Fabrício Antônio Antunes Soares
Luana da Silva de Souza
Gabriela Schwengber
Organizadores

HISTÓRIA INTELECTUAL E HISTÓRIA DOS CONCEITOS

ENSAIOS E PERSPECTIVAS

ACERVUS

© Dos Autores, 2026
Todos os direitos reservados.

A reprodução não autorizada desta publicação, no todo ou em parte, constitui violação dos direitos autorais (Lei nº 9.610/1998).

Editoração e Capa
Alex Antônio Vanin

Preparação dos originais
Karine Calza Costa Curta

Revisão
Isaque Gomes Correa

Projeto Gráfico
Acervus Editora

Conselho Editorial
Alexandre Saggiorato (UPF)
Athany Gutierres (UFFS – Passo Fundo)
Cristina Moraes (UDESC)
Diego Ferreto (UNISANTOS)
Eduardo Knack (UFCG)
Eduardo Pitthan (UFFS – Passo Fundo)
Erkan Akdogan (Ankara Üniversitesi/Turquia)
Federica Bertagna (UniVR – Itália)
Felipe Cittolin Abal (UPF)
Helion Póvoa Neto (UFRJ)
Humberto da Rocha (UFFS – Erechim)
José Francisco Guelfi Campos (UFMG)
João Carlos Tedesco (UFFS – Chapecó)
Liz Brewster (Lancaster University/Reino Unido)
Marta Chiappe (UdelaR – Uruguai)
Roberto Georg Uebel (ESPM)
Vinícius Borges Fortes (ATITUS)

CIP – Dados Internacionais de Catalogação na Publicação

S673 História intelectual e história dos conceitos [recurso eletrônico] : ensaios e perspectivas / Fabrício Antônio Antunes Soares, Luana da Silva de Souza, Gabriela Schwengber, organizadores. – Passo Fundo : Acervus, 2026.
5 MB ; PDF.

ISBN 978-65-5230-092-8 (Ebook).

1. História intelectual. 2. Historiografia. 3. Conceitos. I. Soares, Fabrício Antônio Antunes, org. II. Souza, Luana da Silva de, org. III. Schwengber, Gabriela, org.

CDU: 930

Bibliotecária responsável Jucelei Rodrigues Domingues - CRB 10/1569

Acervus Editora
Av. Aspirante Jenner, 1274 – Lucas Araújo
Passo Fundo | Rio Grande do Sul | Brasil
Tel.: (54) 99676-9020
acervuseditora@gmail.com
acervuseditora.com.br

Fabrício Antônio Antunes Soares
Luana da Silva de Souza
Gabriela Schwengber
Organizadores

História Intelectual e História dos Conceitos:

ensaios e perspectivas

ACERVUS
Passo Fundo
2026

Prefácio

A História Intelectual tem se consolidado como um dos campos mais interessantes para repensar os problemas históricos brasileiros. Por muito tempo relegada a uma categoria marginal, quando não etiquetada de elitista ou de dissociada da análise dos problemas "reais", a História Intelectual tem dado mostras de maturidade e consistência na historiografia brasileira. Trata-se de um campo que mostra pulverização Brasil afora, reunindo pesquisadores de ponta por todo território nacional. O livro ora publicado, organizado no âmbito do Grupo de Trabalho História Intelectual e História dos Conceitos da ANPUH-RS, demonstra esse ponto por excelência. A reunião de trabalho dessa coletânea dá provas das diferentes dimensões com as quais a História Intelectual tem se movimentado nos últimos anos. As questões conceituais e metodológicas, sempre muito importantes, dividem espaço, por exemplo, com trabalhos que abordam a circulação de ideias transatlânticas sobre os fascismos e corporativismos, diferentes questões de gênero e de literatura feminista.

