e a abertura à modernidade trazida pela independência política que leva o país mais fortemente ao drama da dupla consciência, mas há divergência sobre o estatuto da relação com o passado colonial tecido pelos dois principais grupos políticos que conformaram o debate nesse momento: conservadores e liberais. É o que aclara O’Gorman ao pontuar que, apesar de se igualarem na essência de suas propostas, como ainda veremos, havia distinções bastantes claras no tratamento do devir histórico mexicano. Por um lado, vigia, entre o grupo liberal, a imagem do progresso norte-americano como modelo a ser imitado no futuro, ao que se somava um repúdio ao modo de ser trazido pelo período colonial. Por outro, resistia, entre o grupo conservador, uma imagem positiva do legado colonial, ao que somava uma crítica à imitação do modelo dos Estados Unidos por ser incompatível com certa essência histórica mexicana.

Ambas as teses, porém, padeciam de impossibilidades e interdições, além de se refugiarem na criação de essências históricas que planejavam o controle do devir histórico mexicano. A tese conservadora encontrava seu limite na necessidade ineludível de atender às exigências do porvir e de um tempo sempre cambiante. A tese liberal, por sua vez, pagava o preço da impossível fuga de um passado, aquele colonial, que permanecia e não poderia ser simplesmente apagado ou menosprezado. Para O’Gorman, ambas são sintomáticas de um processo de fuga da realidade aberto após a Independência, de maneira que as dificuldades encontradas pelo país para aderir plenamente à modernização eram justificadas ou pela “natureza histórica” e por uma “essência cultural” perene contrária ao modelo norte-americano (tese conservadora), ou pelo “atraso” que o legado colonial imporia a qualquer projeto de modernização (tese liberal).

A aporia temporal decorrente de tal formulação previa o que foi nomeado por O’Gorman como a “encruzilhada de Jano”: com ela, fecha-se a identidade nacional numa encruzilhada de incompatibilidade entre o passado e o futuro. Tal colonização do tempo e da história ora se vale do passado para justificar sua negativa à modernização, ora se vale do

³⁷⁸ *Ibidem*, p. 150.

passado para justificar o “atraso” que imporia várias “etapas” até que o país chegasse ao futuro desejado:

se trata de la historia de un pueblo que, al asumir la responsabilidad de su independencia, se vio en la necesidad apremiante de constituirse o, si se quiere, de proponerse a sí mismo un proyecto de vida para el futuro. Pero, y esto es lo peculiar y decisivo, en una circunstancia histórica que le era extraña por la presencia y presión de un mundo del que había permanecido aislado. Nada de arbitrario, por tanto, que para satisfacer aquella necesidad se le ofrecieron, aunque en conflicto, dos únicos caminos: el de persistir en la tradición o el de abrazar la aventura de la modernidad. Sin embargo, como ambas vías reclamaban el reconocimiento de su legitimidad, la disyuntiva que se planteó implicó una contradicción interna que redujo a ambos programas a la imposibilidad de actualizarse plenariamente. Y así y por eso, desde la Independencia, nuestra historia se ha debatido en un dilema que recuerda el de Hamlet: querer ser de un modo y no querer serlo cabalmente³⁷⁹.

Ao que pese suas diferenças, as teses liberais e conservadoras se igualavam nas essências históricas que impunham ao devir mexicano. Se, para a conservadora, não era o caso de imitar o mundo estadunidense, afinal, o México era possuidor de uma hierarquia moral herdada do período colonial; para a liberal, existiria um espírito idealista (íbero-americano) que contrariava o espírito pragmático (anglo-saxão) e, portanto, impediria decisivamente a entrada mexicana na modernidade. Vê-se que ambas as teses se igualariam ao prever que nada alteraria o “verdadeiro” modo ser herdado. Pelo bem ou pelo mal. Para O’Gorman, não seria casual, portanto, que, na segunda metade do século XIX, emergiriam ditaduras personalistas no mundo iberoamericano, como a de Porfírio Díaz, que prometiam trazer a modernidade econômica mantendo a essência de um legado colonial, especialmente seu caráter de autoritarismo político³⁸⁰.

Ao fim e ao cabo, situações como essas eram reveladoras de como o século XIX mexicano fora palco da entrada do país numa difícil encruzilhada de consequências históricas e duradouras, isto é, a cristalização de duas impossibilidades: não poder seguir sendo como já é (que temiam os conservadores) e não poder ser cabalmente como a república vizinha do norte (o que temiam os liberais). Colocada de tal forma a questão, O’Gorman observa que disso decorreria um ocultamento da verdadeira índole do problema que teria, certamente, natureza histórica e não essencialista. Os dois grupos, nas suas formulações, transformavam a história

³⁷⁹ O’GORMAN, Edmundo. **Conciencia de la historia**. Ensayos coligidos. México: Lecturas Mexicanas, 2011, p. 141.

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 123.

num teatro já previamente definido. Tal observação nos leva a chamar a atenção para o vínculo umbilical entre a captura/colonização da história e a dupla consciência. Esta última tinha como uma das suas principais características a evasão da história e não consideração do acontecer mais próprio (seja ele mexicano ou ibero-americano, como prefere O’Gorman) para direcionar seu olhar para objetos de desejo que tinham seu alcance, por diferentes razões, sempre impossibilitado.

No caso da negação e evasão do próprio acontecer nacional, O’Gorman identifica que é o programa reformista liberal aquele que mais devia prestar contas do seu próprio fracasso ocasionado por sua atitude de fazer tábula rasa da história mexicana e da sua capacidade de influir nos rumos futuros do país. O despertar, nos seus ideólogos, do sentimento do fracasso, percebendo que o México permaneceria com profundas raízes coloniais mesmo após a independência, é seguido pela localização de um inimigo objetivo que, ao mesmo tempo em que era objeto de desejo, era também o culpado pelo próprio fracasso mexicano, isto é, os Estados Unidos. Como sanciona O’Gorman: *ecce lupus*.

Como não interessa mais exatamente aqui, e nem a O’Gorman, verificar se tal culpa era concreta ou não, resta, para os nossos objetivos, reforçar como a culpabilização de um inimigo pelo fracasso do projeto liberal de modernização e apagamento da história, acaba por operar como uma retirada da própria responsabilidade, do acontecer próprio, pelo mencionado fracasso. A observada evasão da história era o que mais preocupava o historiador mexicano para uma possível saída da dupla consciência. Optaram os liberais pelo caminho mais fácil, “porque ¡claro!, para salvarse de la historia no hay mejor remedio que salirse de ella”³⁸¹. O chamado de O’Gorman para a consideração do próprio acontecer mexicano era, assim, um chamado para a consideração de um devir histórico que não tivesse como pressuposto a fuga do futuro (tese conservadora) ou a fuga do passado (tese liberal), mas sim o devir na plenitude das dimensões que o compõem, sem as falsas construções que conformavam a dupla consciência de estar sempre em um “não lugar” temporal: negando o futuro (tese conservadora) ou negando o passado (tese liberal). A primeira se negava a reconhecer a mudança e o potencial criador da história. A segunda só previa a negatividade: desejava construir um futuro a partir da negação incessante do passado.

³⁸¹ *Ibidem*, p. 105.

É revelador, nesse segundo caso, o movimento operado pelos liberais, com a Constituição de 1857 e as “Leis de Reforma”³⁸². O que se consumava ali, na interpretação de Octavio Paz, era o projeto cujo gérmen estava na Independência e que previa uma tripla negação do passado: “la de la herencia española, la del pasado indígena y la del catolicismo”³⁸³. Não era possível, segundo Paz, separar o conjunto de “formas” políticas, institucionais, sociais e morais do projeto liberal de modernização mexicana de um certo estatuto ontológico que previa a negação em bloco do passado. O malogro, no sentido político, do projeto liberal oitocentista mexicano acabaria, na longa duração, e segundo o poeta e ensaísta, tendo como resultado “la Dictadura de Porfirio Díaz y la Revolución de 1910”³⁸⁴. No caso dessa última, pesava, na interpretação de Paz, os dizeres por um “regreso a las raíces” e por um “devolver la tierra a los pueblos”³⁸⁵. A crítica do projeto liberal desaguava na Revolução como uma “tentativa por recuperar nuestro pasado y por elaborar al fin un proyecto nacional que no fuese la negación de lo que habíamos sido”³⁸⁶. Além disso, a essa altura, já ficava evidente que a “Reforma es el proyecto de un grupo bastante reducido de mexicanos”, que, colonizando a história e o devir temporal sob seus próprios conceitos, quer impor “el proyecto de una minoría al resto de la población”³⁸⁷.

A emergência de tal consciência cindida após a Independência vem a quebrar com certa estabilidade ontológica que o *criollo* conseguira criar durante os anos coloniais. Nesse período, conforme relata O’Gorman, viver a colônia como pátria “no excluía el amor y la fidelidad a la patria metropolitana”³⁸⁸, de modo que era possível encontrar um equilíbrio entre seu ser histórico como distinto ao metropolitano, mas ibero ao fim e ao cabo. Tudo se altera, porém, quando a Independência coloca a elite política latino-americana frente a frente com a modernidade e traz à tona o que, para O’Gorman, seria uma “dramática coyuntura ontológica”:

³⁸² Trata-se de um conjunto de leis que, paulatinamente, foram dando corpo à Constituição de 1857, de caráter liberal, ou seja, definindo a separação entre Igreja e Estado; a perda do foro privilegiado para militares e eclesiásticos por delitos da ordem civil (*Ley Juárez*); a proibição de cobranças de batismos, casamentos e enterros aos pobres (*Ley Iglesias*); e a definitiva Constituição em que se promulgam leis, como a inviolabilidade da propriedade, da liberdade de culto e de expressão; a república representativa, dentro outras. Ver BAZANT, Jan. México. In: BAZANT, Jan. México. In: BETHELL, Leslie (Ed.). **Historia de America Latina**. America Latina Independiente, 1820-1870. Tomo VI. Barcelona: Editorial Crítica, 1985, p. 105-143.

³⁸³ PAZ, Octavio. El laberinto de la soledad. **El peregrino en su patria**, p. 129.

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 59.

³⁸⁵ PAZ, Octavio. El espejo indiscreto. **El peregrino en su patria**, p. 456.

³⁸⁶ *Idem*.

³⁸⁷ PAZ, Octavio. El laberinto de la soledad. **El peregrino en su patria**, p. 130.

³⁸⁸ O’GORMAN, Edmundo. **Conciencia de la historia**, p. 74.

esta independencia, pero no autonomía histórica de ser del hombre colonial de la América ibera, permite columbrar la dramática coyuntura ontológica en que se vio cuando, de fidelísimo vasallo de una corona europea, se convirtió en ciudadano de una nación independiente. Es obvio que esa nueva instancia puso en crisis e equilibrio que había alcanzado el criollo colonial, puesto que introducía el reclamo de una patria separada de la metrópoli, circunstancia que por sí sola incluía la posibilidad – y la necesidad – de concebir de manera distinta la propia identidad en inevitable pugna con la manera tradicional de concebirla³⁸⁹.

Uma das dinâmicas derivadas da dupla consciência *criolla* acaba por ser aquela da “fuga” e da “filiação” que Octavio Paz tanto enfatizou em *El laberinto de la soledad*: “el mexicano y la mexicanidad se definen como ruptura y negación”³⁹⁰. Sob tal compreensão, se é que há algum traço definidor do mexicano, haveria que se entender a partir de uma dimensão ontológica e não por particularismos quaisquer. Um olhar sobre a dimensão ontológica traria à cena um movimento no qual “el mexicano condena en bloque toda su tradición”³⁹¹. O complexo de negações que emerge após a independência política, obrigando a consciência *criolla* a uma autoredefinição, revela um “mexicano que no quiere ser ni indio, ni español. Tampoco quiere descender de ellos. Los niega”³⁹². Mais que uma definição precisa, é o transitar entre a fuga e a filiação que caracterizaria a dinâmica da consciência cindida. Ao mesmo tempo em que se buscou negar qualquer filiação precisa a um determinado passado, sempre buscando criar um “novo tempo” *ex nihilo*, pululavam também definições que prometiam levar o país a um reencontro com aquele que seria o seu destino histórico perdido no tempo: “la historia de México es la del hombre que busca filiación, su origen. Sucesivamente afrancesado, hispanista, indigenista, *pocho*”³⁹³. Por outro lado, “es [también] una orfandad, una oscura conciencia de que hemos sido arrancados del Todo y una ardiente búsqueda: una fuga y un regreso, tentativa por restablecer los lazos que nos unían a la creación”³⁹⁴.

Torna-se interessante, em tal ponto, observar o novo estatuto ontológico formador dessas elites políticas de modo a notar especialmente os rearranjos nas dimensões do tempo e da história. A mencionada dupla consciência que mantém os pés em território americano e a imaginação no norte global acaba por criar uma curiosa situação de fuga e evasão do que O’Gorman chama o “próprio acontecer”, chegando à negação completa em alguns casos e que,

³⁸⁹ *Ibidem*, p. 74.

³⁹⁰ PAZ, Octavio. *El laberinto de la soledad*. **El peregrino en su patria**, p. 101.

³⁹¹ *Ibidem*, p. 100.

³⁹² *Idem*.

³⁹³ *Ibidem*, p. 51.

³⁹⁴ *Idem*.

como se depreende, terá consequências duradouras: influenciará em toda a ordenação do tempo na modernidade latino-americana, ao favorecer determinados projetos políticos e culturais em detrimento de outros e, sobretudo, uma dinâmica dupla que revela a idealização do “outro” externo e a “invisibilização” do outro interno.

Não seria exagerado afirmar que a raiz desse novo estatuto ontológico estaria numa sobrevalorização do futuro que vem a ser concebido como momento de chegada abrupta, além de desvinculado do passado e que, por isso mesmo, nunca chega, permanecendo como promessa permanente ou um tempo “que não é”. Octavio Paz, ao se debruçar sobre uma variedade de projetos estéticos e políticos da modernidade, acaba por localizar, na imagem de futuro, a chave para uma compreensão problematizada de tal estatuto. Segundo o poeta, “algo, sin embargo, puede decirse: el futuro no existe. Más exactamente: una invención del presente”³⁹⁵. Se, muitas vezes, a modernidade é vista em oposição ao que chamamos “tradição”, a dinâmica observada acaba, porém, por constituir uma “tradição da ruptura” de modo que uma geração sempre se auto-observe como essencialmente distinta do que “ficou no passado”. A conversão do futuro na fração temporal positivada por excelência, acaba por menosprezar uma consideração mais orgânica da temporalidade e o que resulta disso talvez seja o elo interpretativo fundamental que liga as obras aqui estudadas na sua fundamentação das origens de uma entrada na dupla consciência:

otras [generaciones], más cercanas, poseídas por los demonios del cambio y del odio a su pasado, convirtieron el futuro en un ídolo monstruoso. Sacrificaron al presente por una palabra que hoy se ha disipado. Pero la invención del futuro no implicaba la destrucción del pasado. Ahora sabemos que nunca muere del todo y que es vengativo: a veces resucita en forma de pasiones espantables y obsesiones inicuas³⁹⁶.

Nada disso era surpreendente, pensando no caso mexicano, para o escritor Carlos Fuentes. Para o autor de *Tiempo mexicano*, a junção entre a hipervalorização do futuro e um contexto pós-colonial parecia ser algo bastante conveniente para as elites políticas que desejavam negar o passado indígena e colonial, e afirmar um conceito universal e incontornável de natureza. O movimento avistado era aquele de uma “filosofía de la ilustración que, como *Jano*, tenía dos caras”. Olhando em direção ao passado se afirmava: “todo, antes de nosotros,

³⁹⁵ PAZ, Octavio. La casa de la presencia. **Obras completas**. Tomo I. México: FCE, 1994, p. 27.

³⁹⁶ *Idem*.

ha sido bárbaro, irracional y supersticioso. Mirando hacia el futuro proclamaba: de aquí en adelante, sólo habrá un progreso ilimitado. Nada convenía más a países que querían negarse totalmente el pasado indígena y colonial”³⁹⁷.

O estatuto do colonial parece, a tal ponto, uma chave decisiva de compreensão para a entrada na dupla consciência. Fica evidente, por exemplo, para Leopoldo Zea, que o colonial era uma presença que transcendia a independência política, ou, ainda, que o colonial era um impasse para a constituição de uma nova relação com o tempo e a história, ao observar que os desejos de o superar eram acompanhados de uma atitude de tábula rasa com as suas permanências. Estava em jogo aqui, sobretudo, o papel ocupado pelo “negativo” e pela “negatividade” na consciência temporal que emerge após a Independência. Ao ator político oitocentista, o olhar interno ao país e ao passado colonial deixava, como marca evidente, “un mundo ajeno al espíritu, arrastrado por la violencia e inmoralidades. Un mundo ante el cual el hombre del espíritu, el intelectual no contaba en forma alguna”³⁹⁸. Em suma, um mundo do negativo. Sob o prisma da *Aufhebung* com o passado, mencionada por Gaos, Zea via o negativo (do qual era impossível simplesmente “abrir mão”) pela perspectiva dialética, algo necessário e constituinte de um movimento que levaria a um novo patamar.

Como consequência evidente de tal negação, a característica que conformará o ser nacional mexicano não seria, assim, algo de natureza moral ou essencial, que permaneceria perenemente a despeito da história. Era, sim, algo localizável historicamente, mas, sobretudo, de natureza temporal. A saber: uma excisão psíquica de profundas consequências que previa um indivíduo partido em dois: “por un lado está lo que és, por el otro lo que quiere ser; por un lado un pasado, que siente con verguenza; por el otro un futuro que no sabe cómo realizar. Contradicciones entre estas dos partes de su ser: su historia y sus proyectos”³⁹⁹.

Com países igualmente independentes apenas no século XIX e com os olhos também voltados para as realizações políticas, econômicas e culturais europeias e norte-americanas, Zea pontuava que a dupla consciência não se limitava ao contexto mexicano e, sim, se estenderia àquelas sociedades também advindas do contato entre o homem europeu e o novo continente, com toda sua diversidade humana, cultural e biológica. Esse novo mundo, ao invés de compreendido, foi permanentemente negado e mantido em segundo plano diante do deslumbre com a suposta universalidade com base na qual o homem europeu havia dotado a

³⁹⁷ FUENTES, Carlos. Tiempo mexicano. In: BARTRA, Roger (Org.). **Anatomía del mexicano**. México: Plaza & Janés, 2002, p. 264.

³⁹⁸ ZEA, Leopoldo. **Conciencia y posibilidad del mexicano**, p. 31.

³⁹⁹ *Ibidem*, p. 109.

sua própria cultura, vida e concepção de mundo. Era, então, “el hombre de América, resultado de ese encuentro, es el que ha ido tomando conciencia de esta doble realidad”⁴⁰⁰.

A tentativa de ampliação do espectro da dupla consciência operada por Zea toma em conta, como já mencionado, a produção serial desse fenômeno que a política do tempo na modernidade é capaz de realizar. Assim, outras identidades que poderiam ser descritas como “não hegemônicas” padeceriam do mesmo dilema, isto é, a pergunta incessante pela identidade como um trauma proveniente justamente da negação da realidade mais próxima em favor do desejo de ser outro. Desejo esse, simultaneamente, ditado e interdito. Caso revelador, para Zea, era a questão da identidade negra tematizada por pensadores, como Aimé Césaire, Sedar Senghor e Frantz Fanon. Assim,

la búsqueda de esta identidad, no era privativa de México, por otros caminos se estaba realizando en otros lugares de la América Latina. [...] El el Caribe, un Aimé Cesaire junto con el africano Leopoldo Sedar Seghor, buscaron por la identidad del hombre negro, para culminar en el pensamiento de otro antillano, Frantz Fanon. En todas estas búsquedas, como en la que se empeñaron los mexicanos, se llegaría a lo podemos llamar una perogrullada, a alto tan obvio, como lo sería la respuesta: el mexicano, como el argentino, el latinoamericano, el negro, etcétera, es un hombre, un hombre sin más⁴⁰¹.

Seria importante, de tal modo, reconhecer a relação implícita entre dupla consciência e contextos não hegemônicos na modernidade, especialmente a partir da autoconsciência temporal moderna, que teria, nas categorias de “progresso” e “atraso”, suas vias fundamentais. O caso mexicano aqui estudado (ou que o próprio O’Gorman por vezes prefere chamar de ibero-americano), a partir das dinâmicas reveladas por O’Gorman, Zea, Uranga e Paz, talvez possa ser analisado mesmo em uma escala maior, pensando a capilaridade de tal fenômeno, especialmente em contextos e grupos que, na modernidade, acabam por ser direcionados ou impelidos a estar relativamente em um “não lugar” temporal, a partir do qual se nega o passado e, simultaneamente, veem o futuro interdito, parecendo alargar certo presente que nada mais é que a perpetuação da dupla consciência como condição existencial.

Resulta oportuno, assim, abrir espaço para um entendimento das fontes aqui estudadas e a resposta oferecida para tal estatuto da dupla consciência. Observa-se que uma característica capaz de unir as obras em questão parece ser o tratamento oferecido à história.

⁴⁰⁰ *Ibidem*, p. 6.

⁴⁰¹ *Ibidem*, p. XI.

Ou seja, diante do conjunto de cisões da consciência que parecem querer endereçar o caminho da história mexicana (ou ibero-americana), a resposta que parece mais comum é: há que se abrir a história e tomar suas rédeas por certo sentido de responsabilidade que, por muito tempo, ficara delegado a explicações demasiado simplistas e mesmo teleológicas. Nas palavras de Zea, a fonte desse conjunto de “sínteses” que se consideram “nuestros males”, impossibilitando a entrada definitiva na modernidade, nada mais seria que “nuestra *irresponsabilidad*. Nos hemos negado a asumir la responsabilidad de un pasado al que acusábamos de la frustración de nuestros proyectos, y a partir de esta negación hemos negado también a responder de un presente al que consideramos eventual”⁴⁰².

A reflexão filosófica sobre o mexicano tinha, portanto, no trato da história, um termômetro fundamental. A mobilização pragmática da história poderia ter dois efeitos relativamente opostos: justificando uma perspectiva temporal essencializada e próxima à dupla consciência, ao naturalizar que o olhar mexicano esteja direcionado àquele que seria o “verdadeiro progresso”, ou, mobilizando a história para entender as raízes da complexa trajetória mexicana e sua própria responsabilidade nesse processo. Para Emílio Uranga, a mobilização de primeiro tipo era um claro exemplo de como as reflexões filosóficas do mexicano “sobre su condición humana son cómplices o impuras cuando terminan justificando su situación sin hacerlo responsable de su mundo y de su historia. Se trata de una reflexión exculpante o que nos descarga de toda responsabilidad”⁴⁰³. Nesse caso, por a nu a dupla consciência e suas fundamentações temporais caminharia lado a lado com a compreensão do ser como *acidente*, revelando sempre seu horizonte de possibilidade e não essencializado.

A recorrência das tentativas de acelerar a entrada mexicana na modernidade e a não menos recorrente emergência de explicações que tentavam justificar o atraso nessa entrada parece revelar uma dinâmica permanente – e que era o objeto privilegiado dos autores aqui citados –, segundo a qual o México e os mexicanos estariam, em alguma medida, expulsos da história. A natureza histórica de tal recorrência parece derivar de uma prevalência do futuro como justificativa temporal fundamental, observável na modernização mexicana que vai desterrando – e criando uma série de “não lugares” temporais – tudo aquilo que parece “atrasar” sua chegada ao futuro prometido.

⁴⁰² *Ibidem*, p. 112.

⁴⁰³ URANGA, Emilio. **Análisis del ser mexicano**. Guanajuato: Editorial Gobierno del Estado de Guanajuato, 1990, p. 104.

Tal dinâmica evidencia um processo intenso e recorrente de produção de uma dupla consciência que permanece presa a um descompasso irresolúvel entre passado e presente negativados e um futuro que deveria forçosamente, e sobre bases desconhecidas, chegar. Tal complexidade talvez nos convide a ler a afirmação de Paz de que “los mexicanos no hemos creado una forma que nos exprese” como um chamado a retematizar a dinâmica de uma consciência histórica marcada pelas chagas da ruptura, da fuga e da negação, assimilando que “la mexicanidad no se puede identificar con ninguna forma o tendencia histórica concreta”⁴⁰⁴.