Este quarto volume do Grupo de Trabalho de História Intelectual e História dos Conceitos chega ao leitor num momento em que vale a pena deter-se, ainda que brevemente, sobre o que essa numeração já diz por si. Não se trata de uma coletânea nascida do encontro

ocasional de textos afins, mas do resultado mais recente de um projeto coletivo que, ano após ano, vem se firmando como um dos espaços de maior consistência para a produção e o debate em História Intelectual no país. Poucos grupos de trabalho sustentam, ao longo do tempo, o mesmo rigor na seleção dos textos e a mesma disposição para o diálogo entre tradições historiográficas distintas. A continuidade, aqui, não é hábito burocrático: é sinal de que existe, por trás da obra, uma comunidade de pesquisa efetivamente viva.

A designação do grupo – História Intelectual e História dos Conceitos – não é meramente descritiva. Ela assinala uma aposta teórico-metodológica que atravessa, com intensidades variáveis, os oito textos aqui reunidos. Herdeira, em parte, da *Begriffsgeschichte* de Reinhart Koselleck e da Escola de Cambridge de Skinner e Pocock – e de tantos outros autores e autoras ou paradigmas teórico-metodológicos que aqui também poderiam ser citados complementarmente –, abre-se, então, um portal para analisar diferentes fenômenos do passado. Através da História Intelectual e Conceitual, é desvelada uma série de possibilidades para investigar a historicidade da linguagem política, recusando-se qualquer perspectiva que busque trabalhar conceitos como recipientes neutros de significados estáveis. Prefere investigá-los como campos de disputa semântica, sensíveis às temporalidades específicas em que circulam e às intenções situadas de quem os mobiliza. É essa sensibilidade comum – mais do que qualquer unidade temática ou geográfica – que confere ao volume sua coerência de fundo.

E a coerência é mesmo de fundo, porque, na superfície, o livro é deliberadamente plural. Abre com a reflexão de Liliana Weinberg sobre o ensaio como forma privilegiada da prosa de ideias latino-americana, e desloca-se em seguida para o Oitocentos ibero-americano, onde Maria Elisa Noronha de Sá reconstitui as metáforas espaciais que ajudaram a temporalizar civilização e barbárie. Muda-se então de

cenário: Flávia Florentino Varella recupera a trajetória de Elizabeth Caroline Hamilton Gray e sua teoria assírio-egípcia sobre a origem dos etruscos, ao passo que Ricardo Oliveira da Silva examina o ateísmo positivo de Emma Martin no contexto do owenismo inglês. O volume retorna ao Brasil com Gabriel Duarte Costaguta, que rastreia a circulação dos textos de Mihail Manoilescu entre científicos, industriais e católicos do Estado Novo — capítulo que, a quem se dedica à história do pensamento autoritário e corporativista brasileiro do mesmo período, oferece um mapeamento raro pela precisão com que distingue as leituras concorrentes de uma mesma matriz doutrinária. Fabrício Antônio Antunes Soares e Gerson Luís Trombetta deslocam então a discussão para o plano filosófico, propondo, a partir de Habermas, uma teoria da história como "guardadora de lugar". Luana da Silva de Souza e Gabriela Schwengber devolvem o livro à crítica literária e à autoridade intelectual feminina, acompanhando a atuação de Mary Wollstonecraft na *Analytical Review*. E o volume se fecha, com acerto, numa chave dialógica: a entrevista com Adriane Aparecida Vidal Costa, que revisita décadas de pesquisa sobre redes intelectuais transnacionais, exílios e identidades latino-americanas.

Diante dessa amplitude, que atravessa séculos, línguas e continentes sem perder o fio que a História dos Conceitos lhe oferece, seria fácil temer a dispersão. O que se verifica, contudo, é o contrário: a pluralidade de objetos e de abordagens teórico-metodológicas fortalece o conjunto, porque permite que diferentes modos de escrever a História dialoguem entre si sem se subordinarem a um programa único. Essa é, afinal, uma das lições mais duradouras da própria História Intelectual: a de que ideias, conceitos e formas de escrita só se deixam compreender inteiramente quando observados em sua circulação, em seus deslocamentos e em suas apropriações – muitas vezes distantes das intenções originais de quem os formulou.