“Abrir a história”, de tal forma, possibilitaria mesmo criar explicações de cunho histórico e não essenciais para aquele que seria, na definição de O’Gorman, o trauma da história mexicana, isto é, o descompasso revelado com a república vizinha do norte no momento em que o México se torna independente e suas elites são atiradas de cara à modernidade. Da mesma maneira, se o México se negara, por muito tempo, a enfrentar sua própria historicidade, por se sentir “pobre, raquítico, y disminuído, en comparación con lo que eran nuestros proyectos”⁴⁰⁵, uma abertura da história para esse relativo “sentido de responsabilidade” tornaria obsoleto o conjunto de justificativas que pulularam ao longo do tempo a partir do qual a história seria irremediavelmente associada aos limites do “medio, [del] sangre, [de la] raza [como muestras] de nuestra incapacidad para realizar tales proyectos”⁴⁰⁶. Entrar e sair da dupla consciência, portanto, parecia guardar uma relação decisiva com a forma pela qual se abria e se fechava a história.

3.3 As bordas da história nacional

Se a dupla consciência, no caso mexicano, ou no caso hispano(íbero)americano, como preferem alguns autores aqui mencionados, mantinha uma relação visceral com a invisibilização interna, ou do acontecer mais próprio, favorecendo um olhar direcionado ao outro “externo”, caberia, de maneira legítima, nos perguntarmos, então, visto que o outro “externo” parece bem conhecido, quem seria o outro “interno” sacrificado por uma trajetória histórica que teve, na captura da história e da temporalidade, sua própria tentativa de legitimar o apagamento dessa alteridade. Novamente, não é possível imaginar as dinâmicas de entrada e saída da dupla consciência sem entender também as operações efetuadas no âmbito da história

⁴⁰⁴ PAZ, Octavio. El laberinto de la soledad. **El peregrino en su patria**, p. 161.

⁴⁰⁵ ZEA, Leopoldo. **Conciencia y posibilidad del mexicano**, p. 113.

⁴⁰⁶ *Idem*.

e da temporalidade que legitimariam as escolhas e as exclusões ao longo de uma trajetória histórica, como aquela mexicana.

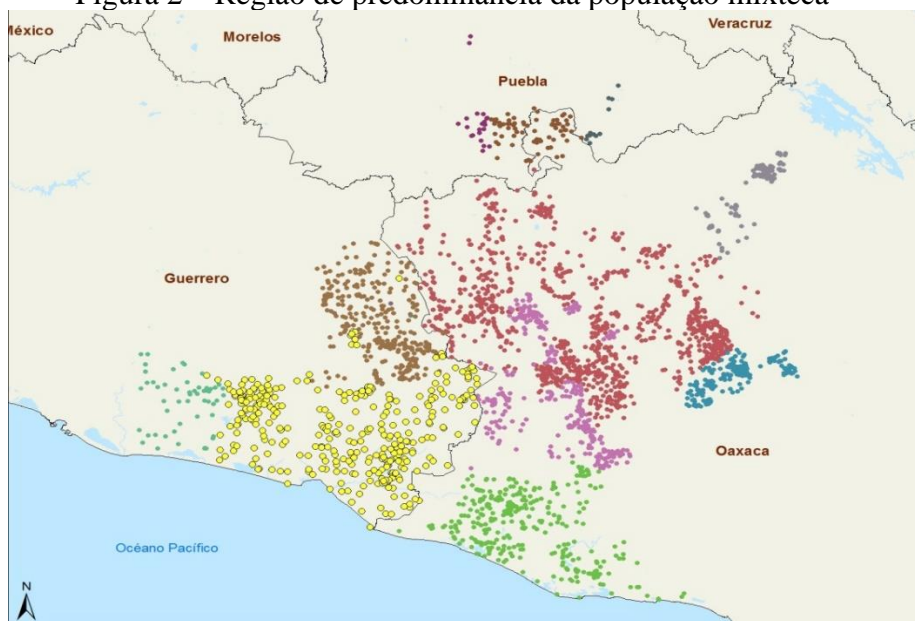
Para tanto, talvez já teria passado o momento de trazer à tona uma percepção singular acerca dos processos que viemos discutindo até aqui, sobre as dinâmicas que envolvem e conectam a dupla consciência com o tempo e a história.

Um evento-chave, que propicia um olhar comparativo, talvez siga sendo o movimento da Independência que, se, como visto, abre uma aporia no horizonte *criollo* por ter de redefinir estruturalmente a natureza da sua relação com o espelho europeu, acaba, por exemplo, por cristalizar um conjunto de continuidades em relação ao período colonial para as populações indígenas. No interior da obra de Francisco López Bárcenas (1962), mixteco⁴⁰⁷ de origem campesina, advogado, periodista, escritor, assessor agrário, líder social e autor de 14 livros sobre história, lutas agrárias e direitos indígenas, é possível encontrar uma narrativa segundo a qual o processo da Independência foi algo muito distinto para os povos mixtecos em relação àquilo vivenciado e narrado pelos *criollos*. Para os povos mixtecos, tal luta não alterava substancialmente o seu estatuto em relação ao período colonial, pois se tratava de “una lucha de facciones entre unos españoles que controlaban la economía y la política y otros que no lo hacían y aspiraban a hacerlo porque se sentían con derecho a ello”⁴⁰⁸.

⁴⁰⁷ Os mixtecos, quarta população indígena mais numerosa do México, após nahuas, mayas e zapotecos, ocupam, desde uma época anterior à do cultivo do milho, algo ao redor do ano 5.000 a.C., um vasto território que abarca desde o noroeste do Estado de Oaxaca, o extremo sul do Estado de Puebla e uma faixa no oriente do Estado de Guerrero.

⁴⁰⁸ LÓPEZ BÁRCENAS. Francisco. **El fuego y las cenizas**: los pueblos mixtecos en la guerra de independencia. México: Inali, 2011, p. 15.

Figura 2 – Região de predominância da população mixteca⁴⁰⁹



Fonte: <https://atlas.inali.gob.mx/agrupaciones/info/0516>

Ainda que, como afirma Bárcenas, “los pueblos mixtecos no fueron ajenos a estos acontecimientos”⁴¹⁰, e acabaram por ter um envolvimento complexo e negociado com os vários grupos em questão, a guerra de independência ficara marcada como um problema entre espanhóis peninsulares e espanhóis americanos pelo privilégio de controlar o poder econômico e político. Indo além do fato de que os espanhóis americanos obtiveram a “vitória” no conflito, interessa a López Bárcenas pontuar que “su condición de sometimiento siguió igual o peor que cuando eran colonia española: no se les devolvieron sus tierras, se les siguió explotando y no se les permitió gobernarse por ellos mismos”⁴¹¹. Mais que isso, e aqui entra o ponto decisivo para o nosso argumento, Bárcenas observa que “los nuevos dueños del naciente país reconocían

⁴⁰⁹ Há que se por reparo, conforme indicações do próprio López Bárcenas, que “los mixtecos y la región de donde son originarios, tal como existe en el imaginario gubernamental y en la mayoría de los mexicanos, son una invención. Los pueblos denominados mixtecos se nombran a ellos mismo *ñuū savi* o *na savi*, según las variantes lingüísticas más conocidas, y a su lugar de origen lo llaman *nuhu savi*”. Disponível em: <<https://www.jornada.com.mx/2013/05/18/cam-guardias.html>>. (Acesso em 20 dez. 2019.)

⁴¹⁰ *Idem*. Além disso, o historiador Federico Navarrete destacou que, o que distinguiu a atuação de grupos indígenas durante o período da Independência, foi a extrema capacidade de etnogênese, isto é, a maneira pela qual tais agrupamentos foram capazes de recriar suas culturas e identidades étnicas para se adaptar àqueles conflitos. Tal capacidade ajuda a compreender as transformações históricas desses grupos, que vai além de uma “contraposición simplista entre una resistencia, que debería ser hostil e impermeable a las influencias culturales y políticas occidentales, y un sometimiento y asimilación, que implicaría la disolución irreversible de las identidades étnicas y culturales indígenas”. NAVARRETE, Federico. Los pueblos indígenas de Iberoamérica ante la crisis de 1808. **Revista de História**, v. 159, p. 11-35, 2º semestre de 2008, p. 26.

⁴¹¹ *Ibidem*, p. 372.

de ellos [pueblos indígenas] *sólo el pasado*, pero en el presente los negaban como grupo social, con cultura e identidad propia”⁴¹².

Como já foi mencionado, o controle e a ordenação daquilo que representaria o *passado*, o *presente* e o *futuro* pode ser lido como uma das chaves de entendimento da dupla consciência. Se o grupo que emerge vitorioso da guerra de independência se vê impelido a se afastar do legado colonial e afirmar a razão no futuro, ao passado só caberia o *negativo* e nele estaria incluso não só o legado colonial, mas também aquelas populações que, após três séculos da Conquista, permaneciam num estado pouco alterado para os parâmetros “civilizacionais”. Os modelos e espelhos a serem mirados para o futuro estavam fora do território agora independente. A esse território caberia a mais dura negação, seja do seu passado, seja do seu presente.

Sabe-se, portanto, que a produção de ruptura e descontinuidade histórica fora fundamental para a criação de uma nova identidade *criolla* após a Independência. O que talvez não tenha sido suficientemente desdobrado, como se depreende a partir do argumento de Bárcenas, é o processo inverso, isto é, “fundamentalmente la continuidad en la condición violenta de producción y reproducción de las identidades en esa propia historia”⁴¹³. Foi justamente a continuidade da violência entre a passagem dos ordenamentos coloniais e nacionais que impulsionou o autor a escrever sobre uma experiência que escapava à moldura dos quadros das pedagogias nacionais. Estas, particularmente preocupadas em ocultar essas indesejadas continuidades, uma vez que, com a independência consumada, todos seriam agora filhos de uma mesma nação, ocupantes do mesmo território e sob os mesmos símbolos.

Vigia “a premissa de que o México teria uma identidade nacional única, baseada em uma memória histórica comum”. Há que se afirmar também que a dinâmica de integração e exclusão do passado indígena e colonial não era simplória, passando, por exemplo, por colocar, como marco inicial dessa história, “o glorioso passado asteca, interrompido pela Conquista e pelo período colonial, extinto pela independência que fez nascer a nação mexicana mestiça”⁴¹⁴. Assim, “para construir uma identidade própria no presente, os *criollos* tiveram que construir para si um passado diferente daquele dos espanhóis. Dessa forma, passaram a se considerar herdeiros da glória das grandes civilizações indígenas”⁴¹⁵. O fato é que a construção

⁴¹² *Idem*, itálico nosso.

⁴¹³ RUFER, Mario. *Op. cit.*, p. 21.

⁴¹⁴ FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. **Patria mestiza**: memória e história na invenção da nação mexicana entre os séculos XVIII e XIX. 2009. 246f. Tese (Doutorado em História) – Unicamp, Campinas, 2009, p. 20.

⁴¹⁵ *Ibidem*, p. 87.

do indígena no sistema identitário mexicano, objeto que, há pelo menos dois séculos, produz uma infinidade de discursos, seguiu, desde então, marcada por um conjunto de ambiguidades⁴¹⁶.

Uma das vias de interpretação da obra de López Bárcenas parece ser justamente uma tentativa de colocar em discussão as políticas temporais que teriam impacto direto em dimensões particularmente político-jurídicas para a população mixteca, constituindo uma espécie de renegociação dessas fronteiras temporais. Para tanto, disputar a ordenação de conceitos-chave, como passado, presente e futuro, é e era uma forma também de disputar política e juridicamente o lugar da população mixteca no interior do estado mexicano. Na sua definição:

podemos comenzar asumiendo que los pueblos a los que pertenecemos representan sociedades *contemporáneas*, que no están atrasadas frente a ninguna otra. En consecuencia el pensamiento de los intelectuales indígenas, en cada una de las etapas de nuestra historia, ha sido contemporáneo. Si no, ¿cómo se explicarían los grandes avances científicos, tecnológicos, culturales y espirituales que después de la invasión europea asombraron a los conquistadores y que en mucho eran superiores a los que ellos, que se consideraban sociedades avanzadas, desconocían?, ¿cómo se explicaría la obra poética de Nezahualcoyótl, el Chilam Balam de los mayas o los códices mixtecos? El mundo indígena además de contemporáneo concibe la historia de manera cíclica, no lineal, por eso el *pasado* y el *futuro* siempre están en juego en cada coyuntura y el futuro depende más de nuestros actos que de nuestras palabras⁴¹⁷.

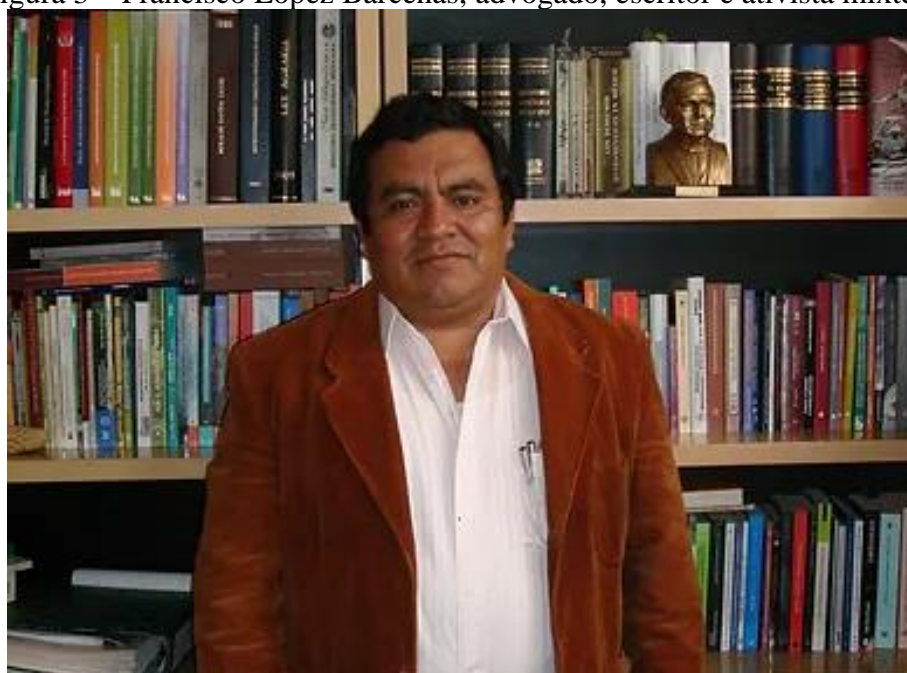
Assim, afirmar a “contemporaneidade” das populações indígenas é por em cheque certa política temporal que alimentou, segundo López Bárcenas, o próprio Estado mexicano moderno e seus projetos econômicos sociais e políticos, que se pautavam em atitudes como a da negação e da ruptura, localizando, no futuro, o extrato temporal por excelência que justificaria suas pretensões de domínio. Disputar esses extratos temporais, no caso da população mixteca representada por López Bárcenas ou mesmo de outras populações indígenas no interior do Estado mexicano, não significaria mero preciosismo, mas, sim, algo com efeito direto nas próprias formas de legitimar a existência e a resistência de todo um agrupamento, haja vista que o controle das políticas temporais significa, na maioria das vezes, criação de hierarquias. Nesse sentido, a imagem mestiça da nação que louvava, por exemplo, o índio asteca como raça,

⁴¹⁶ ROZAT, Guy. **Los orígenes de la nación**. Pasado indígena e historia nacional. México: Iberoamericana, 2001, p. 11.

⁴¹⁷ LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco. El pensamiento indígena contemporáneo. **Tema y variaciones de literatura**, n. 47, p. 13-19, semestre II de 2016, p. 16. Itálicos nossos.

delegava às populações indígenas contemporâneas um lugar ambíguo, afirmando “que os índios atuais não eram os mesmos que os antigos, fosse pela raça, fosse pela História, e se lhes tirava a historicidade. Falar de índios tornou-se construir o pitoresco, o quadro de costumes, uma cena estática de um povo fora da História”⁴¹⁸. Nesse sentido, a imagem da pátria mestiça idealizada, por exemplo, por Justo Sierra e depois reeditada no período pós-revolucionário, parece sinalizar que a incorporação do indígena ao projeto nacional mexicano era “lo mejor que les podía suceder”⁴¹⁹. A ausência de uma “história indígena” ou de uma versão indígena sobre determinadas passagens não era, assim, um simples esquecimento, mas um projeto também reforçado pela História “nacional e científica” do século XIX segundo a qual a solução, para o indígena sair da “atemporalidade”, seria sua incorporação numa história única da nação e do progresso⁴²⁰.

Figura 3 – Francisco López Bárcenas, advogado, escritor e ativista mixteco



Fonte: Site do autor

É de tal modo que, ao habitar a margem espacial e temporal do Estado e da sociedade mexicana, populações como a mixteca acabam por vivenciar certos choques temporais permanentemente: “ésta es una situación que desde el poder no se reconoce porque

⁴¹⁸ FERNANDES. *Op. cit.*, p. 212.

⁴¹⁹ ROZAT, *Op. cit.*, p. 457.

⁴²⁰ *Ibidem*, p. 468.

cuestiona la ideología de igualdad, pero tampoco lo hacen muchos movimientos emancipatorios porque choca con su *idea de futuro*⁴²¹. A colonização do futuro pelos projetos de modernização acaba por ter, como consequência direta e lógica, o lançar ao “passado” tudo aquilo que escape ao espelhamento das condições externas, tidas como exemplos a serem seguidos, sacrificando mesmo e principalmente boa parte daquilo que existe e resiste no interior do território mexicano. A crítica de López Bárcenas aparece, portanto, como uma tentativa de disputar a própria ideia de futuro, apresentando-a não como uma dimensão destacada do tempo, mas como algo a ser construído organicamente, a partir de um presente que não hierarquiza temporalmente aqueles que coabitam o tempo e o espaço. O seu intento de escrever a história do povo mixteco no interior da Guerra de Independência, ou mesmo em outros conflitos que marcaram tal população, não aparece apenas como uma disputa pelo passado, mas sim, e principalmente, como uma disputa pelo próprio futuro, pela própria existência dessa população. Ao fim e ao cabo, por um tempo outro.

Os efeitos da dupla consciência, porém, silenciam uma perspectiva como a de López Bárcenas. Se a independência mexicana marcaria o fim do colonialismo espanhol, inaugurando um novo período, em particular para os *criollos*, para as populações indígenas, afirma Bárcenas, começaria ali um período marcado por outro tipo de colonialismo, aquele interno, e com uma raiz temporal de legitimação, isto é, o controle sobre as dimensões do que representaria passado, presente e futuro. O colonialismo interno, que emerge na formação do Estado e da sociedade modernos mexicanos, acaba por complexificar, portanto, uma discussão sobre o fim da colonialidade nas primeiras décadas do século XIX. O estatuto perene da colonialidade para as populações indígenas assumiu, então, o seguinte desenho, segundo López Bárcenas:

los indios de las comunidades tradicionales se encontraron nuevamente en el papel de un pueblo colonizado: perdieron sus tierras, eran obligados a trabajar para los extranjeros, eran integrados, contra su voluntad, a una nueva economía monetaria, eran sometidos a nuevas formas de dominio político. Esta vez la sociedad colonial era la propia sociedad nacional que extendía progresivamente su control sobre su propio territorio⁴²².

⁴²¹ LOPEZ BÁRCENAS. **El pensamiento indígena contemporáneo**, p. 15-16. Itálicos nossos.

⁴²² LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco. ¿Qué hacemos con los indios? Pueblos indígenas y desarrollo: entre las políticas gubernamentales y el “buen vivir”. **Papeles de Población**, n. 77, p. 177-192, jul./sep. 2013, p. 182.

É possível interpretar o convite reflexivo de López Bárcenas como um chamado à história. Não um chamado a “fazer história”, mas sim reconhecer que, nas suas palavras, “somos producto de la historia. Una historia la mayoría de las veces violenta”⁴²³. Reconhecer tal vínculo umbilical abriria espaço para também reconhecer certos efeitos a longo prazo, como aquele do colonialismo interno que a dupla consciência, de forte raiz temporal, legou a populações como a mixteca. A disputa de López Bárcenas por tematizar a ordem do tempo é, fundamentalmente, uma disputa política, de políticas temporais que fizeram com que “todavía en el siglo XXI nuestros pueblos siguen subordinados a poderes externos que deciden su presente y su futuro”⁴²⁴. Por em cena as consequências e as raízes das políticas temporais modernas aparece, assim, como uma questão de amplo espectro, capaz mesmo de evidenciar como a história e a temporalidade podem estar na raiz de problemáticas como a dupla consciência e a invisibilização social.

Ao fim, reunir escritores de diferentes matizes, momentos históricos e com preocupações específicas, pode suscitar um justo ceticismo. É possível se pensar, porém, que certas questões, por seu caráter perene e interpelante, são capazes por si só de efetuarem essa reunião e se mostrarem como um tema de investigação particularmente interessante. Esse parece ser o caso da questão que envolveria um “tempo mexicano”. Mas não um tempo mexicano que traria exclusivamente um conjunto de particularidades ou de definições que se manteriam permanentemente na extensão temporal. O “tempo mexicano”, que parece particularmente preocupar os autores que aqui trouxemos à cena, mais parece ser aquele do que foi cerceado, interdito, impossibilitado por esse próprio tempo. Isto é, o conjunto de silenciamentos e invisibilizações que uma dada trajetória histórica, como aquela mexicana, foi capaz de efetuar por meio de uma constante e efetiva operacionalização e controle de categorias temporais, em especial, como vimos, aquelas de ruptura, negação e fuga de certo acontecer próprio que estiveram na raiz da dupla consciência.

3.4 O Brasil e seus outros

*Eu, brasileiro, confesso
Minha culpa, meu pecado
Meu sonho desesperado
Meu bem guardado segredo*

⁴²³ LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco. Pensamiento indígena contemporáneo, p. 15.

⁴²⁴ *Ibidem*, p. 16.

Minha aflição.
(Torquato Neto)

Como já mencionado, na América Latina, o fim do colonialismo não significou, por certo, o fim da colonialidade. As diversas facetas dessas permanências podem ser observadas dos mais diferentes ângulos, podendo ser um deles a relação tecida com a história por uma sociedade advinda da experiência colonial. Algo semelhante foi notado por Dipesh Chakrabarty quando, a partir do caso indiano, observa que, a depender da espécie de narrativa histórica que se adota, o resultado observado é a “tendencia a interpretar la historia india a partir de conceptos como carencia, falta o incompletud que se convierte en ‘inadecuación’”⁴²⁵.

Sentimentos de incompletude, inadequação e atraso parecem ter sido uma tópica no interior da experiência do tempo e da história que vigoraram em contextos pós-coloniais. A decorrência mais fundamental desse quadro parecer ser a vivência de uma dualidade marcada por fazer, mas não integralmente, parte de uma determinada história, narrativa ou trajetória temporal. Ter, simultânea e esquizofrenicamente, um caminho ditado (incentivado, louvado) e interdito, afinal, jamais esses contextos serão capazes de alcançar integralmente as virtudes que são definidas por entes com histórias e percursos temporais próprios e diferentes daqueles que ambicionam se desenvolver. A raiz temporal da dupla consciência fica revelada, assim, pela ambiguidade do encontrar-se cindido entre as particularidades de sua trajetória temporal e o apelo aos universais modernos que a transcendem.

No Brasil, decididamente este não é um tema qualquer. Embora possa aparecer com as mais diversas situações e definições, há muito tempo esse tema move intelectuais e personagens públicos. Como no caso em que Carlos Drummond de Andrade, recordando passagens de *Minha formação* (1900), nas quais Joaquim Nabuco se queixa de que “o Novo Mundo, para tudo que o que é imaginação estética ou histórica, é uma verdadeira solidão”, levando o poeta a alegar, para Mário de Andrade:

não sou ainda suficientemente brasileiro. Mas às vezes me pergunto se vale a pena sê-lo. [...] O Brasil não tem atmosfera mental; não tem literatura; não tem arte; tem apenas uns políticos muito vagabundos e razoavelmente imbecis e velhacos. [...] Sou hereditariamente europeu, ou antes: francês.

⁴²⁵ CHAKRABARTY, Dipesh. *Al margen de Europa: pensamiento poscolonial y diferencia historica*. Barcelona: Tusquets, 2008, p. 63.

Ao que Mário contestava:

“você fala na ‘tragédia de Nabuco, que todos sofremos!’”. Engraçado! Eu há dias escrevia numa carta justamente isso, só de que maneira mais engraçada de quem não sofre com isso. Dizia mais ou menos: ‘O doutor [Carlos] Chagas descobriu que grassava no país uma doença [transmitida por barbeiros] que foi chamada moléstia de Chagas. Eu descobri outra doença, mais grave, de que todos nós estamos infeccionados: a ‘moléstia de Nabuco’. É preciso começar esse trabalho de abasileiramento do Brasil⁴²⁶’.