O produto ora entregue à comunidade acadêmica é a reafirmação de um compromisso: o de que a produção de conhecimento qualificado e a formação de redes de pesquisadores – muitos deles em estágios iniciais de carreira, como o próprio sumário deste livro evidencia – seguem sendo condições necessárias para uma vida pública mais consciente de si e de seu tempo. Ao leitor, resta o convite: que percorra estes oito capítulos não como peças avulsas, mas como variações de um mesmo exercício intelectual – o de tomar as ideias a sério, na sua historicidade, sem jamais reduzi-las a meros reflexos do seu tempo.

13 de setembro de 2026.

Prof. Dr. Luis Rosenfield
Professor dos Programa de Pós-Graduação
em História e em Filosofia da PUCRS

Sumário

Apresentação 11

1. Ensayo, prosa de ideas e Historia Intelectual 17
Liliana Weinberg

2. Civilização e barbárie, metáforas espaciais e construção das nações na Ibero-américa no século XIX 35
Maria Elisa Noronha de Sá

3. Construindo a origem dos etruscos entre a Bíblia e os clássicos: a teoria assírio-egípcia de Elizabeth Caroline Hamilton Gray 63
Flávia Florentino Varella

4. O significado do ateísmo nos discursos da socialista Emma Martin (1812-1851) 87
Ricardo Oliveira da Silva

5. Fascismo(s) y corporativismo(s): la circulación de los textos de Mihail Manoilesco en Brasil (1930-1945) 115
Gabriel Duarte Costaguta

6. Desemperrando o móbile:
a teoria da história como "guardadora de lugar" e "intérprete" 147
Fabrício Antônio Antunes Soares | Gerson Luís Trombetta

7. Mary Wollstonecraft na *Analytical Review*: produção
editorial e construção de autoridade intelectual feminina 167
Luana da Silva de Souza | Gabriela Schwengber

8. Entrevista com a Profª. Drª. Adriane Aparecida Vidal Costa 195
Gabriela Schwengber | Luana da Silva de Souza

Sobre os autores e as autoras 225

Apresentação

Este livro constitui o quarto volume produzido pelo Grupo de Trabalho, evidenciando não apenas a continuidade de suas atividades, mas também a longevidade de um projeto coletivo que, ao longo do tempo, tem se consolidado no campo da História Intelectual. Tal percurso revela uma permanência de propósitos, marcada pelo compromisso com o debate qualificado, a produção de conhecimento e a articulação entre pesquisadores de diferentes formações e instituições. Ao mesmo tempo, a obra reafirma a riqueza que advém da diversidade de olhares e de abordagens teórico-metodológicas, expressa na pluralidade de temas e perspectivas presentes em cada capítulo. Essa multiplicidade não fragmenta o conjunto, mas, ao contrário, fortalece-o, ao permitir que diferentes modos de pensar e escrever a história dialoguem entre si, compondo um panorama dinâmico e crítico da produção historiográfica contemporânea.

No capítulo primeiro do presente livro, intitulado **Ensayo, prosa de ideas e historia intelectual**, Liliana Weinberg propõe uma reflexão sobre o ensaio e a prosa de ideias como formas centrais da história intelectual, partindo da premissa de que todo dizer implica uma intenção significativa e uma intervenção no mundo. A autora enfatiza o ca-

ráter não neutro da escrita ensaística, entendida como prática situada, mediadora entre texto, autor e contexto, e profundamente vinculada ao debate público e às redes de sociabilidade intelectual. Ao destacar categorias como transitividade, heterogeneidade, tematização e reflexividade crítica, Weinberg demonstra que o ensaio é simultaneamente forma estética e prática cultural, capaz de articular experiências, valores e discursos em um horizonte histórico específico, sendo fundamental para compreender a vida intelectual latino-americana.

No capítulo segundo, **Civilização e barbárie, metáforas espaciais e construção das nações na ibero-américa no século XIX**, Maria Elisa Noronha de Sá investiga a construção das nações ibero-americanas no século XIX a partir da articulação entre metáforas espaciais e temporalidade histórica, especialmente por meio das oposições sertão/litoral e pampa/cidade, associadas ao par civilização/barbárie. Dialogando com a história dos conceitos, a autora demonstra como essas categorias espaciais foram temporalizadas no contexto da modernidade, expressando experiências de atraso, progresso e expectativa de transformação. Ao analisar discursos políticos, literários e etnográficos, o capítulo evidencia como tais representações estruturaram projetos nacionais, hierarquizaram populações e orientaram práticas de poder, revelando a centralidade dessas imagens na formação dos imaginários nacionais e na organização do tempo histórico na América Latina.

No capítulo terceiro, intitulado **Construindo a origem dos etruscos entre a Bíblia e os clássicos: a teoria assírio-egípcia de Elizabeth Caroline Hamilton Gray**, Flávia Florentino Varella apresenta a trajetória intelectual de Elizabeth Caroline Hamilton Gray (1800-1887). A autora destaca o papel pioneiro de Hamilton Gray na construção de uma história sistemática da Etrúria em um contexto de escassez de fontes e intensos debates sobre a origem desse povo. Seu interesse surgiu após uma exposição de antiguidades em Londres e se

consolidou com a viagem à Itália (1838-1839), resultando na obra *Tour to the Sepulchres of Etruria* (1840), amplamente reconhecida. Posteriormente, em *História da Etrúria*, ela propôs uma teoria sobre a origem oriental dos etruscos, articulando linguística comparada, fontes clássicas e análise cultural. Apesar de sua relevância, enfrentou resistência marcada por preconceitos de gênero, especialmente em relação à sua produção historiográfica. Ainda assim, seus escritos e seu acervo documental evidenciam tanto sua contribuição aos estudos da Antiguidade quanto os desafios enfrentados por mulheres intelectuais no século XIX.

No quarto capítulo, **O significado do ateísmo nos discursos da socialista Emma Martin (1812-1851)**, Ricardo Oliveira da Silva analisa os discursos proferidos por Emma Martin – ateia e socialista owenista inglesa – na primeira metade do século XIX, que defendia o aperfeiçoamento do caráter humano a partir de bases racionais e não religiosas. Ao analisar dois discursos de Martin realizados por volta de 1844 a 1845, *The Bible No Revelation* e *Religion Superseded*, o autor destrincha as interpretações da autora em relação à Bíblia e suas formulações sobre ética e moralidade baseadas na ciência; além disso, propõe uma transição do ateísmo negativo para o ateísmo positivo no pensamento de Martin. O capítulo também evidencia como o envolvimento de Emma Martin com o movimento owenista foi relevante para seus posicionamentos referentes às questões sociais e a necessidade de transformações socioeconômicas e políticas, impulsionadas, justamente, pelo aperfeiçoamento do caráter humano.

No quinto capítulo, **Fascismo(s) y corporativismo(s): la circulación de los textos de Mihail Manoilesco en Brasil (1930-45)**, Gabriel Duarte Costaguta examina a circulação e a recepção dos textos do romeno Mihail Manoilesco no Brasil entre 1930 e 1945. Como o intelectual, considerado como uma das principais referências do cor-

porativismo no Brasil, foi lido e recebido por diferentes grupos sociais no contexto do Estado Novo, sendo estes: os científicos, os industriais e os católicos. Assim, traça intelectuais brasileiros que citaram e mobilizaram as categorias propostas por Manoilesco em suas obras, formulando outras proposições. A partir de sua análise, Costaguta posiciona-se de maneira diferente à historiografia brasileira que concebe os cientificistas como o grupo mais influenciado pelas proposições de Manoilesco, compreendendo que os industriais e os católicos que mobilizaram seus textos com mais intensidade.