Se a brasilidade de Mário de Andrade não é aqui, segundo André Botelho, “sinônimo de nacionalismo ingênuo e tampouco de patriotismo”, mas, sim, fruto “das tensões e ambiguidades da sua relação com o Brasil, constitutivas de seu pensamento e de sua ação, como muitas delas são constitutivas do próprio Brasil”⁴²⁷, então, combater a “moléstia de Nabuco” parece ser uma tarefa fundamental para “tornar o Brasil mais familiar aos brasileiros”⁴²⁸. Sem eliminar suas contradições, tal tarefa parece apontar para uma virtude decisiva: aquela de expor, para uma tradição acostumada a classificar sua própria cultura por características como a falta, a incompletude e o atraso, as facetas mais complexas e diversas que foram até ali obscurecidas.

É primordial, assim, compreender as características do percurso de formação dessa postura que, se, por Mário de Andrade, foi chamada de “moléstia de Nabuco”, bem mais recentemente foi conceitualizada, pela psicanalista Maria Rita Kehl, como o “bovarismo brasileiro”. Com isso, a psicanalista identificava o processo pelo qual o burguês oitocentista já não mais se observava como continuador de uma tradição, mas sim fundador de uma nova linhagem, operando uma verdadeira ruptura com a experiência então vigente. É essa reviravolta subjetiva do burguês moderno, que passa a negar a tradição e ocupar sozinho o lugar do herói mítico, tão detalhado na obra de Flaubert a que se faz alusão, que lança as bases para um desejo de “tornar-se outro”, a despeito de qualquer circunstância histórica, geográfica etc.

O “tornar-se outro” desse novo sujeito prima, sobretudo, pelo rebaixamento da história a mero obstáculo facilmente superável em prol de alcançar o mesmo estatuto de um “outro”, por vezes, idealizado e não observado em toda sua complexidade. Tal gesto dista radicalmente do “tornar-se outro” exigido pelo gesto antropofágico, dado que este último a

⁴²⁶ Apud BOTELHO, André. *Op. cit.*, p. 15.

⁴²⁷ *Ibidem*, p. 109.

⁴²⁸ *Ibidem*, p. 106.

todos em suas virtudes devora, ao contrário da seletividade do gesto moderno que, ao escolher um dado “outro” como sua fonte de desejo e emulação, efetua o apagamento de “outros” que, na antropofagia, seriam fundamentais para a constituição de um sujeito plural, complexo e que se materializa na poética rimbaudiana na qual o “eu é um outro”.

Em palavras mais concretas, decorrências dessa nova subjetividade parecem, segundo Kehl, se materializar

nas sociedades da periferia do capitalismo, que se modernizaram tomando como referência as revoluções industrial e burguesa europeias sem, no entanto, realizar nem uma nem outra, a relação com os ideais passa forçosamente pela fantasia de “tornar-se um outro”. Só que esse *outro* é, por definição, inatingível, na medida em que o momento histórico que favoreceu a modernização, a expansão e o enriquecimento dos impérios coloniais não se repetirá⁴²⁹.

Assim, o principal efeito da fantasia moderna e periférica de “tornar-se outro”, a despeito das condições objetivas que levaram a isso, é o obscurecimento de caminhos próprios, não entendendo a particularidade e a potência de sua formação histórica. Caminhos “emancipatórios, capazes de resolver as contradições próprias de sua posição no cenário internacional – a começar pela dependência em relação aos países ricos”⁴³⁰. No caso brasileiro, concretamente, tal movimento parece aludir à negação do que anteriormente já foi aqui nomeado como o “outro outro” de nossa formação histórica, objetivamente preterido em favor de um “outro externo”, mas que, para a antropofagia, era peça fundamental de devoração e de composição de um mosaico capaz de vitalizar, sempre a partir da diferença, os rumos de uma civilização.

Oswald de Andrade “brincou” com isso no *Manifesto antropófago*, nos vários aforismos em que, contra a esquizofrenia de se manter os olhos fincados apenas no “outro externo” e em suas histórias, que começam no cabo Finisterra (a Revolução Francesa, o comunismo e outras realizações que, de modo jocoso, aparecem no *Manifesto*), afinal, antes dos portugueses chegarem ao Brasil, o Brasil já tinha descoberto a felicidade e, assim, “contra todos os importadores de consciência enlatada”, o *Manifesto* apresenta “a existência palpável da vida”, além da “mentalidade pré-lógica para o Sr. Levy Bruhl estudar”⁴³¹. Aqui,

⁴²⁹ KEHL, Maria Rita. **O bovarismo brasileiro**: ensaios. São Paulo: Boitempo, 2018, p. 30-31

⁴³⁰ *Ibidem*, p. 31.

⁴³¹ ANDRADE, Oswald de. *Manifesto antropófago*. **Do Pau-Brasil...**, p. 14.

argumentando com Beatriz Azevedo, vemos que a referência irônica ao filósofo francês Lucien Lévy-Bruhl se deve ao fato de suas teses, especialmente aquelas expostas em *A mentalidade primitiva* (1922) e em *L'Âme primitive* (1927), qualificarem de pré-lógica a “mentalidade de sociedades inferiores”. As teses de Lévy-Bruhl, que receberam posteriormente severas críticas da disciplina antropológica contemporânea e de Lévi-Strauss, tiveram importante impacto no modernismo brasileiro⁴³².

A partir do chiste, vê-se que a terapêutica antropofágica pretende oferecer ao sujeito (que pode ser coletivo), que vê os seus desejos de “tornar-se outro” permanentemente negados, não uma dose de identidade/identificação e um caminho seguro ao qual seguir e copiar. Para o sujeito em crise e constantemente frustrado com a interdição de suas possibilidades, não se oferece um paliativo, um conforto identitário que asseguraria o seu lugar ao sol junto aos outros sujeitos emulados. Oferece-se, sim, a diferença. A imagem de um “outro” que tensione permanentemente os desejos desse sujeito e questione os próprios caminhos escolhidos, não sendo estes únicos, lineares e predefinidos.

Contra a paralisia e a homogeneização, a terapêutica antropofágica oferece uma história errática, viva e, por longo período, reprimida. Algo semelhante àquilo que outra psicanalista, Suely Rolnik, chamou de “reserva tropical de heterogênesse”, ou seja, “uma rica biodiversidade de que o Brasil disporia não só no reino vegetal e animal, mas também no humano, principalmente no campo da subjetividade”, capaz de revitalizar, a partir da diferença, os caminhos de uma civilização que se voltava para a homogeneização⁴³³.

Ao contrário, portanto, de uma simplória positividade do particular, da margem ou da periferia, o que apenas reforçaria a sede por identidades homogêneas, a terapêutica antropofágica propõe a diferença como força ativa na reconfiguração da experiência, operando uma alteração não apenas de conteúdo, mas nos próprios termos da identidade:

o que haveria de vital nessa reserva não é uma imagem a mais da subjetividade, nem uma variedade de imagens, para alimentar o mundo em

⁴³² AZEVEDO, Beatriz. *Op. cit.*, p. 123.

⁴³³ É evidente também que a crítica de Oswald ao processo homogeneizador da modernidade está bastante próxima de certa hipervalorização da mestiçagem, talvez mesmo da “democracia racial”, que, na década de 1940, parecia animar o debate intelectual brasileiro. Assim, vemos em textos, como *Aqui foi o sul que venceu*, o elogio da cordialidade e de uma “civilização luso-tropical que nos ensinou a igualdade prática das raças”, e em *O sol da meia noite*, quando, para efetuar a cura da Alemanha pós-nazista, Oswald oferecia a “educação pelo mulato, pelo chinês, pelo índio mais atrasado do Peru ou do México, pelo africano do Sudão. E precisa ser misturada de uma vez para sempre. Precisa ser desfeita no “*melting-pot*” do futuro. Preciso mulatizar-se”. ANDRADE, Oswald de. *Aqui foi o sul que venceu*. **Ponta de lança**: polêmica. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1971, p. 51-62.

sua ânsia de consumo de figuras que possam servir de identidade. Pelo contrário, essa reserva conteria a fórmula de uma vacina contra a tendência dominante à homogeneização, tanto em sua necessidade de identidades globais quanto em seus efeitos colaterais de reivindicação de identidades locais ou de dissolução no caos: a vacina de heterogênesse provocaria nas subjetividades um desinvestimento do modo identitário⁴³⁴.

O desinvestimento do modo identitário tinha na história um componente fundamental. Esta seria decisiva aqui, nietzschianamente, na medida em que contribuísse para a recriação da vida, apostando na diferença como elemento vitalizador. Reconhecendo a importância do esquecimento, não seria todo e qualquer elemento do passado capaz de produzir um efeito disruptivo sobre a temporalidade. História e diferença atuariam, assim, no tensionamento de um presente que, desprovido dessas forças anti-hegemônicas, se veria entregue à homogeneização que grandes estruturas históricas como o patriarcado e a filosofia messiânica (vide capítulo 2) estimulariam.

A conclamada “reabilitação do primitivo” presente no gesto antropofágico, atuava, de tal forma, como força de choque diante da dupla consciência num Brasil incapaz de se autoobservar que não de maneira míope. Ao menos era o que aparecia em pequena carta redigida por Oswald e endereçada ao “Encontro dos Intelectuais”, realizado no Rio de Janeiro, poucos meses antes de sua morte⁴³⁵. Desde os tempos da *Revista de Antropofagia* (1929), porém, a terapêutica antropofágica já dava sinais de que não lhe interessava essa reabilitação como puro gesto identitário, no sentido de uma imagem fixa do “primitivo” a ser celebrada e culturada, tal qual a reabilitação do primitivo promovida pelo grupo *Verdamarelo*. Nas páginas da revista era possível, assim, ler que: “os verdamarelos querem o grilhão e a escravatura moral, a colonização do europeu arrogante e idiota e no meio disso o Guarani do Alencar dançando valsa. Uma adesão como essa não nos serve de nada, pois o antropófago não é índio de rótulo de garrafa”⁴³⁶.

Quando se tratava do olhar externo, a terapêutica antropofágica para a dupla consciência sugeriria que, em países como o Brasil, se pressuporia que o olhar para a Europa estaria relacionado aos relatos de falência de uma civilização e na medida em que esses relatos terminassem apontando para o “nosso índio” como o mensageiro do futuro, como Oswald já havia escrito em “Mensagem ao antropófago desconhecido”: “o homem europeu falou demais.

⁴³⁴ ROLNIK, Sueli. **Antropofagia e esquizoanálise**. Texto apresentado no colóquio Encontros Internacionais Gilles Deleuze. Brasil, 10-14 de junho de 1996, p. 10.

⁴³⁵ ANDRADE, Oswald de. A reabilitação do primitivo. **Estética e política**. São Paulo: Globo, 1992.

⁴³⁶ ANDRADE, Oswald de. Uma adesão que não nos interessa. **Revista de Antropofagia**, n. 20, n.p., 1928.

[...] É preciso ouvir o homem nu”. Em resposta a Tristão de Athayde, pseudônimo do crítico católico Alceu Amoroso Lima, que acusara Oswald de ser demasiado fiel às vanguardas europeias de então, Oswald afirmava:

o que vastamente me interessa nesses homens [Keyserling e Spengler] seja qual for a importância exata deles ou a sua atualidade horária, é a confissão que todos eles trazem da falência de toda cultura artificial humana que, aliás, foi a guerra que pôs em xeque. [...] O que me interessa pois nessa curiosa Europa que para não morrer se recolheu à única trincheira que lhe restara, a do homem “primitivo” a fim de dali partir – você verá – para qualquer construção oposta à lamentável Babel da civilização ocidental católico-puritana. O que me interessa é só a “retirada” dessa civilização ocidental, na direção moral e mental do nosso índio. Isso sim, porque dá razão à única coisa que é nossa – o índio⁴³⁷.

Via-se a história, portanto, mobilizada a partir da “reabilitação do primitivo” com a finalidade da recriação do presente e um futuro que não mais seria apenas aquele de realizar tardiamente um caminho já delineado e com suas possibilidades previamente definidas, como aquele oferecido pela desejada imagem europeia. Menos que apontar para caminhos que, naquela altura, Oswald observava como exauridos, vide a experiência soviética ou aquela do capitalismo burguês ocidental, o futuro apontava para a experiência matriarcal, a “nova idade do ouro” e, com isso, o Brasil era convidado a reavaliar sua experiência histórica e o sentido do seu devir. Concordando com Stefan Zweig, que havia prognosticado o Brasil como “o país do futuro”, Oswald colocava uma variável condicional, a saber, de que o futuro não fosse aquele proposto pelos modelos já vigentes naquela sociedade, mas um futuro que acentue o que o “Brasil tem de brasileiro e próprio”⁴³⁸.

No interior da noite colonizadora, “nossa noite sem lua e que dela precisamos sair”, um papel decisivo estaria reservado não só ao Brasil, mas à América Latina, de “história rica, dramática, colorida e coriscada de gestos libertários”⁴³⁹. A nova “idade do ouro” anunciada pela antropofagia pede, de espaços que experimentaram a situação colonial, uma mudança de foco que Oswald resumiu nas seguintes palavras:

⁴³⁷ ANDRADE, Oswald de. Imprecação a Tristão de Athayde. **Estética e política**. São Paulo: Globo, 1992, p. 42-43.

⁴³⁸ ANDRADE, Oswald de. Sentido do interior. **Estética e política**. São Paulo: Globo, 1992, p. 201.

⁴³⁹ ANDRADE, Oswald de. Sol da meia noite. **Ponta de lança**: polêmica. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971, p. 63.

não podemos esperar da Europa europeia, para onde vivemos por tanto tempo voltados, com a luz de Paris em nossos espíritos. Foi uma época que terminou. Tínhamos pelo latino americano um desprezo que participava do conhecimento de nós mesmos, de nossos pobres recursos civilizados, perdidos no esmagamento de uma fiança torpe ligada à fome dos imperialismos⁴⁴⁰.

Como metáfora da cerimônia guerreira da imolação pelos tupis dos inimigos, como diagnóstico de uma sociedade traumatizada pela repressão colonizadora e incapaz de olhar, que não de maneira míope, para o “outro interno”, a antropofagia se completava, então, como terapêutica que se propunha a desafiar a dupla consciência, sempre a partir da provocativa apresentação de histórias obscurecidas, e de maneira a intensificar uma reavaliação integral da experiência histórica de espaços como aqueles, brasileiro e latino-americano, em consonância com o seu devir.

3.5 “É preciso passar a palavra ao homem nu”

*Uma notícia está chegando lá do interior
Não deu no rádio, no jornal ou na televisão
Ficar de frente para o mar de costas pro Brasil
Não vai fazer desse lugar um bom país.
(Milton Nascimento e Fernando Brant)*

Talvez seja a possibilidade de se seguir contando história uma das variáveis possíveis de se desafiar as dinâmicas inerentes à dupla consciência. Como já observado, a dupla consciência estaria na origem de alguns fenômenos particularmente presentes em espaços advindos de situações coloniais, como aquele da invisibilização social de um “outro interno” diante de uma inclinação favorável a um “outro externo” consagrado por sua associação intrínseca a um caminho evolutivo e irrefreável do tempo. Além disso, e como decorrência de tal fenômeno, a dupla consciência e a percepção de um caminho único e de uma história única em direção ao progresso traziam, na sua antessala, o ocultamento e a repressão de uma história que não parecia particularmente atraente na composição do mosaico que levaria nações advindas de contextos coloniais rumo à modernidade. História (ou histórias) que, colocada

⁴⁴⁰ *Ibidem*, p. 63-64.

numa perspectiva temporal, trazia a marca indelével do “atraso” e da diferença que se queria ocultar a fim de não se desestabilizar identidades e imagens de mundo.

Seguir contando história, portanto, e seguir contando a história da diferença, acaba por atuar na contramão dos pretensos desejos de um tempo “chapado”, linear e de uma história única. No diagnóstico de alguém para o qual negação e apagamento formam, na história brasileira, uma experiência bastante viva, “nosso tempo é especialista em criar ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida. [...] Então, pregam o fim do mundo como uma possibilidade de fazer a gente desistir dos nossos próprios sonhos”. Um antídoto contra esse tempo, que busca neutralizar toda força que o distende e, assim, caminhar para o imobilismo, poderia ser contar mais uma história e seguir promovendo um tipo de abertura e tensão indesejadas: “e a minha provocação sobre adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim do mundo”⁴⁴¹.

Cumprido notar, porém, que adiar o fim do mundo, nesse caso, não se trata de “acessar com uma utopia de mundo recomposto”⁴⁴², como se ainda houvesse saída dentro das formas contemporâneas e a partir de algo “sustentável”. Trata-se, sim, de adiar o fim do mundo com a garantia da possibilidade de existência da diferença diante de um tempo que não se interessa por ser incomodado pelo seu avesso e suas margens. E, para isso, contar mais uma história parece fundamental. Mas não a mesma história. Aquela que, mais do que abrir a historicidade, parece aprisioná-la à “camisa de força” de uma narrativa já predefinida. Uma história que “insistimos tanto e durante tanto tempo em participar [...], [sendo] que na maioria das vezes só limita a nossa capacidade de invenção, criação, existência e liberdade”⁴⁴³. Uma história que só pode ser ocupada com as regras do jogo já estabelecidas de antemão, como “essa novidade de todo mundo virar cidadão (de forma compulsória) que tira também das pessoas a possibilidade de elas continuarem vivendo de alguma maneira a memória de sua tradição, de sua cultura”⁴⁴⁴. Para adiar o fim do mundo, pelo contrário, serviriam exatamente aquelas histórias “que vão sendo esquecidas e apagadas em favor de uma narrativa globalizante, superficial”⁴⁴⁵, e que, por muito tempo, nos pareceram datadas ou superadas. Talvez seja exatamente seu conteúdo “de

⁴⁴¹ KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019, p. 26.

⁴⁴² KRENAK, Ailton. A união das nações indígenas. In: COHN, Sergio (Org.). **Encontros / Ailton Krenak**. Rio de Janeiro: Azougue, 2015, p. 28.

⁴⁴³ KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**, p. 13.

⁴⁴⁴ KRENAK, Ailton. Genocídio e resgate dos “botocudos”. In: COHN, Sergio (Org.). **Encontros / Ailton Krenak**, p. 212.

⁴⁴⁵ KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**, p. 19.

outro tempo”, anacrônico, que traz, nesse momento, um potencial irruptivo para um tempo carregado de si mesmo e das suas próprias formas.

Se, por muito tempo, por exemplo, “éramos nós, os povos indígenas, que estávamos ameaçados de ruptura ou da extinção dos sentidos das nossas vidas, hoje estamos todos diante da iminência de a Terra não suportar a nossa demanda”⁴⁴⁶. A experiência do fim do mundo e, por consequência, as diversas histórias que emergem de povos que vivenciaram o que, para a “civilização”, só agora parece ser uma crise, parecem se colocar como momentos propícios para pensar se o fim do mundo já não existiu outras vezes, quando, por exemplo, a história e o tempo foram capturados, colonizados e traduzidos hierarquicamente em termos de progresso e atraso.

Caberia perguntar, na esteira de Ailton Krenak, se, diante do “atual fim do mundo”, a potência de transformação não viria justamente daquilo que fora negado pela coluna temporal moderna e que, justamente por isso, isto é, por não trazer a imagem e a semelhança, mas sim a diferença, de um mundo refém de sua própria autoconsciência, poderia tensionar esse mundo nas suas próprias determinações. Renunciar, por exemplo, à ideia de que “sonhar é abdicar da realidade, renunciar ao sentido prático da vida”⁴⁴⁷. Sob tal baliza, o “tempo do mito, tempo em que é possível tudo, em que é possível que os mundos se intercambiem”⁴⁴⁸, não se colocaria como uma falsificação da realidade, mas mais propriamente como “uma janela”⁴⁴⁹, algo que, como já dissemos, Oswald de Andrade chegou a chamar de “esquinas da história”. Lá nas esquinas onde determinadas compreensões se perderam para favorecer um tronco que se sedimentou e se alongou historicamente, obscurecendo outras trajetórias, mas que sempre permaneceram ali na espera de serem (re)tematizadas. Assim, “quando nós narramos as histórias antigas nós criamos o mundo de novo, limpamos o mundo”⁴⁵⁰.

Reencontrar o tempo do mito traria, no seu seio, a necessidade de também discutir as políticas temporais modernas que, arbitrariamente, tentaram escalonar o que pertenceria a um passado, aquilo que já foi e não volta mais, e o que seria contemporâneo e digno de se carregar para o futuro. Discutir tais políticas tornaria possível considerar que, para “reencontrar o tempo do mito, não é preciso partir em busca do passado, porque o tempo mítico não é algo

⁴⁴⁶ *Ibidem*, p. 45.

⁴⁴⁷ *Ibidem*, p. 52.

⁴⁴⁸ KRENAK, Ailton. Alianças vivas. **Coleção Tembetá**. Rio de Janeiro: Azougue, 2017, p. 73.

⁴⁴⁹ *Ibidem*, p. 74.

⁴⁵⁰ KRENAK, Ailton. Antes, o mundo não existia. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 204.

que já se foi. Para encontrar o tempo mítico, é preciso exercitar-se na abertura para o presente, para a atualidade real e completa [...]”⁴⁵¹.

Redefinir as estâncias fronteiras temporais modernas e discutir as categorias de contemporaneidade parece ser uma preocupação seminal da obra de Ailton Krenak. Com isso, busca uma abertura para distintas formas de se relacionar com o tempo e a história que não apenas aquela que modernamente produziu em série de fenômenos, como a dupla consciência, impossibilitando a percepção das dinâmicas temporais próprias que compunham o interior do território brasileiro, para afirmar um olhar ao “outro externo”, enquanto, ao “outro interno”, caberia ser traduzido em categorias temporais do atraso e do “passado”. Por isso, e não à toa, Krenak observa como “os maiores conflitos da nação brasileira não são com os de fora, mas com ela mesma”⁴⁵². Incapaz de tratar o Brasil a partir da diversidade que lhe constitui e com a qual os projetos de futuro pretenderam romper e localizar temporalmente no passado, a nação brasileira estaria condenada a repetir algo que já vem fazendo há bastante tempo: se descobrir. Afinal, sintetiza Krenak: “o Brasil está sempre se descobrindo. Descobre, descobre, descobre, pela segunda, terceira, quinta vez”⁴⁵³.

A trajetória de Ailton Krenak se confunde com a de um Brasil recente, o da Nova República, gestado a partir da Constituição de 1988, em que sua atuação⁴⁵⁴ na defesa da garantia da proteção dos direitos indígenas é bastante lembrada, chegando até ao ano de 2015, quando sua etnia, os Krenak, ficou nacionalmente conhecida por habitar a margem esquerda do rio Doce, que possuía papel central na sua subsistência, e foi severamente castigado pelo rompimento de uma barragem com rejeitos de minério. Ao longo dessas décadas, além de se dedicar com outras lideranças indígenas às causas políticas que, muitas vezes, envolveram conflitos com projetos de expansão do Estado brasileiro e de corporações sobre territórios dos povos originários, Krenak também foi construindo um legado de várias entrevistas que hoje já se encontram publicadas em livros e refletem a postura de um “intelectual situado”, por sempre reforçar que “um intelectual, na tradição indígena, tem uma responsabilidade permanente que

⁴⁵¹ SANTOS, Laymert, Garcia dos. O tempo mítico hoje. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Op. cit.*, p. 199.

⁴⁵² KRENAK, Ailton. Receber sonhos. In: COHN, Sergio (Org.). **Encontros / Ailton Krenak**, p. 95.

⁴⁵³ KRENAK, Ailton. O rio da memória. In: COHN, Sergio (Org.). **Encontros / Ailton Krenak**, p. 178.

⁴⁵⁴ Para uma visão detalhada acerca da atuação de Ailton Krenak na constituinte de 1988, Cf. CAMPOS, Youssef. O patrimônio cultural e o protagonismo indígena na Constituinte de 1987/88. Entrevista com Ailton Krenak. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, ano 24, n. 51, p. 371-389, maio/ago. 2018.

é estar no meio do seu povo”⁴⁵⁵, mas também sempre atento às dinâmicas históricas que o excedem.

Reconhece Ailton Krenak que seu povo descende dos antigos “botocudos” (assim nomeado nas fontes oficiais), que, desde o período colonial e com o agravamento da situação no início do século XIX, pela decretação da “Guerra Justa” autorizada pelo governo português por meio das Cartas Régias, em 1808, fora inimigo declarado do governo português⁴⁵⁶. No século XX, como Krenak, as primeiras notícias estão associadas à construção da estrada de ferro ligando Vitória, no Espírito Santo, à atual cidade de Governador Valadares, em Minas Gerais. Além disso, também há relatos sobre, desde 1968, índios Krenak serem mantidos no “Centro de Reeducação Indígena Krenak”, para onde eram enviados os indígenas que “opunham resistência aos ditames dos administradores de suas aldeias ou eram considerados como desajustados socialmente”. Ali, “eram mantidos em regime de cárcere, sofrendo repressões, como o confinamento em solitária e castigos físicos em casos de insubordinação”⁴⁵⁷.