No capítulo sexto, **Desemperrando o móbile: a teoria da história como "guardadora de lugar" e "intérprete"**, Fabrício Antônio Antunes Soares e Gerson Luís Trombetta discutem a teoria da história a partir da filosofia de Jürgen Habermas, propondo compreendê-la como "guardadora de lugar" e "intérprete" no interior do mundo da vida. O texto analisa a superação das filosofias da história tradicionais, marcadas por teleologias e determinismos, e enfatiza o papel da linguagem e da intersubjetividade na constituição do conhecimento histórico. Ao deslocar o foco do sujeito transcendental para as práticas comunicativas, os autores defendem uma teoria da história que não prescreve sentidos universais, mas que atua como mediadora entre diferentes esferas da racionalidade, contribuindo para a interpretação crítica do tempo histórico e para a orientação da ação humana no presente.

No capítulo sétimo, **Mary Wollstonecraft na *Analytical Review*: produção editorial e construção de autoridade intelectual feminina**, de Luana da Silva de Souza e Gabriela Schwengber, as autoras analisam a atuação de Mary Wollstonecraft como crítica na *Analytical Review*, evidenciando esse espaço como fundamental para a construção de sua autoridade intelectual e de sua teoria de gênero. As autoras destacam que, a partir de sua trajetória marcada por limita-

ções educacionais e desigualdades de gênero, Wollstonecraft utilizou a crítica literária como forma de intervenção pública, articulando razão e sensibilidade para questionar representações femininas e defender a autonomia intelectual das mulheres. Suas resenhas ultrapassavam a dimensão estética, abordando o impacto social da literatura, criticando estereótipos, a falta de rigor intelectual e a dependência de autoridades masculinas. Assim, para elas a *Analytical Review* funcionou como um verdadeiro laboratório intelectual, no qual Wollstonecraft desenvolveu argumentos que seriam aprofundados em *A Vindication of the Rights of Woman* (1792), consolidando sua relevância nos debates sobre educação e direitos das mulheres no século XVIII.

Por último, a entrevista de Gabriela Schwengber e Luana da Silva de Souza, intitulada **Entrevista com a Profa. Dra. Adriane Aparecida Vidal Costa**, aborda aspectos da trajetória de vida e intelectual da pesquisadora, refletindo a respeito do marcador social de gênero dela. Além disso, Vidal Costa conta sobre os cuidados e desafios teóricos-metodológicos enfrentados ao pesquisar as redes intelectuais transnacionais, exílios e identidades latino-americanas, focadas nas pesquisas que desenvolveu sobre as trajetórias e a intelectualidade de Darcy Ribeiro e Júlio Cortázar.

A publicação deste livro reafirma, portanto, o empenho coletivo envolvido na produção intelectual no Brasil, especialmente em um contexto que impõe desafios constantes à pesquisa e à difusão do conhecimento. Mais do que um resultado acadêmico, a obra representa a persistência de um compromisso com a educação e com a reflexão crítica, elementos fundamentais para a consolidação de uma sociedade mais consciente de si e de seu tempo. Nesse sentido, ao reunir diferentes vozes e perspectivas, este volume também se insere em um momento de revalorização dos espaços de diálogo, da ciência e das instituições democráticas, apontando para a importância da recons-

trução de horizontes comuns e do fortalecimento de práticas que sustentem a vida pública e o pensamento crítico no país.

Brasil Meridional, Outono de 2026

Os Organizadores

1

Ensayo, prosa de ideas e Historia Intelectual

Liliana Weinberg

Querer decir y querer hacer

En lo que sigue me propongo formular algunas reflexiones en torno al ensayo y otras formas de la prosa de ideas en relación con la historia intelectual. Para ello daré un rodeo en torno a ciertos temas que considero fundamentales para repensar el sentido y el alcance del ensayo y de la prosa de ideas en nuestra tradición intelectual.

Comienzo por compartir una idea fundamental, que ha resultado algo así como el *big bang*, el gran detonante de mi propia investigación: *todo decir es un querer decir*. En esta fórmula tan clara como estéticamente planteada por el poeta, ensayista y lingüista hispano-mexicano Tomás Segovia, encuentro una clave para la comprensión del tema: *todo texto quiere decir y quiere hacer con su decir*; la palabra no se inscribe en un terreno de neutralidad sino en un mundo valorado, en un mundo de significaciones, por decirlo así, actuantes, como esos "valores-signo" de la cultura peruana a que se refería José Carlos Mariátegui a la hora de interpretarlos.

Al hablar, como lo hace Maurice Merleau-Ponty, de *intención significativa* estamos afirmando que el sentido se da en el uso, en el encuentro entre la palabra y el mundo, en el diálogo entre autor y lector mediado por el texto. La posibilidad de pensar que hay un querer decir, una intención significativa que no necesariamente proviene de la voluntad explícita del autor sino del texto mismo en cuanto unidad de sentido, es fundamental para dar un giro en nuestro enfoque, y es aquí donde texto y vida intelectual comienzan a confluir de una manera fuerte.

No podemos omitir que en el ámbito de la historia intelectual toda obra traduce el deseo de intervención y toma de la palabra en el debate de ideas. El intelectual busca participar activamente en la cosa pública, apela al poder de la palabra; de algún modo los autores quieren ser actores, quieren hacer cosas con sus palabras (Austin, 1971), dotar de agencia a las ideas. Y en muchos casos lo hacen también a través de proyectos colectivos, publicaciones, formas de sociabilidad e intercambios de ideas regidas por la inteligencia y el compromiso ideológico. Destaco en este sentido el título de un libro colectivo de reciente aparición en Argentina, coordinado por Laura Fernández Cordero: *Hacer cosas con revistas* (2022).

Pero por otra parte sabemos que, además de las claves biográficas y de ese fuerte deseo de intervención en el ámbito intelectual, cultural y en el imaginario colectivo, hay también una toma de posición de los intelectuales en el diálogo social y en el diálogo con sus pares, antecesores, tradiciones de pensamiento y discursos de su misma época a través de sus propios textos, ya que estos también hablan por sí mismos y constituyen respuestas a un diálogo amplio y multidimensional. El ensayo es una forma discursiva que envía permanentemente a la presencia fuerte de un autor-intérprete y esto se da de inmediato junto con los procesos de subjetivación del decir y de objetivación de

los temas tratados. Y como lo mostró Marc Angenot (1982), la forma ensayo a su vez entra en diálogo con otras manifestaciones de la prosa no ficcional a las que debe examinarse en corte sincrónico para poder tener un panorama del discurso epocal en que se inscriben.

Dice Edward Said (1983) que el ensayo es permanente enlace entre el autor-crítico, el texto y el mundo. Toma de posición, toma de distancia, toma de perspectiva, reenvío permanente del autor al mundo a través de una forma de mirar y de éste al autor, reenvío permanente de temas e ideas formulados a un estilo del decir y un modo de pensar. Muchos son así los puntos de contacto que pueden establecerse entre el ensayo y el quehacer intelectual, el modo de pensar y construir textos, el modo de insertarse la palabra del intelectual en redes de discursos y prácticas, la cercanía con la cultura escrita, este "hacer cosas con palabras", este tironeo que se llama "trabajo intelectual". Y como dice también Said, es muchas veces a través de la escritura como el propio autor va definiendo su perfil y su estilo de pensamiento, va retratando y ejerciendo su paso de una filiación de origen (pertenencia por nacimiento o herencia) a una afiliación de llegada (pertenencia por elección o convicción), proponiendo un modo de interpretación del mundo y consolidando su toma de posición, así como su modo de inserción en una tradición y en un campo de debates específicos.