Figura 4 – Aldeamento Krenak próximo ao rio Doce, em 1987



⁴⁵⁵ KRENAK, Ailton. Antes, o mundo não existia. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 201.

⁴⁵⁶ Se tornou bastante difundida, a partir de documentos do governo português e brasileiro e de relatos de viajantes, como Spix e Martius, a imagem de certa “periculosidade” envolvendo o trato com os “botocudos”. A instalação de postos militares mantidos pelos governos da época servia, assim, para colocar os grupos indígenas “em trato com os portugueses”, além de auxiliar no “fomento da navegação do Rio Doce e para domesticar os índios ali (Junta da Conquista e Civilização dos Índios, do Comércio e Navegação do Rio Doce)”. Ainda segundo o relato dos viajantes naturalistas alemães, “os mais irrequietos e perigosos índios de Minas são os antropófagos Botocudos, que se ocupam particularmente a margem do baixo Rio Doce”. SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Carl Friedrich Philip von. **Viagem pelo Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Editora Itatiaia Limitada, 1981, p. 212; p. 214. Para mais detalhes, ver PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Os botocudos e sua trajetória histórica. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/SMCSP, 1992, p. 413-430.

⁴⁵⁷ Ver: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Krenak>. (Acesso em 20 dez. 2019.)

Fonte: Ligia Simonian, <https://img.socioambiental.org/>

Diante do problema aqui colocado, nos interessa observar como, no âmago da reflexão de Krenak, se encontra um questionamento acerca das justificativas temporais que conformaram a nação brasileira e sua particular relação com os povos indígenas. Mais exatamente, como esse “outro interno” à nação estava marcado pelas dinâmicas da dupla consciência, que tinha, na sua raiz, uma relação de ruptura e negação com um passado indesejado⁴⁵⁸. Atento a esse movimento, Krenak aponta para toda a debilidade de um projeto que acredita ser possível superar a história, tendo dela uma compreensão objetificada e museificada, e não a compreendendo como a condição de possibilidade do próprio ser.

Tal incompreensão estaria, segundo Ailton Krenak, no cerne da tentativa moderna de promover uma ruptura com a experiência para se criar algo *ex nihilo*. Ou melhor, mais do que uma ruptura, talvez se trata de uma relação objetificada com a experiência que acaba por ser traduzida em grandes realizações do progresso, como “quando os homens botam torres, prédios e essas máquinas barulhentas por todo lado, não fazendo nada mais do que berrar pra dizer que ele está aqui”⁴⁵⁹. Grita tanto a sua existência que, de tal maneira, já se evidencia o seu próprio descolamento desse mundo.

⁴⁵⁸ Cf. dois estudos: de Rodrigo Turin e Kaori Kodama. Turin observa que, por meio do desejo de gestação de um passado nacional, o que o discurso histórico e etnográfico do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) acaba por promover é uma temporalização da história a partir da mobilização de conceitos antinômicos, como “civilizado” e “selvagem”. Na história nacional do IHGB estaria uma das origens do discurso que só reconhecia legitimidade de uma história indígena se inserida no interior de uma história maior que a desse sentido, a saber, aquela nacional. TURIN, Rodrigo. **Tempos cruzados**: escrita etnográfica e tempo histórico no Brasil oitocentista. 2009. 242f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009; Kodama relata que, no mesmo instituto, o discurso sobre o “outro” indígena só era possível como o reflexo invertido da civilização, jamais como uma alteridade positiva. Assim, “os índios contemporâneos eram somente as cinzas de “raças” do passado e já descaracterizados de sua primitiva existência”. Fica evidente como a dimensão temporal foi peça fundamental, ao menos desde o século XIX, na caracterização da alteridade indígena no Brasil. KODAMA, Kaori. Os estudos etnográficos no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1840-1860): história, viagens e questão indígena. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi**, Ciênc. hum., Belém, v. 5 n. 2, p. 253-272, mai/ago. 2010, p. 258.

⁴⁵⁹ KRENAK, Ailton. Terra: um organismo vivo. In: COHN, Sergio (Org.). **Encontros / Ailton Krenak**, p. 49.

Figura 5 – Ailton Krenak. Líder indígena e escritor brasileiro



Fonte: Neto Gonçalves (2019) <https://www.flip.org.br/>

Com significados bastante próximos nas falas de Ailton Krenak, história, experiência e tradição aparecem como a própria condição do ser e da existência. Se um dos traços marcantes do horizonte moderno é o próprio esfacelamento da experiência, Krenak provoca com uma experiência que se confunde com a própria existência, na qual a primeira não é externalizada ao próprio ser, assim como a história ou a tradição. Algo do qual podemos nos remeter como se já não nos pertencesse mais e pudéssemos tratar com distanciamento diante do próprio ser. Algo como a experiência religiosa na qual, por exemplo, “uma religião está

vinculada a um conjunto de normas e condutas. Para nós isso não existe. Eu não tenho que ir a um templo, não tenho que ir a uma missa. Eu me relaciono com a natureza e com os fundamentos da tradição do meu povo”⁴⁶⁰.

Ter a história em suas próprias mãos, pretender moldá-la como um objeto inteiramente disponível, seriam compreensões particularmente características de uma sociedade que vive a “angústia da certeza”. Uma sociedade que “divide os povos que têm história e os que passariam a ter mito”⁴⁶¹. Mas não só. O que se observa é

uma ideia de civilização que começa a viver a angústia de ter certeza de alguma coisa. De ter certeza de que vão poder controlar aquele lugar onde estão vivendo, aquela paisagem, que vão conseguir através do conhecimento, da ciência, da experimentação, controlar a passagem do tempo⁴⁶².

As políticas temporais modernas objetificam e externalizam o tempo em relação ao ser de tal forma que o tempo pode ser tratado como uma espécie de *commodity*, um recurso, que se controla e com o qual se torna possível efetuar classificações e categorizações. O tempo passa a ser desinvestido de seu conteúdo existencial e despolitizado de forma a aparentar uma pretensa neutralidade nessas mesmas categorizações. Coloniza-se o tempo de tal forma a delimitar, então, o que é passado, presente e futuro, tornando incompreensível, num certo sentido, outros possíveis arranjos temporais que não partem de pressupostos assim estanques⁴⁶³.

Sob tal dinâmica, “um dos seus efeitos é justamente a sensação de uma indisponibilidade da história, como se não restasse alternativa senão a adaptação contínua”. Na contramão disso, “politizar o tempo, em sua dimensão linguística, ecológica, cotidiana, talvez permita elaborar, sobre novas bases, outra concepção de disponibilidade da história”, sem que

⁴⁶⁰ KRENAK, Ailton. Receber sonhos. In: COHN, Sergio (Org.). **Encontros / Ailton Krenak**, p. 83.

⁴⁶¹ KRENAK, Ailton. Alianças vivas. **Coleção Tembetá**. Rio de Janeiro: Azougue, 2017, p. 71.

⁴⁶² *Ibidem*, p. 71-72.

⁴⁶³ Nessa linha, vale mencionar o estudo de Guilherme Bianchi sobre os limites da forma temporal escolhida pela historiografia, em sua versão moderna, para lidar com representações do passado, como de algumas sociedades indígenas amazônicas. O desafio, nesse caso, seria validar “a coexistência de outras formas de conceber e explicar o cosmos, de organizar hierarquias simbólicas, outras formas de conhecer e de habitar o tempo e o espaço, de comunidades que insistem em não separar a humanidade do que é o ‘outro’ e que, assim, não concebem sua existência a partir de pares conceituais de oposição como natureza/história, histórico/mitológico, material/espiritual, sujeito/objeto, animado/ inanimado”. BIANCHI, Guilherme. Arquivo histórico e diferença indígena: repensando os outros da imaginação histórica ocidental. **Revista de Teoria da História**, v. 22, n. 2, p. 264-296, dez. 2019, p. 287-288.

isso, naturalmente, reforce a dimensão de um “fim final” que nos justificaria, tão característico da “dimensão redentora e singularizante da modernidade clássica”⁴⁶⁴.

Retomar a disponibilidade da história e promover certa politização do tempo significaria, “acima de tudo, entender que o tempo não pode ser descolado do seu caráter performático”, como as políticas temporais modernas pretenderam ocultar ao mesmo tempo em que a executavam, e, com isso, abrir espaço para uma compreensão segundo a qual “formas de experiências distintas requerem formas temporais distintas”⁴⁶⁵.

Ainda sobre o tratamento do tempo como um recurso e, portanto, como algo a ser manuseado, é na ideia de futuro que jaz uma de suas figurações mais características e sintomáticas desse processo. Fala-se do futuro como algo que pode ser moldado e desenhado ao gosto humano e a partir de projeções. A história brasileira é, segundo Krenak, prenhe dessas projeções/projetos de futuro. Na maioria das vezes, porém, são projetos que não condizem com projetos de futuro de comunidades tradicionais e indígenas distribuídas pelo país. Não só no conteúdo, mas especialmente na forma. É a forma de um existir temporal que não aparta o futuro das outras dimensões que revela a diferença mais substancial, afinal, “o projeto de futuro dessas populações não é aquilo que eles estão vivendo hoje ou que viveram no passado, o que vivem hoje e o que vão viver no futuro, é o projeto de futuro dessas populações”⁴⁶⁶.

O fato de tais populações enredarem a existência numa dinâmica temporal orgânica e interdependente, não se justificando majoritariamente no futuro, produz, por decorrência, uma relação de choque com os projetos de futuro do Estado e da sociedade brasileira. No conteúdo e na forma, tais projetos de futuro se distanciam radicalmente daqueles futuros aludidos por Ailton Krenak que, então, se pergunta: “que progresso é esse? Parece que nós tínhamos muito mais progresso e muito mais desenvolvimento quando a gente podia beber na água de todos os rios daqui, que podíamos respirar todos os ares daqui [...]”⁴⁶⁷.

A crítica do progresso e sua colonização temporal pelo futuro, fator, como já afirmamos, decisivo na constituição da dupla consciência, aparece continuamente na obra de Ailton Krenak, revelando seu estranhamento ao habitar o interior de uma sociedade que age “como se a gente estivesse numa corrida maluca onde ninguém tem lugar para chegar, mas todo

⁴⁶⁴ TURIN, Rodrigo. **Tempos precários**: aceleração, historicidade e semântica neoliberal. Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2019, p. 49.

⁴⁶⁵ *Ibidem*, p. 47.

⁴⁶⁶ KRENAK, Ailton. A aliança dos povos da floresta. In: COHN, Sergio (Org.). **Encontros / Ailton Krenak**, p. 61.

⁴⁶⁷ KRENAK, Ailton. O eterno retorno do encontro. In: COHN, Sergio (Org.). **Encontros / Ailton Krenak**, p. 167.

mundo está correndo. [...] essa pressa toda com que vocês estão andando está levando vocês exatamente para onde?”⁴⁶⁸.

A vivência do choque que o contato entre a sociedade moderna brasileira e a experiência de comunidades tradicionais torna evidente uma demanda por refazer o encontro. Um certo Brasil que vai descobrindo sua antessala negada por um longo período pela primeira, segunda, quinta vez, com casos, na maior parte das vezes, de choque, exhibe a possibilidade de se refazer o encontro sob novas balizas temporais críticas a uma história única e temporalmente colonizada. Refazer o encontro por intermédio de uma história na qual as políticas temporais não estejam tão sedimentadas e míopes, possibilitando certa permeabilidade, afinal, a história não está caminhando linearmente para um fim preciso, mas é também prenhe de contradições, vida e potência: “nós sabemos que toda catástrofe era o prenúncio de um novo tempo”⁴⁶⁹.

Expor a nu as dinâmicas da dupla consciência poderia ter como condição, portanto, abrir espaço para uma compreensão que não mortifique a história. Abrir a história, assim, seria também reorganizar estes espaços do “outro interno” e do “outro externo”, e reconhecer que os papéis e as posições esperados a serem ocupadas já não estão dados de antemão. Abrir a história, assim, significaria ainda que, por sua intimidade com a existência, essa história que traz o mesmo e o avesso, seria a própria condição da mudança e da transformação. A história externalizada à própria existência, por sua vez, fica passível de tábula rasa, como se fora algo que pudéssemos escolher ter ou não, superar ou não, apagar ou não.

A pretensão modernizadora e seu particular desejo em arquivar, superar ou mesmo museificar certo passado, em particular aquele que pudesse remeter a um “outro interno” invisibilizado, como no caso da modernização brasileira, já acaba por revelar, nas palavras de Krenak, uma humanidade “que não sabe sonhar mais”, confusa num certo tratamento externalizado da história que é registrada em “milhões de toneladas de livros, arquivos, acervos, museus guardando uma chamada memória da humanidade. E que humanidade é essa que precisa depositar sua memória nos museus, nos caixotes?”⁴⁷⁰. Imaginar a possibilidade de superar a história, portanto, em particular quando traduzida na ideia de superar uma história numa face tão viva, como aquela da experiência indígena no Brasil, levou Krenak a profetizar,

⁴⁶⁸ KRENAK, Ailton. “Eu e minhas circunstâncias”. In: COHN, Sergio (Org.). **Encontros / Ailton Krenak**, p. 241.

⁴⁶⁹ KRENAK, Ailton. Genocídio e resgate dos “botocudos”. In: COHN, Sergio (Org.). **Encontros / Ailton Krenak**, p. 91.

⁴⁷⁰ KRENAK, Ailton. Antes, o mundo não existia. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 204.

ainda nos anos 1990, que “quando não houver mais lugar para os índios na Terra, não haverá lugar para mais ninguém”⁴⁷¹.

Questionar as dinâmicas da dupla consciência e da invisibilização do “outro interno” passa, portanto, por uma abertura e pela reconsideração da história sob outros espectros. Pode a história, assim, deixar de ser apenas aquilo que se possui e que se registra a partir de marcas documentais, institucionais etc., para ser remetida também a uma experiência viva, indelével, potencializada e capaz de embaralhar e inviabilizar as prerrogativas de formulações como “povos com história” e “povos sem história”? Tal distinção legítima e retira do espaço de incompreensão formulações, como: “a minha história é a experiência coletiva de meu povo. A minha história de maneira alguma se resume ao conjunto de documentos públicos que o governo me deu”⁴⁷².

Paradoxalmente, portanto, o que aqui se afirma é que uma das formas possíveis de tensionar a dupla consciência pode mesmo estar numa compreensão de um grupo, o mesmo grupo que fora um dos mais aviltados pelas dinâmicas decorrentes de tal fenômeno. A reconsideração da história como algo “vivo, como é viva a cultura, vivo como é dinâmica e viva qualquer sociedade humana”⁴⁷³, abre espaço para uma crítica das pretensões de se varrer a história para um posto silenciado e irrelevante. Mais do que estar registrado na história, num dado momento do tempo, a história compõe a própria existência num sentido vital, como aquele da tradição para “povos tradicionais”, haja vista que “os fundamentos da tradição são como o esteio do universo”⁴⁷⁴. Claro está que não se trata aqui do sentido de “tradição” como algo a ser perpetuado no tempo, a despeito das mudanças e das contingências históricas, como algo que deve ser mantido mesmo quando seu conteúdo já não vigore. Muito mais próximo se estaria de um sentido da tradição como vida e experiência, como em determinados lugares que transportam, para Krenak, narrativas de povos, de “onde se sai e volta, atualizando tudo, o sentido da tradição, o suporte da vida mesma”⁴⁷⁵.

Não haveria sentido, de tal forma, partir a história entre passado, presente e futuro, como se fosse possível localizar uma experiência apenas num dado compartimento do tempo,

⁴⁷¹ Entrevista realizada pelo jornal *O Globo*. Disponível em:

<https://oglobo.globo.com/sociedade/sustentabilidade/para-os-indigenas-pior-momento-agora-16092060>.
(Acesso em 7 jan. 2020.)

⁴⁷² KRENAK, Ailton. Receber sonhos. In: COHN, Sergio (Org.). **Encontros / Ailton Krenak**, p. 84.

⁴⁷³ KRENAK, Ailton. O eterno retorno do encontro. In: COHN, Sergio (Org.). **Encontros / Ailton Krenak**, p. 161.

⁴⁷⁴ KRENAK, Ailton. Receber sonhos. In: COHN, Sergio (Org.). **Encontros / Ailton Krenak**, p. 94.

⁴⁷⁵ KRENAK, Ailton. Antes, o mundo não existia. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 201.

especialmente como, afirma Krenak, “vejo nas narrativas, mesmo as narrativas chamadas antigas, do Ocidente, que sempre são datadas”⁴⁷⁶. A fundação do mundo, mais do que um evento que aconteceu no passado e, por isso, pode ser tratado como algo independente de nossa existência no presente, é compreendido, por Krenak, pelo seu exato oposto, isto é, “uma memória puxando o sentido das coisas, relacionando o sentido dessa fundação do mundo com a vida”. Tal compreensão abre a brecha decisiva para uma compreensão da história que a desassocie apenas do “passado”, de momentos fundacionais que lá existiram e por lá ficaram, para tornar possível sua aproximação com a vida, uma vez que “todo instante, a todo momento, o tempo todo é a criação do mundo”⁴⁷⁷.

As dificuldades criadas pelas políticas temporais modernas, ao sequencializarem e partirem a história, acabaram tendo na colonialidade e na dupla consciência suas decorrências mais fundamentais em contextos como aqueles aqui mencionados, tendo na invisibilização histórica de certos grupos seu ponto nodal. A história, transformada numa mera contagem e empilhamento de tempo é desinvestida de qualquer relação vital com o presente e permanece próxima do significado de “passado”. Pode parecer natural, portanto, que, entre essa história e a memória, Ailton Krenak escolha ficar com a memória. Esta, menos que sinônimo de algo que passou, aparece de modo energizado e capaz de apontar para o sonho e para a transformação. Diante de tantas demandas insurgentes do nosso tempo, realizar a crítica das políticas temporais da colonialidade, políticas essas alicerce e raiz de diversas outras compreensões, não parece uma questão menor. Ao fim, resta o alerta:

se essa sociedade se reportar a uma memória, nós podemos ter alguma chance. Senão, nós vamos assistir à contagem regressiva dessa memória no planeta, até que só reste a história. E entre a história e a memória, eu quero ficar com a memória⁴⁷⁸.

⁴⁷⁶ KRENAK, Ailton. Antes, o mundo não existia. *In*: NOVAES, Adauto (Org.). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 202.

⁴⁷⁷ KRENAK, Ailton. Antes, o mundo não existia. *In*: NOVAES, Adauto (Org.). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 202-203.

⁴⁷⁸ KRENAK, Ailton. Antes, o mundo não existia. *In*: NOVAES, Adauto (Org.). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 204.

3.6 O bárbaro tecnizado, uma forma do nosso tempo?

Diante do conjunto de questões tematizadas neste capítulo, caberia legitimamente perguntar, portanto, como sociedades advindas de uma experiência colonial e, por isso, involucradas em dinâmicas históricas de negação e apagamento, podem recriar suas formas de imaginação histórica e temporal. Menos que oferecer soluções e fórmulas mágicas que solucionariam questões tão complexas, caberia reconhecer como a história e o tempo são mobilizados em práticas e discursos, e talvez esboçar ao menos uma forma mais atenta às dinâmicas histórico-temporais que permeiam tais contextos do que aquela que a partição moderna permite.

Há uma conhecida expressão de José Ortega y Gasset, em *Meditaciones del Quijote*, que pode ser traduzida como: “eu sou eu e minha circunstância, e se não salvo a ela não salvo a mim”⁴⁷⁹, que parece despertar o interesse de Ailton Krenak, quando reflete acerca da “circunstância de a gente ter sido encontrado aqui nos trópicos, psicotrópicos, e termos sido confundidos pelos portugueses como uma coisa pré-estabelecida que era essa gente que eles chamaram de índio”⁴⁸⁰. Pensar seriamente e avaliar o alcance de uma formulação como “eu e minhas circunstâncias” apontaria, segundo Krenak, para dois caminhos complementares. O primeiro, e mais evidente, aproxima o significado de circunstância de um espaço vital de partilha que não pode ser separado do conjuntos de pessoas e seres vivos que ali habitam, de modo que “a hora que me tiram daqui e me jogam em qualquer canto eu não ouço mais a voz da montanha, eu não escuto mais em que linguagem o rio está falando”⁴⁸¹. Essa seria, portanto, uma primeira dinâmica da circunstância, isto é, viver o espaço intensamente, sendo, em alguma medida, impossível dissociar quem o vive da circunstância mesma. Se se dissocia, e “se o seu coletivo não compartilha um espaço que é recriado o tempo todo pela alma, pelo espírito, pela cultura, você está visando uma coisa totalmente miserável, sem sentido nenhum. Você foi jogado em qualquer lugar”⁴⁸².

Se um primeiro caminho apontaria, assim, para a circunstância como algo a ser assimilado e vivido, a fim de não se viver uma vida “miserável” e perambulante, na qual a

⁴⁷⁹ ORTEGA Y GASSET, J. *Meditaciones del Quijote. Obras completas de José Ortega y Gasset*. 7. ed., v. 1, Madrid: Revista de Occidente. 1966 [1914], p. 322. Tradução nossa.

⁴⁸⁰ KRENAK, Ailton. “Eu e minhas circunstâncias”. In: COHN, Sergio (Org.). *Encontros / Ailton Krenak*, p. 259.

⁴⁸¹ KRENAK, Ailton. “Eu e minhas circunstâncias”. In: COHN, Sergio (Org.). *Encontros / Ailton Krenak*, p. 256.

⁴⁸² *Idem*.

comunidade não reconhece mais o seu eã vital, um segundo caminho apontaria, sim, para o não fechamento da circunstância em si mesma, possibilitando que se exceda suas determinações. Não assumir a circunstância como algo fatal e imutável é, para Krenak, um movimento não menos importante que o primeiro. No caso, trata-se, fundamentalmente, em esperar “que esse embrulho que rolou aqui, esse meio milênio de confusão vai ser outra coisa lá na frente”⁴⁸³ e o encontro entre “essa gente que eles chamaram de índio” e a empresa colonial possa ser radicalmente refeito. Retomando a sentença de Ortega y Gasset, “essa é a garantia da circunstância: ‘eu e minhas circunstâncias’ não é só uma aposta no vazio, é uma confiança num porvir, em alguma coisa”⁴⁸⁴. Tal garantia da circunstância manteria aberta, sobretudo, a possibilidade de que o “eu” seja também outra coisa, “porque senão vira uma arrogância, um ‘eu sou eu’, e não tem nada a ver”⁴⁸⁵, afinal, como na clássica formulação de Rimbaud, “eu é um outro”.

Talvez seja esta, então, uma questão decisiva no redesenho do encontro: assumir a circunstância de uma maneira que ela não seja irrelevante, mas, tampouco, fatal e fechada em si mesma. Seria como se recolocássemos a questão da ação na história, nos perguntando se seria efetivo nadar contra a correnteza, ao que Krenak, sempre munido de metáforas, responde: “a lição da água é você acompanhar o movimento dela. Agora, acompanhar o movimento da água como uma tábua é uma coisa, e acompanhar esse movimento como um peixe vivo é outra”⁴⁸⁶. Emerge, assim, uma interessante forma de se desafiar a circunstância e a história a partir de experiências coloniais nas quais a negação da circunstância (oposto do primeiro caminho mencionado acima) ou sua utilização para fins de naturalização da história (oposto do segundo caminho) foram escolhas, muitas vezes, feitas e cinicamente justificadas.

Indo mais além, seria possível ainda deslocar a atenção para algumas formas provocativas que ajudam a imaginar alternativas às rígidas fronteiras temporais definidas pelas políticas modernas e coloniais do tempo. Formas que Ailton Krenak e Oswald de Andrade lançaram mão e possuem uma força particular de desatualização do hoje e afirmação da diferença. Formas, por exemplo, que Oswald de Andrade chamaria provocativamente de “primitivas” por seu evidente caráter disruptivo em relação ao presente e que ficavam visíveis em imagens como as utopias antropofágica e matriarcal, ou nas “pessoas coletivas”⁴⁸⁷

⁴⁸³ *Ibidem*, p. 259.

⁴⁸⁴ *Idem*.

⁴⁸⁵ *Idem*.

⁴⁸⁶ KRENAK, Ailton. Comece a mudança por você mesmo. In: COHN, Sergio (Org.). **Encontros / Ailton Krenak**, p. 232.