El ensayo es, como afirma Patrick Née (2018), un género transitivo, abierto al mundo: un género cuya función es la interpretación y la tematización de los más diversos asuntos y valores. Y esa apertura al mundo tiene mucho que ver con su propia configuración, con su propia forma. Es por ello que para el caso de este género resulta indispensable prestar atención a las cuestiones temáticas y de contenido, en cuanto es en ellas muy marcada tanto la función argumentativa como la función expresiva y la poética que dotan al texto de una configuración autónoma.

Por una parte, el ensayo remite referencialmente al mundo, entabla un diálogo sobre él con lectores activos y participativos, pero, por otra parte, es una organización de sentido relativamente autónoma, de modo que existen diferentes factores que operan en la organización de su estructura y en la manifestación de un estilo del pensar y del decir. El significado del texto es portado por todo él en cuanto objeto estético y el tema posee un portador privilegiado que aflora como catalizador de la fuerza comunicativa, que es el tema de la obra.

Además el ensayo está fuertemente vinculado al ámbito del debate público de ideas. De allí su carácter expositivo-argumentativo, hace ya varios años observado por Walter Mignolo (1984, 1986). Las condiciones de enunciación dejan fuertes marcas en el mismo. Es posible entenderlo como discurso situado, que se inscribe a la vez en un horizonte social de sentido, históricamente variable y ligado a una comunidad interpretativa. El ensayo es transitividad y apertura al mundo, pero a la vez opacidad, configuración significativa organizada de acuerdo a una serie de estrategias compositivas, modalidades de escritura y estilo, apelación a las figuras del lenguaje y del pensamiento, de tal modo que este constante envío de la mirada del ensayista al mundo y de éste al autor no puede hacernos olvidar que nos encontramos ante una nueva formación textual que tiene una cierta especificidad y una voluntad de forma artística que no pueden omitirse, a la vez que esa forma ingresa en un campo donde entra en relación con otras formas de la prosa no ficcional.

Pero además el ensayo es responsividad y responsabilidad social, es respuesta responsable a un diálogo, un texto firmado, respaldado por su autor y ligado a las condiciones concretas por las que atraviesa quien lo escribe, su experiencia y su interacción con distintos campos del quehacer y del saber. Se debe atender al momento tensivo en que se toma la palabra, se comienza a hablar y se desencadena de

manera incoativa la producción del sentido en una auténtica poética del pensar.

Otros elementos fundamentales que desde hace ya muchos años forman parte de mi "caja de herramientas" para interpretar el ensayo es la afirmación de Lukács (1985) respecto de que el mismo es el despliegue de un juicio, de un ejercicio crítico que va sacando de sí los propios valores juzgadores, y la afirmación de Adorno (1962) respecto de que en el ensayo trabaja conceptos preformados culturalmente y que en él no sólo se representan temas y problemas sino el proceso mismo de pensarlos.

No quiero cerrar este apartado sin referirme a otro elemento que hace a aquello que también Lukács (1985, p. 23) llamó "la intelectualidad como vivencia sentimental". En efecto, el ensayo no es un pensar frío, maquinal, neutral, artificial y artificioso, sino la escritura de una vivencia, de una reacción ante el modo de dársenos la vida, el mundo, la lengua materna, que requiere, que busca expresión.

Algunos rasgos del ensayo y la prosa de ideas

Quiero resaltar otra consecuencia de esta permanente dialéctica entre texto y contexto, que es la capacidad de mediación que tiene la prosa, ya que es una relación complejísima la que se establece en particular entre la prosa de ideas, la vida y el mundo. El propio quehacer intelectual se caracteriza y se "autoriza" a través de los esfuerzos de poner en relación por parte del ensayista, convertido en mediador, traductor, vinculador de mundos. De allí lo que he llamado la heterogeneidad del ensayo, su capacidad de vincular lecturas y discursos. Esto que se da también en las distintas formas de la prosa no ficcional como la crónica, la carta, etc., cuyo contenido parece estar, paradójicamente fuera de ellas, de tal modo que el texto apunta a ese afuera.