⁴⁸⁷ KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**, p. 28.

fartamente aludidas por Ailton Krenak. Imagens cuja força reside justamente no seu conteúdo anacrônico e espantoso.

Imagens como a do matriarcado que, aliás, reaparece na obra de Krenak ao ser contraposto às formas patriarcais de depredação e dominação do planeta. Imagens que proliferaram em várias culturas, mas que, como também sugeriu Oswald, se perderam nas “esquinas da história”:

a Terra Mãe, Pachamama, Gaia. Uma deusa perfeita e infundável, fluxo de graça, beleza e fartura. Veja-se a imagem grega da deusa da prosperidade que tem uma canastra que fica o tempo todo jorrando riqueza sobre o mundo... Noutras tradições, na China e na Índia, nas Américas, em todas as culturas mais antigas, a referência é uma provedora maternal. Não tem nada a ver com a imagem masculina do pai⁴⁸⁸.

Ao fim e ao cabo, o que se pode apreender é que reflexões como aquelas de Ailton Krenak e Oswald de Andrade estavam, sobretudo, preocupadas em compreender as dinâmicas históricas e temporais que os enredavam sem apelar a saídas simplórias, como passadismos ou futurismos, com evidente natureza essencialista. Bem mais que isso, suas preocupações parecem direcionadas a fazer emergir formas tensionadoras e que testassem os limites da representação do tempo em sua forma moderna, privilegiando o que se justapõe e se complementa mais do que busca superar ou essencializar determinadas imagens históricas. Como afirmava Oswald, com a metáfora do “primitivo”, se apostava numa “ida”, não num “regresso”, para, de tal forma, desafiar e embaralhar pretensos escalonamentos e hierarquizações histórico-temporais.

Torna interessante observar que, mesmo separados por mais de meio século, Oswald e Krenak se mostrem absolutamente atentos aos desafios das atualizações tecnológicas e busquem formas de imaginação que deem conta da convergência de fluxos temporais que desaguavam no seu presente. No caso do poeta antropófago, a imagem do “bárbaro tecnizado” que aparece já no manifesto de 1928 e depois, na tese apresentada para a cadeira de filosofia na USP, em 1950, tratava-se de compreender as transformações e as atualizações científicas, industriais e tecnológicas do convulso contexto das décadas de 1920, 1930 e 1940, de modo a imaginar também como a civilização brasileira não se contraporía àquele caldo de cultivo moderno, além de trazer o potencial de revelar os limites e as lacunas daquele “progresso”. O

⁴⁸⁸ KRENAK, A humanidade que pensamos ser. **Coleção Tembetá**. Rio de Janeiro: Azougue, 2017, p. 139.

“bárbaro tecnizado” seria, então, uma imagem potente de um novo modelo de cidadão se equilibrando entre as formas históricas revolucionárias, como o matriarcado, a sabedoria ameríndia e as mais avançadas realizações técnicas e científicas do século XX. Um equilíbrio que só seria possível com o enfrentamento das formas patriarcais e messiânicas que insistiam em resistir à força dos novos tempos.

Seria o caso, então, segundo Oswald, de “procurar soluções paralelas ao primitivismo” naquele presente, “como n’*A Revolução dos Gerentes, de James Burham*⁴⁸⁹, no qual a técnica trouxe, é claro, uma nova dimensão ao mundo em mudança”⁴⁹⁰. Antes mesmo da publicação da *Crise*, o então jovem crítico e amigo de Oswald, Antônio Cândido, escrevia, em 1947, e já identificava o gesto de comunhão do poeta e ensaísta em não se fechar às transformações do seu tempo e imaginar soluções que decantassem imagens de mundo tanto “primitivas” como “tecnológicas” para delas, antropofagicamente, extrair o alimento vital:

o sentimento, por ele [Oswald] comunicado, de que o mais importante é decantar, nos produtos complexos da “cultura de servidão”, as partículas inestimáveis de liberdade, ou seja, depurar o movimento revolucionário, indo buscá-lo onde estiver – na sinfonia, na equação ou no gesto – para integrá-lo, livre de ganga, no gráfico ascendente que busca a “cultura da liberdade”⁴⁹¹.

A escolha do exemplo de Burham não é casual. O *modus operandi* dos *managers* só fora eligido por Oswald por sua flagrante semelhança com a “gerontocracia da tribo”, por seu projeto de, pouco a pouco, suprimir “o Estado, a propriedade privada e a família indissolúvel, ou seja, as formas essenciais do patriarcado”⁴⁹². Assim, o bárbaro tecnizado como imagem-provocação tornaria incompreensível raciocínios que oponham simploriamente

⁴⁸⁹ Uma pausa parece, aqui necessária, para refletir acerca do inusitado exemplo citado. Que Oswald, desde o *Manifesto Antropófago*, observa, na imagem de mundo da cultura norte-americana, o prenúncio de uma nova era, se via em trechos como “O cinema americano informará” e “A idade de ouro anunciada pela América”, presentes no manifesto. O tema reaparece n’*A crise da filosofia messiânica*, em 1950, com o exemplo de Burham, no seu *The managerial revolution* (1941), que, *grosso modo*, rompe com a teleologia marxista e transfere a força científica e revolucionária do proletariado para os técnicos e dirigentes econômicos. Oswald acreditava que era nos EUA, a despeito dos problemas trazidos pelo capitalismo e pelo imperialismo, onde se criava o “clima do mundo lúdico e o clima do mundo técnico aberto para o futuro” (ANDRADE, Oswald de. *A crise da filosofia messiânica. Do Pau-Brasil...*, p. 127). Talvez, para além de observar o evidente erro de previsão de Oswald sobre a nada libertadora imagem de mundo de técnicos e dirigentes econômicos, cabe aqui observar como é operada a junção entre o “primitivo” e a “técnica” para manter aberto um determinado horizonte de futuro, impossibilitando o fechamento da história.

⁴⁹⁰ ANDRADE, Oswald de. *A crise da filosofia messiânica. Do Pau-Brasil...*, p. 127.

⁴⁹¹ CANDIDO, Antonio. Antropofagismo. *Apud* DANTAS, Vinicius. O canibal e o capital: a arte do “Telefone” de Oswald de Andrade. *In*: ABDALA Jr.; CARA, Saete de Almeida (Orgs.). *Moderno de nascença: figuras críticas do Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2008, p. 172.

⁴⁹² ANDRADE, Oswald de. *A crise da filosofia messiânica. Do Pau-Brasil...*, p. 129.

progresso e atraso, primitivo e civilizado. Ou mais: para “resolver os problemas do homem e da filosofia, só a restauração tecnizada de uma cultura antropofágica”⁴⁹³.

Preocupação essa fulcral na obra de Krenak, sempre desafiado a justificar qual o lugar e o estatuto que populações indígenas deveriam ocupar dentro da sociedade capitalista e tecnológica, com as persistentes hierarquizações que essencializavam o índio como imagem de um passado, lá fixado, e inapto para as atualizações tecnológicas do século XXI. Uma junção que, na maioria das vezes, é apresentada como contraditória para a qual Krenak prontamente contesta: “não, não é uma contradição [...]. [as comunidades indígenas] precisam ter tecnologia que consiga aplicar com intensidade o conhecimento tradicional deles”. De tal modo, “essa atualização tecnológica é afirmativa da tradição, não é negativa da tradição. [...]”. Ninguém sendo proprietário do que inventa, “é feito uma espécie assim de aproveitamento seletivo de práticas e de técnicas que a ciência e que os brancos inventaram. Criaram”⁴⁹⁴.

Da mesma maneira seria no sentido oposto, desapropriando o conhecimento e o tornando acervo universal, já que “se houver sensibilidade e respeito, essas populações são capazes de dar resposta a problemas muito sérios que essa civilização moderna não consegue responder”⁴⁹⁵. Emerge, de tal forma, o bárbaro tecnizado como uma imagem-mundo se não suficiente, ao menos mais completa para lidar com as formas temporais múltiplas, complexas, na qual outros arranjos temporais são possíveis e desejados, não havendo uma simplória associação entre “primitivo” e passado, “tecnológico” e futuro.

Tais arranjos primariam, antes de tudo, pela retomada da disponibilidade da história e pela contestação das políticas temporais modernas, abrindo espaço para experiências e formas decididamente soterradas nas esquinas da história moderna. Arranjos que, para serem captados, porém, dada sua natureza de imagens que se apresentam como uma espécie de iluminação, necessitariam de uma sensibilidade distinta, como no exemplo escolhido por Krenak para encerrar sua conversa com o Txai Terri Valle de Aquino, em 1991:

o Caetano Veloso tem uma música bonita, aquela que fala do índio, onde ele canta que um dia um índio descerá com a mais fina das tecnologias. Unindo a tradição indígena com a mais moderna das tecnologias. [...] Quando os Suruí fizeram aquela circunferência em torno do Caetano, naquela hora eu senti que

⁴⁹³ *Idem*.

⁴⁹⁴ KRENAK, Ailton. A aliança dos povos da floresta. In: COHN, Sergio (Org.). **Encontros / Ailton Krenak**, p. 59-60.

⁴⁹⁵ *Ibidem*, p. 61.

o cientista e o pajé se encontraram e que não precisa esperar o século XXI, não!⁴⁹⁶

⁴⁹⁶ KRENAK, Ailton. Papo de índio. *In*: COHN, Sergio (Org.). **Encontros / Ailton Krenak**, p. 146.

4 O DESAFIO DE UM TEMPO POROSO

O outro não existe: essa é a fé racional, a crença incurável da razão humana. Identidade = realidade, como se, afinal de contas, tudo tivesse que ser, absoluta e necessariamente, um e sempre o mesmo. Mas o outro não se deixa eliminar; subsiste, persiste; é o osso duro de roer no qual a razão perde os dentes. Abel Martín, com fé poética, não menos humana que a fé racional, acreditava no outro, na essencial Heterogeneidade do ser, como se disséssemos na incurável outridade de que o um padece.
(Antonio Machado)

4.1 Uma historiografia que não teme dizer seu nome

Entre os anos finais da década de 1970 e iniciais da década seguinte, Michel de Certeau já reconhecia que os sujeitos e seus “lugares” seriam capazes de pressionar a atividade historiográfica de modo a colocar em questão perguntas sobre quem e como se institui o “real” na historiografia. Assim, “mulheres, negros, judeus, minorias culturais etc.”⁴⁹⁷, bem como a tematização desses sujeitos, apareciam como forças tensionadoras do lugar e do objeto da historiografia. De lá para cá, muita coisa mudou, mas a tarefa e os desafios colocados à historiografia, de tensionar e deixar ser tensionada por sujeitos que, por muito tempo, ocuparam as franjas da “instituição do real”, permanece e ganha novos contornos, além de novos nomes e exigências.

Para o que aqui gostaríamos de destacar, e que o próprio Certeau já alertara, parece que o tempo, ou melhor, as políticas do tempo, ocupam um papel decisivo na tarefa da historiografia. É na definição de rupturas, distâncias e continuidades temporais que a historiografia constitui seu objeto e define quem e o que serão os seus “outros”. Na mesma linha, as políticas do tempo operadas pela disciplina permanentemente são responsáveis por redesenhar as fronteiras entre passado e presente que, de tal forma, incluem e excluem um conjunto de referências que farão ou não parte dos valores comuns que garantiriam alguma comunicabilidade simbólica.

⁴⁹⁷ CERTEAU, Michel de. **Heterologies**: discourse on the other. Minnesota: The University Minnesota Pressa, 1986, p. 19.

Na sua versão moderna, a historiografia esteve particularmente interessada em instaurar “un ‘presente’ y un ‘pasado’ distintos, uno ‘sujeto’ y otro ‘objeto’ de un saber, uno productor del discurso y el otro representado”⁴⁹⁸. A imagem dessa separação entre passado e presente, efetuada pela historiografia, fica particularmente clara na opção de Michel de Certeau em contrapô-la à psicanálise. Enquanto a última opta por observar passado e presente imbricados (um no lugar do outro), repetidos (um reproduz o outro sob outra forma) e erraticamente (o que está no lugar do quê?), a historiografia, por um longo período, escolheu a sucessão e o efeito entre um e outro como vias privilegiadas. Para tanto, a análise historiográfica parte de uma distância temporal fundamental entre um saber localizado no presente que direciona seu olhar para um “objeto”, localizado no passado, e que pode ser acessado a partir de museus, arquivos, bibliotecas etc. Uma clara fronteira separaria, assim, a instituição historiográfica de hoje das regiões antigas do passado. Mais decisivo aqui é, ainda, a percepção de que a historiografia instituiria no passado a imagem daquilo que é decididamente o “outro”, ou o “ausente”, cabendo à psicanálise a tarefa de observar esse “outro” como necessariamente “presente” e influente⁴⁹⁹.

No centro dessa separação se localiza, ainda, a pretensão de objetividade da historiografia que, segundo o pressuposto da distância temporal, quanto mais distantes um polo do outro, isto é, o presente do passado, mais apurada e certa seria a análise, se distanciando, assim, de possíveis afetos e paixões que endereçariam previamente a narrativa. Se historicizadas, as pretensões de neutralidade e objetividade da historiografia acabam por ser postas a nu a partir do conjunto de procedimentos de organização e redesenhos de fronteiras temporais que levaram à separação estanque entre passado e presente. Historicizá-las, portanto, nos levaria ao reconhecimento de políticas temporais construídas historicamente, mas que, paradoxalmente, negam seu próprio componente político com a finalidade de justificar sua neutralidade.

Uma repolitização da historiografia não estaria aqui relacionada a um simplório gesto de tomada de partido ou a abrir mão de toda e qualquer aderência no que tange à objetividade do conhecimento histórico, mas, sim, no que diz respeito a um não temer reconhecer as forças que agem na orientação de uma agenda historiográfica. Uma historiografia repolitizada, que não tenha medo de dizer o seu nome, se interessaria, fundamentalmente, em “rearticular su aparato técnico en su interior y en función de los campos de fuerzas que producen

⁴⁹⁸ *Ibidem*, p. 6.

⁴⁹⁹ *Ibidem*, p. 24.

operaciones y discursos”⁵⁰⁰. Com isso, seria possível evidenciar algo que, por um longo período, a historiografia pretendeu obscurecer, isto é, sua relação direta com a construção do saber que ela própria produz, o que impossibilitaria uma relação pura e exterior com o seu “objeto”. Assumir seus vínculos efetivos com o poder e com a “instituição do real” se encontraria, assim, na base de uma repolitização da historiografia.

Sob essa percepção, as disputas ao redor dessas políticas temporais se fazem decisivas. A partir de quais operações a historiografia garantiria a classificação daquilo que é “passado”? Pode tal regime de operação do tempo, isto é, aqui reduzido à função de classificar os objetos, garantir uma justa representação temporal aos novos sujeitos e temáticas que tensionam a historiografia? O fato é que estar atento a esses procedimentos significa estar atento à constituição da historicidade num dado momento histórico e, decorrentemente, da constituição da diferença, daquilo que uma dada comunidade elege para ser a sua alteridade fundamental.

A sugestão de Michel de Certeau, de que a historiografia poderia apostar em “restaurar la ambigüedad que comprende la relación objeto-sujeto o pasado-presente”⁵⁰¹, faz parte de uma linhagem de pensamento que, certamente, não é nova, mas que segue interpelando a historiografia contemporânea. Tal sugestão pode ser encontrada em diversos autores e contextos e, *grosso modo*, pode ser unificada nos seguintes termos: observar, na história, a possibilidade de subverter um modo sequencialista de operação do tempo, apostando numa compreensão menos linear e mais justaposta, valorizando certa capacidade da história, uma vez operando a partir de outro regime de temporalidade, para reposicionar as peças e as forças no presente. Tudo isso a partir de uma tarefa ética que não é apenas aquela da “reabilitação do oprimido”, mas, sobretudo, de garantia do possível, de não fechamento do devir temporal em suas próprias definições no presente. Em suma, o ponto comum de que um trabalho sobre a temporalidade resulta decisivo para nos perguntarmos que tipo de passado a historiografia tem liberado e quais os valores fundamentais que a orienta.

Foi essa versão irruptiva da história que, talvez, tanto interessou e interessa desde reflexões contemporâneas como o pós-colonialismo, o decolonialismo e os estudos culturais num amplo espectro, até mesmo movimentos que poderiam parecer ter pouco a contribuir numa reflexão sobre o tempo e a história, como é o caso da *antropofagia* que, no Brasil da primeira metade do século XX, especialmente pelo legado de Oswald de Andrade, colocou o tempo e a

⁵⁰⁰ *Ibidem*, p. 16.

⁵⁰¹ *Ibidem*, p. 18.

história no centro da sua revolução cultural. Ali, a história não seria apenas aquela da narrativa linear-sequencial, atenta e pronta para avaliar os principais momentos do percurso humano que havia levado até o presente, mas, sim, uma “história errática”, interessada, sobretudo, naqueles galhos que se desgarraram do tronco principal e ficaram soterrados como material psíquico reprimido. O que é reprimido, porém, sabia Oswald a partir de suas leituras de Freud, é latente e, portanto, presente, ainda que oculto⁵⁰².

A leitura do passado não como o “outro”, o “ausente”, aquilo que já não mais está, suplantada pela sua leitura como presente, matéria viva que, uma vez tematizada, tensiona as estruturas do presente, guiava, de tal forma, o interesse antropofágico em recuperar linhagens fundamentais do passado, como a experiência ameríndia, o matriarcado e uma compreensão do “outro” não como aquele a ser conquistado, mas sim como aquele ente decisivo para a recriação do “próprio” sobre outras bases. A utopia antropofágica era não uma imagem de futuro a ser alcançado, mas, antes de tudo, crítica do presente e suas mais variadas formas de controle: tempo, disciplina, conquista.

O exemplo da antropofagia talvez nos ilumine no caminho para uma reflexão teórica sobre a história hoje, que se pergunte pelo papel exercido pela historiografia no presente, entendendo este como uma conjunção de campos de força, discursos e poder. E isso porque, se Oswald certamente não foi o primeiro, foi ao menos em algum nível precursor no Brasil dessa historiografia que não teme dizer o seu nome ao assumir, menos que negar, os desafios que o presente coloca para a escrita da história. E, por historiografia, cumpre aqui destacar, podemos compreender não apenas o regime de escrita disciplinarizado da ciência histórica, mas também outras formas contemporâneas de organização temporal. Formas que, naquele momento, já interessavam à antropofagia oswaldiana e que, mais recentemente, podem ser projetadas nas seguintes perguntas: “quais passados dão sentido a quais presentes e permitem quais futuros? Quem afirma que este ou aquele acontecimento é pretérito ou atual? De que modo se desenham as linhas de separação entre o ontem e o hoje nas nossas narrativas públicas?”⁵⁰³.

Revisitar determinadas propostas, como aquela antropofágica, aparece aqui como porta de entrada para questões de maior abrangência para uma historiografia que deseja um posicionamento autorreflexivo acerca da sua própria prática. Nas palavras de Arthur Ávila, perguntar-se pela historiografia hoje passa por perguntar o impacto da história nos diferentes

⁵⁰² Cf. ANDRADE, Oswald de. **Do Pau-Brasil à Antropofagia e as outras utopias**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978.

⁵⁰³ ÁVILA, Arthur de Lima. (Re)Politizando a teoria da história em tempos de exceção: Hayden White e a crítica do presente. **ArtCultura**, Uberlândia, v. 20, n. 37, p. 21-35, jul./dez. 2018, p. 32.

contextos políticos e culturais. Assim, seguindo um olhar teórico e autorreflexivo sobre a historiografia, trata-se de perguntar pelo “seu papel de uma meditação sobre como os seres humanos se relacionam com o passado, o presente e o futuro; os formatos contraditórios e polissêmicos que essas relações tomam”⁵⁰⁴.

Um exercício correlato pode ser encontrado naquilo que Marcelo Rangel nomeou como uma “historiografia benjaminiana”. Nesse caso, tal como aqui, a historiografia é “compreendida como tematização e produção de enunciados a partir do passado, [tendo] algumas funções fundamentais nesta restituição do movimento próprio à história, entre elas a de tematizar e evidenciar incessantemente passados obscurecidos”. Tal tematização, “no interior de um horizonte histórico determinado pela ideologia do progresso e sua compreensão teleológica e monolítica da história”, tornaria a historiografia uma ferramenta imprescindível naquela que pode ser vista como uma tarefa “ético-política” de liberar “conteúdos ideais ao questionamento de determinado presente e ou conjuntura sedimentada, e isto de forma a provocar a diferenciação da história”⁵⁰⁵.

Seria esta última a tarefa fundamental de uma historiografia atenta às dinâmicas temporais que a engendram e, por isso mesmo, preocupada em garantir o caráter de possibilidade, que é o da história – seu não fechamento perante um horizonte histórico que tende à uniformização. Da mesma forma, a visualização do movimento pretendido por uma historiografia benjaminiana pode ser alcançada por meio da imagem tensa do embate entre determinados passados obscurecidos e certo presente que acaba por constituir, “de repente, ‘num instante’, um horizonte transcendental específico o qual disponibiliza orientações específicas a partir de então fundamentais” para a reorganização desse mesmo presente⁵⁰⁶.

Talvez tenha chegado (ou passado) o momento no qual a historiografia assuma algo que já era exigido pelo historiador mexicano Edmundo O’Gorman, em 1946: ter uma justa compreensão do significado e do alcance de sua atividade cultural. É de tal forma que perguntas que, em outros momentos, poderiam parecer banais, hoje retornam com força, tais como: em que consiste o conhecimento historiográfico? Como ele escolhe e delimita os passados a serem tematizados? Recolocar tais questões ajudaria, se não para outros esclarecimentos, ao menos para que se finde um silêncio incômodo e a historiografia já não mais se porte como os naturalistas do século XIX que iniciavam seus textos se afirmando imparciais e desinteressados.

⁵⁰⁴ *Ibidem*, p. 31.

⁵⁰⁵ RANGEL, Marcelo. **Modernidade história a partir de Walter Benjamin e Derrida**. 2015. 194f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015, p. 61.

⁵⁰⁶ *Ibidem*, p. 67.

Na introdução de seu *Crisis y porvenir de la ciencia historica* – não podendo afirmar que, em pleno 1946, o diagnóstico da crise fosse menos dramático que hoje –, O’Gorman não via mais como possível que o historiador não aclarasse, para si mesmo e para todos os demais, o significado da sua própria atividade. Menos que seguir justificando a historiografia a partir de ruptura entre passado e presente que garantiria o justo olhar objetivo, era preciso assumir a relação íntima da sua obra com seu tempo e suas questões⁵⁰⁷. Assumir, ainda, que a finalidade que perseguimos ao fazer inteligível, para nós mesmos, nossa atividade pretérita é, como assinalou O’Gorman, nos orientarmos nos desdobramentos de nossa atividade futura. E é por isso que, cabe afirmar, “toda historiografia es política en el más alto sentido”⁵⁰⁸.

4.2 Do tempo classificador ao tempo poroso

Centro e periferia não são categorias historicamente imóveis. Conforme já foi discutido nesta tese, e tendo em vista a situação de paralaxe que a oposição entre centro e periferia pode sugerir, a história já foi palco de importantes ressignificações dessas duas categorias. Assim, como exemplo, se hoje pode parecer curiosa a sugestão da Espanha como um centro irradiador cultural, entre os séculos XVI e XVII, seria impossível não se remeter à tradição espanhola quando o tema era a literatura. Nesse período, autores ingleses encontraram, em seus pares espanhóis, uma fonte aparentemente inesgotável para apropriações⁵⁰⁹. Do mesmo modo, a depender do tema de interesse e do ângulo de observação, a definição de quem ocupa o centro e quem ocupa a periferia é, certamente, uma questão em aberto.

É nesse sentido que, aos olhos de hoje, o fato de o historiador alemão Reinhart Koselleck discutir, já no final do século XX, questões relativas a um dito atraso da nação alemã, possa parecer curioso. Ora, saída recentemente de uma reunificação e ainda debatendo os duradouros efeitos da turbulenta experiência política do país no século XX, não surpreende que a questão do atraso diante das outras potências europeias fosse um tema na Alemanha. O que mais parece decisivo aqui, porém, é o esforço de Koselleck para demonstrar a impropriedade das categorias temporais com as quais se avaliava o progresso ou o atraso de determinadas

⁵⁰⁷ O’GORMAN, Edmundo. **Crisis y porvenir de la ciencia histórica**. 2. ed. México: UNAM, 2006. 349p.

⁵⁰⁸ O’GORMAN, Edmundo. *Historia y vida*. In: MATUTE, Álvaro (Org.). **La teoría de la historia en México** (1940-1968). México: FCE, 2015, p. 177.

⁵⁰⁹ CASTRO ROCHA, João Cezar de. **Culturas shakespearianas**: teoria mimética e os desafios da mimesis em circunstâncias não hegemônicas. São Paulo: É Realizações, 2017, p. 186.

nações. Valendo-se da obra *A nação atrasada – sobre a corruptibilidade política do espírito burguês* (publicada em 1935, mas reeditada com o mencionado título, em 1959), de Helmuth Plessner, Koselleck se perguntava: “só pode se atrasar quem não se atém a um itinerário. Mas quem determina o itinerário que uma ‘nação’ deve seguir? As nações vizinhas?”⁵¹⁰.

Talvez ainda a principal referência no campo historiográfico acerca dos estudos sobre a temporalidade, Koselleck tinha a exata dimensão do papel que a relação com o tempo ocupava nos discursos sobre o “atraso”. Na sua visão, se, “em termos morais e normativos, a fórmula de uma nação atrasada é sugestiva e eficiente [...], nos termos de uma teoria da história ela se mantém sobre pernas fracas”⁵¹¹. Sendo o tempo, ou as formas de se relacionar com ele, a preocupação mais elementar da teoria da história, a constituição de uma teleologia *ex post*, tal qual previa a fórmula do “atraso”, se fazia necessária, para Koselleck, a recriação da fórmula temporal que pretendia categorizar a experiência histórica. Era o caso, sobretudo, de relativizar o tempo “classificador” como categoria hegemônica e submetê-lo a uma perspectiva comparada. Se “des-essencializada”, isto é, se abandonada a associação automática entre esse tempo e algumas nações que o reivindicam com base em suas histórias locais, seria possível notar, por exemplo, que a Alemanha não se “atrasou”, mas seguiu, no que diz respeito à sua formação nacional, “mais ou menos simultaneamente aos italianos, antes dos poloneses, dos tchecos ou de outros povos da Europa Oriental e Central”⁵¹².

Trata-se, então, de reconhecer a relatividade de formulações que associam tempo e “atraso”, categorizações classificadoras que se valem de uma dada representação do tempo para aferir determinadas posições a serem ocupadas no passado, presente e no futuro, com consequências culturais, sociais e políticas bastante evidentes. Cabe dizer, no entanto, que, muito mais que na Alemanha, são em espaços advindos da experiência colonial que os efeitos do tempo classificador exerceram (e exercem) impacto forte e duradouro. Na América Latina, muito se escreveu acerca do relativo “atraso” de suas regiões em relação ao modelo modernizador europeu, sendo possível afirmar que uma tradição intelectual foi composta a partir de uma infindável diversidade de diagnósticos e proposições sobre a modernização no continente. Mais ainda, talvez o contexto latino-americano tenha definido um gênero por

⁵¹⁰ KOSELLECK, Reinhart. Alemanha, uma nação atrasada? **Estratos do tempo**: estudos sobre história. Rio de Janeiro: Contraponto / PUC-Rio, 2014, p. 336.

⁵¹¹ *Idem*, p. 336

⁵¹² *Ibidem*, p. 336-337.

excelência capaz de tratar dos impasses e das buscas de sentido acerca da trajetória histórica do continente e do seu devir, a saber, o ensaio⁵¹³.

Octavio Paz, ensaísta e escritor mexicano, chegou a definir a trajetória histórica de seu país como portadora de uma “modernidade desconcertante”. Alcançado, nas décadas de 1950 e 1960, um relativo crescimento econômico e tendo se alinhado a alguns parâmetros de países desenvolvidos em âmbitos como saúde pública, educação e alimentação, de modo que “o velho sonho dos liberais mexicanos do século passado [XIX] parece ter-se realizado: finalmente o México é um país moderno”, o país era obrigado, porém, a se haver com os não-ditos da sua modernidade. Alertava Paz que, “observando o quadro com alguma atenção, veem-se vastas zonas de sombra. Uma modernidade desconcertante”⁵¹⁴.

As vastas zonas de sombra que Paz denunciava traziam à tona, talvez, a evidência de que o almejado desenvolvimento que, desde o século XIX, atravessando o XX, ocupou as consciências e os projetos de lideranças no país, fosse, ao fim, uma miragem que, já naquele momento, mostrava todas as suas contradições. A tomar por exemplo Europa e Estados Unidos que, para Paz, representavam, naquele momento, o rosto do prometido desenvolvimento mexicano, o que o ensaísta via era:

a destruição do equilíbrio ecológico, a contaminação dos espíritos e dos pulmões, os transtornos psíquicos na adolescência, o abandono dos velhos, a erosão da sensibilidade, a corrupção da imaginação, o aviltamento de Eros, a acumulação dos desperdícios, a explosão do ódio... Diante de tal visão, como não retroceder e buscar *outro* modelo de desenvolvimento? [...] Nas circunstâncias atuais, a corrida para o desenvolvimento é mera pressa de se condenar⁵¹⁵.

Mais que isso, e alertando para o risco das cartografias demasiadamente estáticas, Octavio Paz observa que cada nação, independentemente do “estágio” que poderia ocupar na modernização almejada, deveria se haver com os seus “outros” internos. É assim que o ensaísta aventa a hipótese: “se me perguntassem: os Estados Unidos podem dialogar conosco? Eu responderia: sim, desde que antes aprendam a falar com eles mesmos, com sua própria ‘outridade’: com seus negros, seus chicanos e seus jovens”. Ao mesmo tempo, garante Paz, ao

⁵¹³ Cf. WEINBERG, Liliana. **El ensayo en busca del sentido**. México: UNAM, 2014. 192p.

⁵¹⁴ PAZ, Octavio. O desenvolvimento e outras miragens. **O labirinto da solidão**. Tradução: Ari Rotiman, Paulina Wacht. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2014, p. 239.

⁵¹⁵ *Ibidem*, p. 241-242. Itálico do autor.

se virar para a América Latina: “seria preciso dizer algo parecidos aos latino-americanos: a crítica do outro começa com a crítica de si mesmo”⁵¹⁶.

Ainda a partir do contexto mexicano, se a representação do tempo prevista pela ideologia do progresso preocupava Paz por relegar ao México à ansiedade de uma busca enganosa, ao mudarmos a escala, o mesmo fenômeno de centro e periferia era reproduzido, mas, dessa vez, a partir da relação entre o Estado moderno mexicano e a população de origem indígena. Também nesse caso, o tempo e suas alegorizações regulavam assimetrias, destacavam histórias, escalanavam experiências. Francisco López Bárcenas, mixteco de origem campesina, advogado e historiador, relata como, nas narrativas oficiais acerca da história mexicana, em particular na luta pela independência, se omite a participação decisiva da população mixteca. Naquele conflito, os mixtecos acabaram por ter um envolvimento complexo e negociado com os vários grupos envolvidos.

A guerra de independência ficara marcada como um problema entre espanhóis peninsulares e espanhóis americanos pelo privilégio de controlar o poder econômico e político. Indo além do fato de que os “espanhóis americanos” obtiveram a “vitória” no conflito, interessa, a López Bárcenas, pontuar que “su condición de sometimiento siguió igual o peor que cuando eran colonia española: no se les devolvieron sus tierras, se les siguió explotando y no se les permitió gobernarse por ellos mismos”⁵¹⁷. Mais que isso, e aqui entra o ponto decisivo para o nosso argumento, Bárcenas observa que “los nuevos dueños del naciente país reconocían de ellos [pueblos indígenas] *sólo el pasado*, pero en el presente los negaban como grupo social, con cultura e identidad propia”⁵¹⁸.

O descompasso e os descontentes com a modernização à mexicana tornam aquele palco um espaço frutífero para diagnósticos sobre a natureza temporal dos efeitos trazidos pela modernidade. O protagonismo do fator temporal é sublinhado por Octavio Paz ao notar que, se, em vários momentos da história, os fatores de domínio e controle de povos tinham sido questões religiosas, culturais, econômicas e políticas, o que se via agora era um movimento *sui generis* a partir do qual era o tempo o fator preponderante da conquista: “não é a primeira vez que uma

⁵¹⁶ PAZ, Octavio. Nota. **O labirinto...**, p. 211.

⁵¹⁷ LÓPEZ BÁRCENAS. Francisco. **El fuego y las cenizas**: los pueblos mixtecos en la guerra de independencia. México: Inali, 2011, p. 372.

⁵¹⁸ *Idem*, itálico nosso.

civilização impõe suas ideias e instituições a outros povos, mas é a primeira que, em vez de propor um princípio atemporal, postula como ideal universal o tempo e suas mudanças”⁵¹⁹.

Tal fato se deve, essencialmente, por uma característica bastante peculiar à natureza da experiência temporal moderna. Ao contrário das formas até então comuns de se apelar a uma tradição, isto é, a partir da criação de um vínculo direto e perene com o passado, o que se via, na modernidade, é que ela mesma tinha se tornado uma tradição, mas a “tradição da ruptura”. O desejo permanente de ruptura e de quebra – fazendo com que nenhum passado estivesse umbilicalmente ligado a essa modernidade, afinal, o moderno seria autossuficiente – teria levado a modernidade mesmo, paradoxalmente, a se constituir como uma tradição. Nessa tradição, o tempo e a mudança eram positivados e se justificavam a si mesmos, independentemente do que aportavam. Valendo-se da experiência estética moderna, particularmente da poesia, Paz constata um movimento segundo o qual tradições se sucediam ininterruptamente com a mesma proposta de ruptura com a anterior: “a modernidade é uma tradição polêmica que desaloja a tradição imperante, seja qual ela for; mas só a desaloja para, no instante seguinte, ceder o lugar a outra tradição, que, por sua vez, é mais uma manifestação momentânea da atualidade”⁵²⁰.

Em suas reflexões, Edmundo O’Gorman foi ainda mais além. Segundo o autor de *La invención de América*, é a própria compreensão moderna de um presente autossuficiente e isolado do passado o mecanismo fundamental que tornou possível tal escisão temporal que, na modernidade, se configurou a partir de uma persistente justificação no futuro. Justificação esta, seguindo o aqui já mencionado, base da estrutura temporal que hierarquiza nações, culturas ou populações em mais ou menos “atrasados”. Já bastante atento aos desafios de uma reflexão teórica sobre a história e responsável por uma fecunda leitura da obra de Heidegger no contexto mexicano, O’Gorman reconhecia que o modo de existência inautêntico (mas não necessariamente falso)⁵²¹ prevaleceu na modernidade sobre a existência autêntica que previa uma *assimilação* do passado numa estrutura temporal orgânica. A compreensão temporal explicitada por O’Gorman previa, assim, que o olhar histórico já não mais seria “un viaje por

⁵¹⁹ PAZ, Octavio. **Os filhos do barro**: do romantismo à vanguarda. Tradução: Ari Roitman, Paulina Wacht. São Paulo: Cosac Naify, 2013, p. 31.

⁵²⁰ *Ibidem*, p. 15.

⁵²¹ É certo, porém, que tal modo de proceder da ciência historiográfica – modo esse inautêntico, segundo O’Gorman – não é sinônimo de um modo “falso” ou “equivocado”. Tal modo, ainda que inautêntico, é “una historiografía que, de un modo u otro, responde a exigencias de la vida, y de la vida no puede decirse, sin manifiesto contrasentido, que es un error”. O que se pode afirmar da inautenticidade é o não perceber de suas próprias possibilidades, isto é, o conjunto de condições que tornaram possível a existência no e do tempo, as condições mesmas que engendram em si a possibilidade da história. O’GORMAN, Edmundo. **Crisis y porvenir de la ciencia histórica**. 2. ed. México: UNAM, 2006, p. 189.

tierras extrañas”, conforme poderia prefigurar a compreensão etapista moderna, mas sim que caminhava em direção a uma compreensão do “nuestro presente”, estrutura plural e complexa, que também poderia ser entendida como “nuestra vida, que es donde el pasado existe”⁵²².

O contexto mexicano se revela, assim, espaço de reflexão particularmente profícuo na crítica de um tempo linear, cumulativo e progressivo, que se pretende fechado ao invés de poroso a outros arranjos da experiência temporal. A porosidade como característica temporal teria como derivação fundamental abrir espaço àquilo que se quer negar ou obscurecer. Se a história desconhece linha reta, seria preciso imaginar e dar vazão a outros arranjos temporais que iriam além do tempo vazio, homogêneo e linear da modernidade. É revelador, nesse sentido, o *modus operandi* de Octavio Paz em relação ao olhar histórico. Para o ensaísta, “entre todas as maneiras de ler os grandes livros do passado há uma que prefiro: a que procura neles não o que somos, mas justamente aquilo que nega o que somos”⁵²³. Reinstaurar um tempo outro, um tempo poroso à outridade, passaria por dar a esse tempo novamente seu caráter de abertura e indefinição, características difíceis de serem encontradas quando o caminho rumo ao progresso está previamente traçado. Assim, era o próprio exemplo da história que movia Paz, uma vez que “houve um tempo em que o tempo não era sucessão e passagem, mas fluir contínuo de um presente fixo, no qual estavam contido todos os tempos, o passado e o futuro”⁵²⁴.

Para Paz e mesmo para outros autores de sua geração, o desafio que se colocava era de como seria possível seguir olhando para o tempo e a história como entidades não essencializadas e estanques, naturalizando a trajetória histórica mexicana e intensificando os dilemas de uma consciência preocupada com a falta e a incompletude. Paz assim comentava a negação da coetaneidade promovida pela autoconsciência moderna aos hispano-americanos: “Para nós, hispano-americanos, esse presente real não estava em nossos países: era o tempo que os outros viviam, os ingleses, os franceses, os alemães. O tempo de Nova York, Paris, Londres. Era preciso sair em sua busca e trazer para nossas terras”⁵²⁵.

Da mesma forma, o tempo que, na autoconsciência moderna, previa uma linearidade que escalonaria sociedades e povos a partir de uma rígida régua, passa na reflexão paciana da ruptura moderna ao reencontro; ao tempo que mais do que “perseguir a modernidade

⁵²² *Ibidem*, p. 112.

⁵²³ PAZ, Octavio. **Os filhos do barro**, p. 33.

⁵²⁴ PAZ, Octavio. Apêndice: a dialética da solidão. **O labirinto da solidão**, p. 201.

⁵²⁵ PAZ, Octavio. **A busca do presente e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2017, p. 78-79.

em suas incessantes metamorfoses e nunca conseguir pegá-la”, será “*outro tempo*, o verdadeiro, o que buscávamos sem saber: o presente, a presença”⁵²⁶.

Muito já se discutiu acerca das brechas e fissuras que, permanentemente, tensionavam os desejos do projeto moderno que se estruturava, fundamentalmente, na compreensão temporal aqui discutida. Oswald de Andrade mesmo “brincou” com isso no *Manifesto antropófago*, nos vários aforismos em que, contra a esquizofrenia de se manter os olhos fincados apenas no “outro externo” e suas histórias que começam no cabo Finisterra (a Revolução Francesa, o comunismo e outras realizações que, de modo jocoso, aparecem no *Manifesto*), apresentava a imagem ameríndia, um “outro” fundamental à experiência temporal da modernidade brasileira, como forma de evidenciar a heterogeneidade da própria experiência do moderno no país.

Foi nos debates pós-coloniais, porém, que se constituiu uma consistente linhagem crítica ao edifício temporal moderno, em particular no interior de nações advindas da experiência colonial. Partha Chatterjee alega que o tempo da nação é sempre um tempo desigual, que responde às diferentes experiências dos distintos grupos sociais. Por isso mesmo, a razão temporal moderna, que teve na nação (ou nas nações) um veículo fundamental, não passava de um modelo extremamente abstrato que era obrigado a lidar com uma infinidade de representações e experiências no interior da sociedade. Na sua interpretação, o espaço-tempo moderno, ainda que tenha tentado efetivamente se impor a partir de sua concepção linear e homogênea, teve de enfrentar universos internos a cada nação que, permanentemente, produziam configurações inéditas de “modernidades”. De tal modo,

el espacio-tiempo homogéneo y vacío es el tiempo utópico del capitalismo. Linealmente conecta el pasado, el presente y el futuro, y se convierte en condición de posibilidad para las imaginaciones historicistas de la identidad, la nacionalidad, el progreso etc., con las que Anderson y otros autores nos han familiarizado. Pero el tiempo homogéneo y vacío no existe como tal en ninguna parte del mundo real⁵²⁷.

⁵²⁶ *Ibidem*, p. 91-92.

⁵²⁷ CHATTERJEE, Partha. **La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2008, p. 62.

Ainda que possamos discutir a extensão do argumento de Chatterjee que, em algum grau, minimiza os efeitos da pretensão homogeneizante da compreensão temporal moderna⁵²⁸, suas proposições abrem caminho para uma recriação temporal que seja capaz, ainda que minimamente, de dar vazão, ou acolhimento, às distintas experiências e representações temporais.

Mais recentemente, está no cerne do debate da teoria da história uma tentativa de problematizar a compreensão moderna do tempo que distancia ou mesmo opõe passado e presente, apostando ainda que o passado possa ser substituído por todo um novo presente. Para Berber Bevernage, mais do que realidade experiencial, isso tem sido, por muito tempo, um desejo. Desejo este comprometido, na maioria das vezes, pelo próprio movimento da história, que transcende descrições analíticas claras e emerge em formas impuras, emaranhadas e confusas. As preocupações de Bevernage evidenciam, assim, que a delimitação das fronteiras entre passado, presente e futuro é uma atividade carregada de desafios éticos e políticos e que, num segundo momento, trata-se de assumir que o foco nos passados e presentes “reais” (que escapam à delimitação de fronteiras intransponíveis) implica descobrir que

times are not hermetically sealed but “contaminate” one another. It may thus be worth while to pay attention to the way chronological conceptualisations of time combine with and influence more substantive concepts of temporality in historical practice. It can be asked, for example, what status exactly should be accorded to ideas about “short centuries” or “long centuries”, and how experiences and expectations of a “fin de siècle” influence the way historians and historical actors “consign” events and processes to history⁵²⁹.

Subjaz, no argumento de Berber Bevernage, a hipótese de que a historiografia, disciplina nascida e orientada no âmago da compreensão moderna de tempo, seguia trabalhando no sentido de apaziguar e aparar as possíveis experiências e formas temporais que escapassem

⁵²⁸ Dipesh Chakrabarty parece não ter caminhado, neste ponto, tão próximo de Chatterjee, quando reconhecia os duradouros efeitos da consciência temporal moderna sobre contextos advindos da experiência colonial. Segundo Chakrabarty, uma das formas derivadas da “ideologia do progresso” foi aquela que permitiu conceber qualquer objeto como uma unidade de concepção ao largo de sua existência e que alcança expressão mediante um processo de desenvolvimento no tempo histórico. Em outras palavras, um dos efeitos de certo historicismo que legou uma estrutura de tempo na qual toda história era narrada sob a seguinte base: “primeiro a Europa, depois em outros lugares”. E isso vale para instituições, direitos, compreensões de mundo etc. Assim, tal concepção, que colocou o tempo histórico como medida de distância cultural, se apresentava ante aos povos não europeus como uma pessoa que diz a outra: “ainda não”. Cf. CHAKRABARTY, Dipesh. **Al margen de Europa**: pensamiento pós-colonial y diferencia histórica. Barcelona: Tusquets Editores, 2008, p. 34-35.

⁵²⁹ LORENZ, Chris; BEVERNAGE, Berber. **Breaking up time**: negotiating the Borders between past and future. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, p. 29.

à sua moldura temporal com fronteiras relativamente bem definidas. Assim, menos que criar uma forma temporal capaz de dar vazão também àquilo que permanece, que tensiona, que confunde mais do que explica um dado contexto, a disciplina seguia orientada em direção a um tratamento do passado como algo distante, que se supera ou do qual podemos nos livrar.

Esforço, em alguma medida, semelhante ao de Ewa Domanska, em estudo sobre a performatividade da relação do grupo *Las Madres de la Plaza de Mayo*, na Argentina, com a história. Domanska constatou que, entre as reivindicações do grupo, se encontrava a utilização do termo *desaparecidos* para se referir aos seus filhos mortos pela ditadura militar no país e, assim, se contrapor ao simples uso do termo “mortos”, num claro intento de manter viva uma memória, a despeito dos desejos de apaziguar um passado ainda bastante tensionado. A exumação dos corpos dos desaparecidos deveria mostrar que foram torturados até a morte e, com isso, iniciar processos como o luto e o enterro adequado dos restos dos seus filhos, bem como o julgamento dos culpados por tais crimes. O relato de Domanska exhibe, de tal forma, uma situação real na qual os tempos com os quais a historiografia trabalha são permanentemente testados por uma experiência decididamente mais complexa e na qual “the non-absent past is the ambivalent and liminal space of ‘the uncanny’; it is a past that haunts like a phantom and therefore cannot be so easily controlled or subject to a finite interpretation”⁵³⁰.

A provocação de Domanska encontra apoio em formulação que, na filosofia, fora prevista na *desconstrução* derridiana. Conforme observou Rafael Haddock Lobo, a *desconstrução* convida a filosofia a atuar como um pensamento assombrado/obsediado por “outros” que não mais estão presentes. Ou melhor, criando certa “política dos fantasmas”, a filosofia se veria, então, como uma forma de aprender a viver com esses fantasmas, antes de, inutilmente, tentar apagá-los, criando um tempo absolutamente “novo”. Nesse sentido, uma das contribuições mais decisivas da *desconstrução* para uma reflexão acerca do tempo se caracteriza pelo intento de romper com a presença plena no tempo e no espaço, sendo essa presença sempre composta de “outros”, e nunca de um “eu” claramente distinguível. Interessa, assim, notar, como o tempo aparece aqui como uma dimensão prenhe de camadas e não a partir do destacamento de suas dimensões fundamentais, a saber, passado, presente e futuro.

O convite da *desconstrução* derridiana oporia, de tal forma, um tempo particularmente caro à experiência moderna, aquele do encadeamento linear, e um tempo nomeado “justo”, isto é, capaz de reconhecer que a presença é composta de dimensões por vezes

⁵³⁰ DOMANSKA, Ewa. The material presence of the past. **History and Theory**, v. 45, n. 3, p.344-346, 2006.

irreconhecíveis e incontroláveis, como o acontecimento e a irrupção. Segundo Haddock Lobo, o “tempo justo” se define como o tempo

do espectro, em que passado e futuro estão de tal modo contaminados que não se pode determinar nenhuma espécie de a presença a si. O tempo do espectro é o tempo do “acontecimento”, do impossível, que não há como se determinar; que, como uma irrupção, disjunta o tempo e acontece e nem “dá tempo” de se prevenir, de fechar os olhos... É, segundo Derrida, furtivo e intempestivo, e certamente irrefutável⁵³¹.

Liberar os sentidos necessários, porém, para uma recriação do tempo esbarraria na sedimentação da compreensão do presente como entidade destacada no tempo e, de alguma maneira, autossuficiente. Na definição de Jerome Baschet, estaríamos diante, aqui, do “presente perpétuo”⁵³²: dimensão temporal que se caracterizaria pela tirania do instante e do esquecimento, forçando a imposição de uma ideologia do progresso que apagaria tudo o que oferecesse resistência. Serviria, de tal modo, para a criação da fenda de um “justo tempo”, capaz de minimamente dar conta da pluralidade e não da univocidade desse mesmo presente, a evidenciação permanente de um presente vivo, prenhe de fantasmas e de “outros” que insistem em se opor à colonização do tempo pela ideologia do progresso. Ao fim e ao cabo, com a recriação do tempo também emergiria uma das faculdades mais nobres da história, isto é, revelar a inatualidade do atual.

4.3 Diferença, temporalização da história e a possibilidade do reencontro

Hoy nos encontramos en la necesidad inversa: la de volver a aprender a sentir el tiempo para volver a tener conciencia de la historia. En un momento en el que todo conspira para hacernos creer que la historia ha terminado y que el mundo es un espectáculo en el que se escenifica dicho fin, debemos volver a disponer de tiempo para creer en la historia.
(Marc Augé)

⁵³¹ HADDOCK LOBO, Rafael. **Para um pensamento úmido**: a filosofia a partir de Jacques Derrida. 2007. 453f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007, p. 55.

⁵³² BASCHET, Jerome. La historia frente al presente perpetuo. Algunas observaciones sobre la relación pasado/futuro. **Red Relaciones**, 2006, p. 337.

Nomear o “outro” envolve um desafio que é aquele de não transformar a reflexão num manual de “como se lidar com a alteridade”, algo que, por excelência, resultaria numa infeliz tarefa de aprisionamento e neutralização do “outro”. O essencial aqui, nos parece, seria partir do pressuposto que a tematização do “outro” deve também abrir uma brecha a um (não) saber lidar com a “outridade” absoluta. Ou, mais que apenas compreendê-la, admitir que talvez não se possa saber lidar com ela, algo como uma dimensão irreduzível⁵³³.

Quando, portanto, nomeamos o “outro” e o identificamos no interior de uma dada conjuntura, como o negro, o indígena, o mestiço, a mulher etc., é preciso estar preparado também para não absolutizá-los e reduzi-los a entidades estáticas e plenamente preenchidas pela sua nomeação. Pensar problemas relacionados à identidade e à “outridade” pressupõe estar nesse limiar do indecível. Assim, ao mesmo tempo em que seria indispensável empregar termos que produzem algum tipo de identidade, é também indispensável submeter essas mesmas noções a uma crítica das operações excludentes por elas produzidas⁵³⁴.

O mecanismo da produção identitária necessita ser analisado em sua dinâmica dupla de fechamento e abertura, especialmente para grupos que enfrentaram operações de exclusão ou, como relatou Achille Mbembe, pela dominação colonial em um processo que deixou lesões e cicatrizes. Tal mecanismo prevê que a diferença “é resultado de um desejo e de um trabalho de abstração, de classificação, de divisão e de exclusão”, interiorizado e reproduzido pelos próprios excluídos, mas como uma “linguagem invertida do desejo de reconhecimento e de inclusão”⁵³⁵.

A proclamação da diferença se coloca, assim, como apenas um momento no interior do mecanismo de produção da identidade que, ao fim, também abre espaços para a criação de projetos *em comum* e que tenham no “outro” um agente decisivo. Não se trata necessariamente de desejo de poder. O mecanismo que envolve identidade e diferença, o “mesmo” e o “outro”, revela, para Mbembe, que “para aqueles que passaram pela dominação colonial ou a quem, num dado momento da história, a sua humanidade foi roubada, a recuperação desta parte da humanidade passa muitas vezes pela proclamação da diferença”⁵³⁶.

⁵³³ HADDOCK LOBO, Rafael. *Op. cit.*, p. 329.

⁵³⁴ BUTLER, Judith. **Cuerpos que importan**: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”. Buenos Aires: Paidós, 2002, p. 319.

⁵³⁵ MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014, p. 305.

⁵³⁶ *Ibidem*, p. 306.

Pensar fenômenos da ordem da identidade tendo como fundo a história, independentemente da escala que se fala, se de uma nação ou de um grupo em particular, traz o desafio de se pensar em uma via de mão dupla: se, por um lado, a identidade aparece como forma de requisitar um espaço/tempo delimitado (mesmo que minimamente) que tenha caráter de próprio e único, por outro, seus limites logo se colocam e a própria desestabilização dessa identidade aparece como forma crítica necessária de liberação de “outridades”, intensificando o próprio movimento pelo qual a história devém.

Compreendido esse mecanismo, convém assinalar que, já na primeira metade do século passado, a antropofagia oswaldiana reconhecia o papel central operado pela diferença na temporalização da história. Com a alegoria antropofágica, Oswald de Andrade se valia da experiência ameríndia para reconhecer no “outro” uma força histórica capaz de garantir a continuidade do cosmos. As figurações do “outro” no interior do gesto antropofágico se apresentam fundamentalmente no reconhecimento de sua grandeza. O ato de devoração do inimigo, de tal forma, era sinal de que ele teve uma vida de valor e meritória de ser devorado já que, como exemplo, “os Tupinambá queriam estar certos de que aquele outro que iriam matar e comer fosse integralmente determinado como um homem, que entendesse e desejasse o que estava acontecendo consigo”⁵³⁷.

Numa perspectiva temporal, “tratava-se de morrer (em mãos inimigas de preferência) para haver vingança, e assim haver futuro. [...] a memória das mortes passadas, próprias e alheias, servia à produção do devir”⁵³⁸. Menos que aplacar a memória e estabilizar o passado com uma vingança definitiva, a devoração antropofágica tupinambá “visava instituir a sua continuidade (da memória e da vingança, irmanadas), para que não houvesse termo (no duplo sentido)”⁵³⁹.

Anos após as mastigações antropofágicas de Oswald de Andrade, a filosofia ocidental se punha de frente a uma formulação, se menos belicosa, não menos potente acerca da necessidade de se conceber o “outro” de algum modo que não seja pela sua dominação ou o seu controle, mas pela sua virtude. A hospitalidade derrideana partia de um pressuposto elementar: que esta [a hospitalidade] seja absoluta, gratuita e sem nenhuma condição com o

⁵³⁷ CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, p. 232.

⁵³⁸ *Ibidem*, p. 240.

⁵³⁹ NODARI, Alexandre. A questão indígena no *Manifesto Antropófago*. **Rev. Direito e Práx.**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 4, p. 2.461-2.502, 2018, p. 2.470.

“outro”. Ao contrário da hospitalidade do direito, que insere um conjunto de condicionantes e reciprocidades, a hospitalidade “justa” ou “absoluta”

exige que yo abra mi casa y que dé no sólo al extranjero (provisto de un apellido, de un estatuto social de extranjero etc.) sino al otro absoluto, desconocido anónimo, y que dé lugar, lo deje venir, lo deje llegar, y tener lugar en el lugar que le ofrezco, sin pedirle ni reciprocidad (la entrada en un pacto) ni siquiera su nombre⁵⁴⁰.

A hospitalidade justa passaria por despir-se de toda pulsão de propriedade ou dominação do “outro” que predomina no aparelho psíquico, assumindo que a “hospitalidade precede a propriedade”⁵⁴¹. Um pensamento *como* hospitalidade não se interessaria pelo “outro” como uma finalidade, como se esse interesse fosse condicionado pragmaticamente com fins específicos a uma justiça que nos liberaria das demais tarefas éticas. O pensamento como hospitalidade quer o apelo ou a injunção incondicional, como hospitalidade “infinita” e “pura”: aquela que “diz imediata e incondicionalmente ‘sim’, ‘sim, bem-vindo’, ‘sim, vem’, ‘sim, entra’, ‘sim, estás em tua casa’, ‘sim, eis-me aqui’”⁵⁴².

O desafio que o pensamento como hospitalidade – o pensamento de uma justiça infinita, infinita porque devida ao outro antes de qualquer contrato – coloca à historiografia parece ainda mais decisivo. Como então a “outridade”, ou “ser outro”, interpela a história de modo a ganhar um papel central na sua temporalização? Como o “outro” aparece como fator decisivo em certa configuração que impede a história de continuar tal como ela é? Em última instância, estaríamos então nos perguntando sobre o que garante a mudança, a transformação, na história. Assim, a princípio, poderíamos chegar a dois apontamentos: o de um desejo antropológico de responsabilização em relação a outridades e de um movimento no qual essa diferenciação da história vem ao encontro de tal conjuntura e nos convoca a retematizá-las⁵⁴³.

O que parece haver, então, é uma relação de intimidade entre a história e a outridade, de modo que a própria condição de temporalização e diferenciação da história seria

⁵⁴⁰ DERRIDA, Jacques; DUFOURMANTELLE, Anne (Eds.). **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade**. São Paulo: Escuta, 2003, p. 31.

⁵⁴¹ CARVALHO, Luiz Fernando Medeiros de. Sobre a hospitalidade. In: NASCIMENTO, Evando (Org.). **Jacques Derrida: pensar a desconstrução**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 207.

⁵⁴² BERNARDO, Fernanda. *Mal de hospitalidade*. In: NASCIMENTO, Evando (Org.). **Jacques Derrida: pensar a desconstrução**. São Paulo: Estação Liberdade, 2005, p. 194.

⁵⁴³ Cf. RANGEL, Marcelo de Mello. **Modernidade e história a partir de Walter Benjamin e Jacques Derrida**. 2015. 194f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

garantida pela copertinência entre sua determinação (quase) transcendental e a possibilidade/necessidade de transcendência⁵⁴⁴. O devir da história restava assim intimamente ligado a uma ambivalência a partir de entes que agem orientados por determinações do seu presente e também pela diferenciação, dado que guardam algum tipo de insatisfação e intensificam a liberação de outridades obscurecidas.

Trata-se, portanto, de conceber o “outro” como condição de temporalização e diferenciação da história e isto por duas razões complementares. Primeiro, na linha de Emmanuel Lévinas, quando reconhecia que “el para si de la identidad ya no es para si. La identidad de lo mismo en el ‘yo’ le viene de afuera, a su pesar”⁵⁴⁵, apostando na definição radical do “outro” em relação ao “mesmo”. A relação se estabeleceria, dessa forma, não na base de uma escolha ou projeto, mas como uma condição mesma. Disse Lévinas: “el ser es exterioridad”⁵⁴⁶, fórmula com a qual reconhecia que a experiência do outro “se me impone pasivamente como algo único no deducible de ninguna categoría, que me hace responder de él sin permitirme que mi arbitrio decida aceptarlo o rechazarlo”⁵⁴⁷. Com essas palavras, Lévinas apontava para uma subjetividade que deixava de ser “anterioridade” a qualquer processo de relação com o mundo, mas que, como subjetividade formada, já seria uma resposta à outridade, já estaria condicionada por ela. Assim, “la presencia real de este *Otro* es previa a cualquier concreción que el *Yo* haga de él”⁵⁴⁸.

Deve estar claro aqui, porém, que não se trata de deixar um essencialismo da subjetividade para cair num simplório pluralismo, mas sim reconhecer ontologicamente a outridade que compõe o “eu”, especialmente por ser este “outro” que garante a possibilidade da transformação e temporalização da história. E, com isso, chegamos à outra razão anunciada no parágrafo anterior: toda experiência só é possível com o outro, o que significa dizer que, se tudo fosse “mismidad” – a experiência do mesmo –, não haveria experiência possível e cairíamos num solipsismo. É nesse encontro, na produção de uma subjetividade banhada e radicalmente composta pelo outro, que a experiência do mundo e da história é possível. Chegaríamos, assim, à compreensão de que a “outridade” que aqui falamos não é um simples

⁵⁴⁴ *Ibidem*, p. 137.

⁵⁴⁵ LEVINAS, Emmanuel *apud* LEÓN VEGA, Emma. **Sentido ajeno**: competencias ontológicas y otredad. México: UNAM, 2005, p. 39.

⁵⁴⁶ LEVINAS, Emmanuel. **Totalidad e infinito**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012, p. 326.

⁵⁴⁷ LEVINAS, Emmanuel. **De otro modo que ser o más allá de la esencia**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003, p. 27.

⁵⁴⁸ LEÓN VEGA, Emma. *Op. cit.*, p. 39.

adorno, ou algo que podemos dispensar, mas a própria força vital de transformação que garante a temporalização e a diferenciação da história.

Não se trata aqui, no entanto, de um justicamento histórico como uma finalidade em si ou que colocaria fim aos problemas de sub-representação histórica e de espaço narrativo de tais “outros” à margem de um dado processo histórico relativamente homogêneo. Ou, se se trata de justiça, talvez ela deva assumir uma conotação distinta. Estaríamos mais próximos aqui de uma justiça como retomatização incessante do “outro” e da “outridade”. Incessante, pois a crítica nunca será efetiva de maneira que esgote as possibilidades de liberação de novos arranjos das determinações do mundo. Uma vez que o “outro” reverta a inicial situação marginal, a tarefa da crítica persiste como tentativa incessante de alargar uma conjuntura – “ou ainda, que ela seja capaz de acolher o maior número possível de perspectivas capazes de tensionar a própria relação entre as partes”⁵⁴⁹.

O desafio que nos moveu, neste capítulo, foi a tentativa de evidenciar o vínculo entre ontologia⁵⁵⁰ e os diversos mecanismos sociais e culturais de vinculação com o mundo, em particular, o tempo. Admitimos que o ser e suas projeções em torno do mesmo e do “outro” possuem ressonâncias diretas sobre processos sociais e culturais, em especial, em contextos que se construíram sobre reações, como a negação e o apagamento da diferença. Para tanto, a tarefa se faz dupla: observar a tensão entre identidade e diferença que conforma o ser, e atuar na liberação de sentidos que favoreçam ou impulsionem a passados obscurecidos/não tematizados e que garantam a devenida da história.

O tempo, como se pôde notar, constituiu-se como uma condição decisiva para sociedades e grupos projetarem suas identidades e seus “outros”, recebendo um papel central em sociedades que se nasceram da violência colonial e se depararam com a “necessidade” de alcançar o progresso ou a civilização. Recolocar as bases e embaralhar as cartas com as quais, usualmente, nos referimos ou imaginamos o tempo poderia contribuir na recomposição de uma filosofia/pensamento atenta às dinâmicas de negação e apagamento.

A gestação, portanto, de um tempo poroso ao “outro” – um tempo capaz de dar vazão à diferença e conceber que as próprias formas de imaginar e experimentar o tempo são

⁵⁴⁹ RANGEL, Marcelo de Mello. *Op. cit.*, p. 124.

⁵⁵⁰ Embora ontologia possa parecer fazer referência a convicções metafísicas, lanço mão aqui do sentido mais elementar de ontologia, isto é, “no sentido de compromisso em usar o verbo ser e seus sinônimos em determinado sentido”. ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 666.

diversas – atuaria como resposta ao tempo classificador que, particularmente na modernidade, operou por meio da produção de distância entre o passado (o “outro”) e o presente (o mesmo) e de uma impermeabilidade tão nociva que sociedades conheceram a partir das dinâmicas de ocultamento e invisibilização dos seus “outros”. Desativar as políticas temporais modernas se coloca, assim, como o desafio primário para uma historiografia que busque encontrar formas de operar com o “tempo justo” que, entre outras compreensões, expressa o reconhecimento por uma experiência temporal é heterogênea.

Ao desativá-las, estaremos na contramão da vivência do choque que o contato entre a civilização moderna e as experiências que lhe eram “outras” se caracterizou durante bastante tempo. Trataria-se de refazer um encontro que, por muitas vezes, se deu sob o signo da hierarquização, exibindo, agora, a possibilidade de se refazer o encontro sob novas balizas temporais críticas a uma história única e temporalmente colonizada. Refazer o encontro por intermédio de uma história na qual as políticas temporais não estejam tão sedimentadas e míopes, possibilitando certa permeabilidade, afinal, a história não está caminhando linearmente para um fim preciso, mas é também preche de contradições, vida e potência ou, como afirmou uma importante voz contemporânea, “nós sabemos que toda catástrofe era o prenúncio de um novo tempo”⁵⁵¹.

⁵⁵¹ KRENAK, Ailton. Genocídio e resgate dos “botocudos”. In: COHN, Sergio (Org.). **Encontros / Ailton Krenak**. Rio de Janeiro: Azougue, 2015, p. 91.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Minha principal preocupação, nesta tese, foi demonstrar que a relação umbilical entre tempo, história e identidade também pode ser avistada a partir de uma relação de outro tipo que não apenas aquela da justificação, do essencialismo e da causalidade linear, isto é, a partir do modelo segundo o qual a continuidade de uma substância histórica perene seria, por exemplo, o esteio de uma nação. Procurei argumentar, por meio da análise de uma tradição de pensamento, não raramente interpretada como uma tradição identitária e essencialista, que a relação entre história e nação também pode ser lida pela chave da abertura e da liberação do tempo, isto é, da liberação de passados que tensionem o presente e tornem possível outro futuro. Para isso, nada mais fiz que me ater aos textos e seus significados latentes que previam a história ou como condição existencial, como no caso mexicano, ou como recurso crítico e terapêutico de reinvenção do presente, como no caso antropofágico.

Se a construção dos Estados nacionais raramente se furtou de mobilizar a história para justificar seus projetos de conferir legitimidade e perenidade a uma tradição, isso não significa que essa seja a única forma de valer-se da história. E não apenas porque ela pode ser mobilizada para outros fins, mas fundamentalmente porque é a história mesma, entendida também como devir e não apenas como “passado”, a garantia de que o tempo não se fecha. Nesse sentido, a situação latino-americana sempre me chamou muito a atenção, especialmente porque, sob tal situação, se deve operar sob um signo: aquele da *diferença*. Como seria possível que determinados projetos nacionais arrogassem para si o direito à representação daquela profusão de tempos, camadas, grupos, distâncias e assimetrias?

Desde as primeiras leituras dessa tradição de pensamento, notei que havia algo mais naqueles textos – *grosso modo*, do segundo quarto do século XX – do que simples lugares comuns acerca da nação e da nacionalidade ou um conjunto de fórmulas pré-estabelecidas que mais serviam à criação de lugares comuns e estereótipos. Sobretudo porque os nacionalismos daquele momento, tanto na concretude política do que produziram quanto nos seus horizontes teóricos, se valiam da história de um modo bastante particular: imobilizando-a, afirmando uma perenidade de certos valores que arrogavam para si, mas que, se analisados a fundo, eram, na verdade, bastante provisórios.

Como pensadores atentos às assimetrias da colonialidade e ao signo da *diferença* colonial que a situação latino-americana aportava consigo, suas formas de mobilizar identidade

e história nada tinham de apaziguadoras. Pelo contrário, por diferentes vias e matizes, preferências teóricas, leituras históricas ou recursos de escrita, persiste, nos textos, a ideia de que, abordar conjuntamente imagens sobre a nação a nacionalidade e a história, envolveria não um fechamento em identidades cristalizadas, mas propriamente o inverso. Ou seja, valer-se da história para afirmar sua abertura permanente, sua capacidade de reinvenção e seu recurso ético em apresentar sempre o outro quando se procura o mesmo.

Na segunda parte da tese, porém, procurei demonstrar que esse esforço seria em vão se tudo que estivesse sendo dito a respeito da nação e seus impasses permanecesse circunscrito a um grupo de letrados que, se bem se preocuparam com assimetrias e a *diferença*, permaneciam parte de um estrato social bastante privilegiado e que não podemos dizer ter recebido pouca atenção da fortuna crítica. Era preciso estabelecer um diálogo e deixar o “falar sobre” para passar ao “falar com”. Nesse sentido, em países como México e Brasil, a questão da identidade, isto é, a questão do “outro” e do “mesmo”, permanece intrigante. Isso porque, nas principais formulações e narrativas que fundaram a autoimagem nacional nesses países, houve o “outro” elegido e o “outro” preterido, conformando essa identidade. Quando muito, ofereciam ao último uma posição como parte de um grande mosaico, desde que, claro, suas particularidades não se sobrepusessem a uma imagem maior da grande concertação nacional. Uma longa tradição, como pretendi expor em parte do terceiro capítulo, já discutiu o olhar privilegiado lançado ao espelho europeu ou norte-americano em países como México e Brasil. Talvez tenha chegado, ou passado, o momento de tematizar extensivamente as negações e os silenciamentos desse processo, como tentei fazer na outra parte do terceiro capítulo.

O que tentei argumentar é que, em países como México e Brasil, a dupla consciência própria de certa elite funcionária da cultura metropolitana, mas parte da cultura subalterna, se via agravada pelo modo como o discurso histórico e temporal justificava o lugar das populações originárias e/ou do “outro interno”. Com projetos nacionais fortemente ancorados na ideologia do progresso, intensificando uma compreensão evolutiva e hierarquizada do tempo, essas nações se mostram incapazes, até aqui, de lidarem efetivamente com sua história e com seus “outros”. Talvez seja porque, como ressaltado por Ailton Krenak, a própria ideia de tempo e história dos “outros” dessas nações, seja outra, isto é, criada não sob a lógica do controle e do domínio, mas do encontro.

Como tudo isso, e creio que mais um pouco, já está fartamente afirmado no interior da tese, gostaria de aproveitar as considerações finais para apontar para um curioso desdobramento contemporâneo do que aqui foi discutido. Não para uma estéril tentativa de

“provar” uma ilusória aplicabilidade do que aparece nesta tese. Muito mais, sim, porque a curiosa abertura da história ao imprevisível, de que tanto falamos aqui, nos colocou intempestivamente frente a frente com o retorno de uma problemática relação entre nação e história justamente nos dois países que discuto e nos quais vivi durante os quatro anos em que escrevi esta tese.

No Brasil, a urgência do tempo que nos assalta nos coloca frente a frente a apelos escatológicos e a conceitos tão vagos quanto excludentes que, ao que parece, deveriam promover a grande integração nacional: Deus, pátria e família⁵⁵². Se, por algum tempo, tudo isso pareceu *caricatural*, urge passarmos ao momento da *caracterização* desse fenômeno. Uma de suas condensações teóricas, na qual se tenta dar uma dimensão “filosófica” ao projeto de Brasil que hoje ocupa o poder, foi dada pelo ministro das relações exteriores, Ernesto Araújo, em seu blog. Segundo Araújo, “o Brasil e as Américas em geral representam, talvez, não um mero acidente, mas o fulcro essencial dessa aventura”⁵⁵³. A aventura a qual se refere Araújo é uma que uniria desde Homero até o presente, passando pela aventura das “grandes navegações” que colocaram o Brasil na rota de um destino chamado ocidente. Pertencer ao ocidente, no caso do Brasil, seria agradecer aos “heróis lusitanos” que libertaram esta terra de gente bravia, ainda que, para isso, tenham lançado mão do uso extensivo de corpos vindos de região não tão ocidental e que, para o ministro, não importariam tanto para a conformação do Brasil quanto seus ascendentes portugueses.

Para Ernesto Araújo, desde a proclamação da República, portanto, o Brasil cortou uma “linha de identidade autêntica e a substituiu à força por uma fraternidade americanista um pouco artificial. Por exemplo, ao trocar a cruz da Ordem de Cristo no centro da bandeira pelo lema que consagra uma outra ‘ordem’, neste caso positivista”. Foi desse modo que “a proclamação da República foi um duro golpe simbólico sobre o Brasil profundo”⁵⁵⁴. Entre outras coisas, o “duro golpe” apontado pelo ministro reflete como o desafio de manter a “história aberta” e distante de “imobilismos”, que tanto agradam àqueles que desejam a permanência de atávicas estruturas, não parece ser uma atividade meramente retórica, mas um dever ético nesse momento. Talvez ainda seja tempo, portanto, de lembrar quando Oswald de Andrade afirmou: “antes dos portugueses descobrirem o Brasil, o Brasil tinha descoberto a

⁵⁵² Que não ocasionalmente representa a mesma tríade do “integralismo”, uma das crias do modernismo brasileiro a quem a antropofagia tanto se opôs.

⁵⁵³ ARAÚJO, Ernesto. O Brasil no barco de Ulisses. **Metapolítica 17 – contra o globalismo**. 2 de dezembro de 2018. Disponível em: <<https://www.metapoliticabrasil.com/post/o-brasil-no-barco-de-ulisses>>. (Acesso em 1 jun. 2020.)

⁵⁵⁴ *Idem*.

felicidade”. A história do Brasil (ocidental!) desejada por Ernesto Araújo parece, antes de mais nada, nos lembrar que, se “expulsamos a dinastia. É preciso expulsar o espírito bragantino, as ordenações e o rapé de Maria da Fonte”⁵⁵⁵.

Conhecendo os limites do comparativismo, e reconhecendo o que distancia um caso de outro, me arrisco a aludir a um fato recente envolvendo nação, identidade e história no México. Em caso já melhor apresentado ao público brasileiro e discutido por Caio Silva e Luís Kalil⁵⁵⁶, o presidente do México, Andrés Manuel López Obrador (AMLO), gravou um vídeo diante do sítio arqueológico maia de Comalcalco afirmando ter enviado cartas ao rei da Espanha e ao Papa Francisco instando-os a reconhecer e pedir perdão aos povos originários “pelas violações ao que hoje conhecemos como Direitos Humanos”. Como comentando pelos autores, naquela região, 500 anos antes, Hernán Cortés e suas tropas entraram em conflito com os índios chontales, marcando o início do processo que, em 1521, resultaria na tomada da cidade de México-Tenochtitlán. Interessa aqui notar como a mobilização da história operada por AMLO remete a uma formulação bastante difusa na sociedade mexicana acerca do longo processo histórico que conformaria a nação, promovendo uma problemática junção entre povos antigos da mesoamérica com o México moderno. Nesse meio tempo, Conquista, Independência, Revolução e a “cuarta transformación”, isto é, aquela trazida pela eleição de AMLO, marcariam a continuidade de um só povo. Como no caso brasileiro, a essencialização da história operada pelo governo mexicano parece interessar só a seus próprios projetos. Como destacou o historiador Federico Navarrete, é bastante problemático, e também sintomático, que o pedido de perdão parta do governo. Em último caso, o governo dos Estados Unidos Mexicanos nada mais é que o “heredero de la Conquista y por otro lado ha continuado agrediendo y despojando a los pueblos indígenas”⁵⁵⁷.

O apaziguamento da consciência histórica e identitária mexicana foi prontamente, porém, questionado por lideranças de povos originários, como Marichuy, que milita no Congresso Nacional Indígena, braço político do Exército Zapatista de Libertação Nacional, que afirmou que “lo que debe hacer es dejar de despojar la tierra de las comunidades”, numa direta

⁵⁵⁵ ANDRADE, Oswald de. Manifesto Antropófago. **Do Pau-Brasil à Antropofagia e as outras utopias**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978, p. 18.

⁵⁵⁶ SILVA, Caio; KALIL, Luiz. A conquista do México entre o passado e o presente: as repercussões em torno do pedido de perdão pelos conflitos 500 anos atrás. **HH Magazine**, Mariana, n.p., 19 de junho de 2019. Disponível em: <<https://hhmagazine.com.br/a-conquista-do-mexico-entre-o-passado-e-o-presente-as-repercussoes-em-torno-do-pedido-de-perdao-pelos-conflitos-de-500-anos-atras>>. (Acesso em 1 jun. 2020.)

⁵⁵⁷ DÍAZ, Antonio. Más que perdón, necesitamos justicia y reparación. **El Universal**, México, n.p., 13 de abril de 2020. Disponível em: <https://www.iis.unam.mx/blog/wp-content/uploads/2019/04/91_91_allier_.pdf>. (Acesso em: 1 jun. 2020.)

remissão ao chauvinismo de AMLO. Na mesma linha foi a resposta de Mario Luna, liderança do povo *Yaqui*, habitante de Vítam, no Estado de Sonora: “para los pueblos originarios no importa quién sea el opresor, sea España o el gobierno de México, la usurpación a nuestros recursos es un hecho y sigue hoy en día”⁵⁵⁸. Seja como for, os casos mais recentes de aproximação entre consciência histórica e identidade nacional, no México de AMLO e no Brasil de Araújo, parecem guardar uma chave de acesso a que os historiadores já deveriam estar acostumados: o fundamental que nos serve destacar ali está propriamente no que não é dito, no que se pretende ocultar.

⁵⁵⁸ ROJAS, Ana Gabriela. AMLO pide que España se disculpe y la líder indígena Mariuchy responde: el Estado mexicano debe “dejar de despojar” a los pueblos originarios. **BBC News**, México, 29 de março de 2019. Disponível em: <<https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-47742503>>. (Acesso em 1 jun. 2020.)

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. 1.026p.
- ABENSOUR, Miguel. **O novo espírito utópico**. Campinas: Ed. Unicamp, 1990. 289p.
- AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história**: destruição da experiência e origem da história. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2005. 186p.
- AGUILAR, Gonzalo. **Por uma ciencia del vestígio errático**: ensayos sobre la antropofagia de Oswald de Andrade. Buenos Aires: Grumo, 2010. 166p.
- AGUILAR MORA, Jorge. **La divina pareja**. Historia y mito. Valoración e interpretación de la obra ensayística de Octavio Paz. México: Era, 1978.
- ANDRADE, Mário de. **Macunaíma, o herói sem nenhum caráter**. Estabelecimento do texto Telê Ancona Lopez. 1. ed. São Paulo: Ubu Editora, 2017. 269p.
- ANDRADE, Oswald de. Schema ao Tristão de Athayde. **Revista de antropofagia**, n. 5, 1928.
- ANDRADE, Oswald de. Uma adesão que não nos interessa. **Revista de antropofagia**, 12 de junho, 1929.
- ANDRADE, Oswald de. **Ponta de lança**: polêmica. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.
- ANDRADE, Oswald de. **Do Pau-Brasil à antropofagia e às utopias**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1978. 290p.
- ANDRADE, Oswald de. **Estética e política**. São Paulo: Editora Globo, 1991.
- ANDRADE, Oswald de. **Os dentes do dragão (entrevistas)**. São Paulo: Secretaria Estadual de Cultura, 1990. 438p.
- ANDRADE, Pedro Duarte de. (Des)Identidade brasileira: o caso do Modernismo e os casos de Macunaíma. **Revista Latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía**, n. 2, p. 43-58, 2017.
- ANTELO, Raúl. **Na ilha de Marapatá**. Mario de Andrade lê os hispano-americanos. São Paulo: Hucitec, 1986. 345p.
- ANTELO, Raul. Histórias do Brasil. **Revista Brasileira de Literatura Comparada**, São Paulo, n. I, p. 76-86, mar. 1991.
- ARAÚJO, Valdei Lopes de. História da historiografia como analítica da historicidade. **História da historiografia**, Ouro Preto, n. 12, p. 34-44, ago. 2013.
- AUGÉ, Marc. **El tiempo em ruínas**. México: Gedisa, 2003. 158p.

ÁVILA, Arthur de Lima. (Re)Politizando a teoria da história em tempos de exceção: Hayden White e a crítica do presente. **ArtCultura**, Uberlândia, v. 20, n. 37, p. 21-35, jul./dez. 2018.

AZEVEDO, Beatriz. **Antropofagia: palimpsesto selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2015. 238p.

BARRIOS, José Luis. **Memoria instituida, memoria instuyente**. México: Universidad Iberoamericana, 2008. 76p.

BARTRA, Roger. **La jaula de la melancolía**. México: Grijaldo, 1987. 271p.

BARTRA, Roger. **Anatomía del mexicano**. Barcelona: Plaza & Janés, 2002.

BASCHE, Jerome. La historia frente al presente perpetuo. Algunas observaciones sobre la relación pasado/futuro. **Red Relaciones**, p. p. 213-239, 2006.

BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

BEORLEGUI, Carlos. **Historia del pensamiento filosófico latinoamericano**. Una búsqueda incesante de la identidad. 3. ed. Bilbao: Deusto, 2010. 894p.

BETHELL, Leslie (Ed.). **Historia de America Latina**. America Latina Independiente, 1820-1870. Tomo VI. Barcelona: Editorial Crítica, 1985. 480p.

BEVERNAGE, Berber. **História, memória e violência de Estado: tempo e justiça**. Serra: Milfontes/SBTHH, 2018. 364p.

BIANCHI, Guilherme. Arquivo histórico e diferença indígena: repensando os outros da imaginação histórica ocidental. **Revista de Teoria da História**, v. 22, n. 2, p. 264-296, dez. 2019.

BOPP, Raul. **Vida e morte da antropofagia**. São Paulo: Ed. José Olympio, 2009. 151p.

BOTELHO, Andre. **De olho em Mário de Andrade: uma descoberta intelectual e sentimental do Brasil**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

BUTLER, Judith. **Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"**. Buenos Aires: Paidós, 2002.

CARVALHO, Augusto de; MENDES, Breno; RAMALHO, Walderez (Orgs.). **Sete ensaios sobre história e existência**. Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2018. 210p.

CERTEAU, Michel de. **Heterologies: discourse on the other**. Minnesota: The University Minnesota Press, 1986. 276p.

CAMPOS, Haroldo de. Uma poética da radicalidade. *In*: ANDRADE, Oswald de. **Obras completas**. Vol. VII: Poesias reunidas. 4. ed. São Paulo: Civilização Brasileira, 1974, p. 9-64.

CAMPOS, Haroldo de. Da razão antropofágica: diálogo e diferença na cultura brasileira. **Metalinguagem & outras metas**: ensaios de teoria e crítica literária. São Paulo: Perspectiva, 2010b[1980].

CAMPOS, Youssef. O patrimônio cultural e o protagonismo indígena na Constituinte de 1987/88. Entrevista com Ailton Krenak. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, ano 24, n. 51, p. 371-389, maio/ago. 2018.

CANTINHO, Maria João. **O conceito de messianismo na obra de Walter Benjamin**: da linguagem pura à história universal. Repositório da Universidade de Lisboa, 2011.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002. 552p.

CASTRO ROCHA, João Cezar de. **Nenhum Brasil existe**: pequena enciclopédia. Rio de Janeiro: Topbooks, 2003.

CASTRO ROCHA, João Cezar de; RUFFINELLI, Jorge (Orgs.). **Antropofagia hoje?** Oswald de Andrade em cena. São Paulo: E-realizações, 2011. 688p.

CASTRO ROCHA, João Cezar de. **Culturas shakespearianas**: teoria mimética e os desafios da mimesis em circunstâncias não hegemônicas. São Paulo: É Realizações, 2017.422p.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Al margen de Europa**: pensamiento pós-colonial y diferencia histórica. Barcelona: Tusquets Editores, 2008. 385p.

CHATTERJEE, Partha. **La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos**. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2008.

COHN, Sergio (Org.). **Encontros / Ailton Krenak**. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

DANTAS, Vinicius. O canibal e o capital: a arte do “Telefone” de Oswald de Andrade. *In*: ABDALA Jr. & CARA, Salete de Almeida (Org.). **Moderno de nascença**: figurações críticas do Brasil. São Paulo: Boitempo, 2008.

DELEUZE, Giles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DERRIDA, Jacques; DUFOURMANTELLE, Anne (Eds.). **Anne Dufourmantelle convida Jacques Derrida a falar da hospitalidade**. São Paulo: Escuta, 2003.

DE CARLI, Felipe Augusto Vicari. **O matriarcado no programa antropofágico**: Oswald de Andrade, leitor de Bachofen. 2016. 551f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

DOMANSKA, Ewa. The material presence of the past. **History and Theory**, v. 45, n. 3, p. 337-348, 2006.

DU BOIS, W.E.B. **Las almas del pueblo negro**. La Habana: Fundación Fernando Ortiz, 2001.

EL-DINE, Lorena Ribeiro Zem. Ensaio e interpretação do Brasil no modernismo verde-amarelo (1926-1929). **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 32, n. 67, p. 450-468, maio/ago. 2019.

FABIAN, Johannes. **O tempo e o Outro**: como a antropologia estabelece seu objeto. Petrópolis: Vozes, 2013.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008. 194p.

FERNANDES, Luiz Estevam de Oliveira. **Patria mestiza**: memória e história na invenção da nação mexicana entre os séculos XVIII e XIX. 2009. 246f. Tese (Doutorado em História) – Unicamp, Campinas, 2009.

FLORES, Guillermo Hernández. **Del circunstancialismo filosófico de Ortega y Gasset a la filosofía mexicana de Leopoldo Zea**. México: UNAM, 2004. 334p.

FONSECA, Maria Augusta. **Oswald de Andrade**: biografia. São Paulo: Art Editora, 1990. 341p.

FOOT HARDMAN, Francisco. Antigos modernistas. *In*: NOVAES, Adauto (Org.). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 289-308.

FROST, Elsa. **Categorías de la cultura mexicana**. 4. ed. México: FCE, 2009.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

GAIO, Henrique Pinheiro Costa. Macunaíma entrincheirado: a crítica entre a forma e a identidade nacional. **Revista Ágora**, Vitória, n. 24, p. 18-30, 2016.

GAOS, José. **Filosofía Mexicana de Nuestros Días**. México: Imprenta Universitaria, 1954.

GAOS, José. Historia y ontología. *In*: ORTEGA Y MEDINA, Juan (Org.). **Conciencia y autenticidad históricas**: escritos en homenaje a Edmundo O’Gorman. México: UNAM, 1968.

GIL, Antonio Carlos Amador. As culturas indígenas e a nação: negação ou valorização? A imagem do indígena construída pelo indigenismo mexicano pós-revolucionário na primeira metade do século XX. **Anos 90**, Porto Alegre, v. 18, n. 34, p. 339-359, dez. 2011.

GILARDI, Pilar. **Huellas heideggerianas en la obra de Edmundo O’Gorman**. México: UNAM/ IIH, 2015. 124p.

GILROY, Paul. **Atlántico negro**. Modernidad y doble conciencia. Madri: Ediciones Akal, 2014. 284p.

GLISSANT, Édouard. **Poética de la relación**. Bernal: Univ. Nacional de Quilmes, 2017.

GUIMARÃES GAIO, Gessica G.; SOUSA, Francisco G. Desmonte ou reconstrução da universidade? Entre o capital e a democratização. **Revista Hydra**, v. 4, n. 7, p. 103-131, dez. 2019.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Modernização dos sentidos**. São Paulo: Editora 34, 1998.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. Uma rápida emergência do “clima de latência”. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 21, p. 303-317, jul./dez. 2010.

HADDOCK LOBO, Rafael. **Para um pensamento úmido**: a filosofia a partir de Jacques Derrida. 2007. 453f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. Parte II. Tradução: Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1989. 264p.

HELENA, Lucia. **Totens e tabus da modernidade brasileira**: símbolo e alegoria na obra de Oswald de Andrade. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileira/UFF, 1985.

HURTADO, Guillermo. **El búho y la serpiente**. Ensayos sobre la filosofía en México en el siglo XX. México: UNAM, 2007. 276p.

JAIMES, Hector. Octavio Paz: el mito y la historia en El Laberinto de la soledad. **Revista Iberoamericana**, v. LXVII, n. 194-195, p. 267-268, ene./jun. 2001.

KANGUSSU, Imaculada. Antropofagia: a constância da alma selvagem. **ArteFilosofia**, Ouro Preto, n. 20, 2016.

KEHL, Maria Rita. **O bovarismo brasileiro**: ensaios. São Paulo: Boitempo, 2018. 190p.

KODAMA, Kaori. Os estudos etnográficos no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1840-1860): história, viagens e questão indígena. **Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi**, Ciênc. hum., Belém, v. 5, n. 2, p. 253-272, mai./ago. 2010.

KOSELLECK, Reinhart. Historia Magistra Vitae – Sobre a dissolução do topos na história moderna em movimento. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed. PUC-Rio, 2006, p. 41-61.

KOSELLECK, Reinhart. Alemanha, uma nação atrasada? **Estratos do tempo**: estudos sobre história. Rio de Janeiro: Contraponto / PUC-Rio, 2014, p. 333-351.

KRENAK, Ailton. Antes, o mundo não existia. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 201-204.

KRENAK, Ailton. **Coleção Tembetá**. Rio de Janeiro: Azougue, 2017. 155p.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. 88p.

LACAPRA, Dominick. História e o romance. Tradução: Nelson Schapochnik. **Revista de História**, IFCH-Unicamp, n. 2-3, p. 107-124, 1991.

LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas. Colección Sur Sur, CLACSO, Buenos Aires, 2005.

La obra de Edmundo O’Gorman: discursos y conferencias de homenaje en su 70 Aniversario, 1976.

LEÓN VEGA, Emma. **Sentido ajeno**: competencias ontológicas y otredad. México: UNAM, 2005. 143p.

LEVINAS, Emmanuel. **De otro modo que ser o más allá de la esencia**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

LEVINAS, Emmanuel. **Totalidad e infinito**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012.

LIAKOS, Antonis. Utopian and historical thinking: interplays and transferences. **Historein**, v. 7, p. 20-57, 2007.

LIMA, Luiz Costa. Antropofagia e controle do imaginário. **Revista Brasileira de Literatura Comparada**, São Paulo, n. I, p. 62-75, mar. 1990.

LIMA, Luiz Costa. **História. Ficção. Literatura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 434p.

LOMNITZ, Claudio. **Las salidas del laberinto**. México: Editorial Joaquín Mortiz, 1995.

LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco. **El fuego y las cenizas**: los pueblos mixtecos en la guerra de independencia. México: Inali, 2011. 382p.

LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco. ¿Qué hacemos con los indios? Pueblos indígenas y desarrollo: entre las políticas gubernamentales y el “buen vivir”. **Papeles de Población**, n. 77, p. 177-192, jul./sep. 2013.

LÓPEZ BÁRCENAS, Francisco. El pensamiento indígena contemporáneo. **Tema y variaciones de literatura**, n. 47, p. 13-19, semestre II de 2016.

LORENZ, Chris; BEVERNAGE, Berber. **Breaking up time**: negotiating the Borders between past and future. Gottingen: Vandehoeck & Ruprecht, 2013. 274p.

MATUTE, Álvaro (Comp.). **La teoría de la historia en México (1940-1968)**. México: FCE, 2015. 358p.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

MICHAEL, Christopher Domínguez. **Octavio Paz en su siglo**. México: Aguilar, 2014. 653p.

MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina**: la herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Gedisa, 2007.

MISKULIN, Silvia Cezar. As repercussões do movimento estudantil de 1968 no México. *In: ENCONTRO INTERNACIONAL DA ANPHLAC. 8.*, Vitória, 2008. **Anais eletrônicos [...]**. Vitória: UFES, 2008.

MONTEIRO, Pedro Meira. Das ideias fora do lugar ao lugar fora das ideias: periferia e centro revisitados. **Letterature D'America**, rivista trimestrale, 2014.

MONTEIRO, Pedro Meira. A transparência do canto e o obstáculo do mundo. **Luso-Brazilian Review**, v. 55, n. 2, p. 103-104, 2018.

MORAES, Eduardo Jardim de. **A brasilidade modernista**: sua dimensão filosófica. Rio de Janeiro, Graal, 1978. 193p.

NASCIMENTO, Evando (Org.). **Jacques Derrida**: pensar a desconstrução. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

NAVARRETE, Federico. Los pueblos indígenas de Iberoamérica ante la crisis de 1808. **Revista de História**, v. 159, p. 11-35, 2º semestre de 2008.

NODARI, Alexandre. A questão indígena no Manifesto Antropófago. **Rev. Direito e Práx.**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 4, p. 2.461-2.502, 2018.

NUNES, Benedito. **Oswald canibal**. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1979.

ORTEGA Y GASSET, José. **Obras completas de José Ortega y Gasset**. 7. ed., v. 1, Madrid: Revista de Occidente, 1966 [1914].

OSBORNE, Peter. **The politics of time**. Modernity and avant-garde. Londres: Verso Books, 1995.

O'GORMAN, Edmundo. América. *In: CUEVA, Mario de la (Ed.). Estudios de la filosofía en México*. México: UNAM, 1963.

O'GORMAN, Edmundo. **Crisis y porvenir de la ciencia histórica**. 2. ed. México: UNAM, 2006.

O'GORMAN, Edmundo. **Conciencia de la historia**. Ensayos coligidos. México: Lecturas Mexicanas, 2011.

O'GORMAN, Edmundo. Historia y vida. *In: MATUTE, Álvaro (Org.). La teoría de la historia en México (1940-1968)*. México: FCE, 2015, p. 147-182.

PALTI, Elías José. **Aporías**: tiempo, modernidad, historia, sujeto, nación, ley. Buenos Aires: Alianza, 2001. 290p.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Os botocudos e sua trajetória histórica. *In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/SMCSP, 1992.

PAZ, Octavio. **O labirinto da solidão e post scriptum**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984. 261p.

PAZ, Octavio. **Obras completas**. Tomo I. México: FCE, 1994.

PAZ, Octavio. **Obras completas**. Tomo VI. México: FCE, 1994.

PAZ, Octavio. **El laberinto de la soledad**. Madrid: Cátedra, 2001.

PAZ, Octavio. **Os filhos do barro**: do romantismo à vanguarda. Tradução: Ari Roitman, Paulina Wacht. São Paulo: Cosac Naify, 2013. 192p.

PAZ, Octavio. **El peregrino en su patria**. Historia y Política de México. 2. ed. México: FCE, 2014. 678p.

PAZ, Octavio. **O labirinto da solidão**. Tradução: Ari Rotiman, Paulina Wacht. 2. ed. São Paulo: Cosac Naify, 2014. 317p.

PAZ, Octavio. **A busca do presente e outros ensaios**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2017.104p.

PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Vira e mexe nacionalismo**: paradoxos do nacionalismo literário. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

PIGLIA, Ricardo. **El último lector**. Buenos Aires: Anagrama, 2013.

PINTO, Júlio Pimentel. Octavio Paz e o labirinto da América Latina. **História Revista**, Goiânia, v. 13, n. 2, p. 411-424, jul./dez. 2008.

RANGEL, Marcelo de Mello. **Modernidade história a partir de Walter Benjamin e Derrida**. 2015. 194f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

RANGEL, Marcelo de Mello. A urgência do ético: o giro ético-político na Teoria da História e na História da Historiografia. **Ponta de Lança**, v. 13, n. 25, p. 27-46, jul./dez. 2019.

RICUPERO, Bernardo. O original e a cópia na antropofagia. **Sociologia & Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 3, p. 875-912, set./dez. 2018.

RODRIGUES, Henrique Estrada. Uma história cordial: Oswald de Andrade leitor de Sergio Buarque de Holanda. In: CLOCLET, Ana Rosa; NICOLAZZI, Fernando; PEREIRA, Mateus (Orgs.). **Contribuições à historiografia luso-brasileira**. São Paulo: Hucitec, 2014, p. 309-325.

RODRIGUES, Henrique Estrada. **A utopia no tempo, o tempo na utopia**, p. 2. (mimeo)

ROLNIK, Sueli. **Antropofagia e esquizoanálise**. Texto apresentado no colóquio Encontros Internacionais Gilles Deleuze. Brasil, 10-14 de junho de 1996.

ROZAT, Guy. **Los orígenes de la nación**. Pasado indígena e historia nacional. México: Iberoamericana, 2001.

RUFER, Mario. La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales. **Memoria Social**, Bogotá, v. 14, n. 28, p. 11-31, ene./jun. 2010.

RUFER, Mario. La exhibición del otro. Tradición, memoria y colonialidad en museos de México. **Antíteses**, v. 7, n. 14, p. 94-120, jul./dez. 2014.

RUNIA, Eelco. Presence. **History and Theory**, v. 45, feb. 2006.

SÁ, Lúcia. Macunaíma e as fontes indígenas. *In*: ANDRADE, Mário de. **Macunaíma, o herói sem nenhum caráter**. Estabelecimento do texto Telê Ancona Lopez. 1. ed. São Paulo: Ubu Editora, 2017, p. 223-240.

SANTI, Enrico Mario (Comp.). **Luz espejante**. Octavio Paz ante la crítica. México: Era, 2009. 704p.

SANTIAGO, Silviano (Sup.). **Glossário de Derrida**. Rio de Janeiro: F. Alves, 1976. 100p.

SANTIAGO, Silviano. **Vale quanto pesa**: ensaios sobre questões político-culturais. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

SCHWARZ, Roberto. **Que horas são?** São Paulo: Companhia das Letras, 1987. 184p.

SCHWARZ, Roberto. **Ao vencedor as batatas**: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000. 240p.

SLOTTERDIJK, Peter. **Que sucedió en el siglo XX**. Madrid: Siruela, 2018.

SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Carl Friedrich Philip von. **Viagem pelo Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; Editora Itatiaia Limitada, 1981.

STANTON, Anthony. **Correspondencia**: Alfonso Reyes / Octavio Paz (1939-1959). México: FCE, 1998. 261p.

STANTON, Anthony. Martin Heidegger, traducido por José Gaos, Em El arco y la lira de Octavio Paz. *In*: CUERVO, Antolín Sanchez; PADILLA, Guillermo Zermeño (Orgs.). **El exilio español del 39 en México**. Mediaciones entre mundos, disciplinas y saberes. México: Colmex, 2014.

STIELTJES, Claudio. **A ironia em A Utopia de Thomas More**: ideologia e história. 2005. 285f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

SUBIRATS, Eduardo. Do surrealismo à antropofagia. *In*: SCHWARTZ, Jorge. **Da antropofagia à Brasília (1920-1950)**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

TÉRCIO, Jason. **Em busca da alma brasileira**: biografia de Mário de Andrade. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2019. 544p.

TRILLO, Mauricio Tenorio. **Historia y celebración: México y sus centenarios.** México: Tusquets Editores, 2009.

TURIN, Rodrigo. **Tempos cruzados: escrita etnográfica e tempo histórico no Brasil oitocentista.** 2009. 242f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

TURIN, Rodrigo. **Tempos precários: aceleração, historicidade e semântica neoliberal.** Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2019. 52p.

URANGA, Emilio. **Análisis del ser mexicano.** Guanajuato: Editorial Gobierno del Estado de Guanajuato, 1990.

URANGA, Emilio. **Análisis del ser mexicano.** México: Bonilla Artigas Editores, 2013.

VALENTIM, Marco Antônio. **Extramundandade e sobrenatureza.** Ensaios de ontologia fundamental. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018. 320p.

VALERO PIE, Aurelia. **José Gaos en México: una biografía intelectual 1938-1969.** México: Colmex, 2015. 490p.

VILLORO, Luis. **La revolución de Independencia.** México: FCE, 2019. 248p.

WEINBERG, Liliana. **El ensayo en busca del sentido.** México: UNAM, 2014.

WHITE, Hayden. The future of utopia in history. **Historein**, v. 7, p. 11-19, 2007.

ZEA, Leopoldo. **Conciencia y posibilidad del mexicano.** México: Editorial Porrúa, 1974.