Con la noción de heterogeneidad quiero precisamente subrayar la idea de mediación, transitividad, articulación, en lo que he llamado también el carácter prometeico más que proteico del ensayo, esta capacidad de vincular mundos articulando discursos, esta porosidad, esta apertura. Mientras que por muchos años la crítica buscó determinar la especificidad del ensayo, considero que en nuestros días se debe atender también a su carácter relacional y a aquellos rasgos que sólo pueden definirse a partir de una "sintaxis" con otras manifestaciones de la prosa en un momento dado.

Me gustaría referirme también a esto que en mis textos he llamado el *más acá* y *el más allá* del ensayo: esas múltiples dimensiones que nos obligan a verlo no como algo plano, como mera estructura ya consumada, sino a atender a los elementos "estructurantes" que funcionan en otros niveles y determinan en él lo "estructurado". Cuando Lukács dice que el ensayo saca de sí sus propios valores juzgadores, cuando Benjamin habla de lo poético y lo poetizado, cuando Castoriadis se refiere a "lo instituyente" y "lo instituido", están apuntando a este mismo sentido (Weinberg, 2006, p. 33-56).

Otro tema que me ha interesado profundamente es el de la representantividad de las representaciones que ofrece el ensayo, puesto que, precisamente como él es, junto con las otras formas de la prosa de ideas, apertura al mundo, siempre debe mostrar que el punto de mira es también el detonante, el punto de arranque y también que las conclusiones parciales a las que se llega son representativas, obedecen a una especie de muestreo fiel, sincero, hecho por el ensayista. A través del ensayo el autor debe también confirmar el sentido de su intervención, el valor de su decir y de su mirada dentro del gran concierto de diálogos y debates. He aquí la complejidad que reviste el solo hecho de elegir un tema, un asunto a tratar.

Se ha dicho esto de distintas maneras. Milind Malshe (*apud* Langlet, 2018) habla de tematización, esto es, a diferencia de otros géneros que subrayan o enfatizan el carácter expresivo o el carácter ficticio o la presentación, como lo hacen respectivamente la lírica, la narrativa, el teatro, en el caso de la prosa no ficcional contamos con la tematización. Esto nos conduce al amplio espectro de una apertura temática y una selección temática. Hay además un proceso de selección y filtrado de los temas que incide en el modo en que ingresan y son reconfigurados por la prosa no ficcional. Esto lo demostró en distintos trabajos Marc Angenot: no es lo mismo el modo en que se organizan los temas en un texto como un manifiesto o como un panfleto al modo en que se incorporan y configuran en un ensayo y son sometidos a una interpretación más compleja y menos simplificadora.

Regresemos a eso otro rasgo importantísimo que es la transitividad del ensayo – algo que podríamos hacer extensivo a la prosa de ideas en general, ya que evidentemente la crónica, el manifiesto, la carta, el discurso, son todas formas en las que hay un predominio de lo factual sobre lo ficcional, que se caracterizan no sólo por su apertura, su porosidad, sino también por su transitividad: su envío al mundo. Esto es importantísimo porque permite visumbrar el carácter relacional que tienen el ensayo y otras formas de la prosa de ideas: son grandes vinculadores, son grandes usinas que ponen en diálogo distintos discursos, alusiones a prácticas, ideas, vectores de ideas, valores, etcétera. Y esa es desde luego una clave para ingresar al mundo del ensayo y la prosa no ficcional, ya que desde la *inventio*, desde el acto de elección del tema a tratar, el ensayo es precisamente una *puesta en valor* que hace de todo tema un problema y de todo problema un tema.

Y vuelvo a mi otro tema, el de la no neutralidad del ensayo, en cuanto nos refiere al mundo de los valores. En el caso de la prosa de ideas hay una intención significativa que no necesariamente nos envía

sólo al interés manifiesto de un autor por intervenir en el campo de los debates ideológicos – algo que de todos modos es fundamental para quienes hacen historia intelectual –, sino que también nos remite al modo en que el texto busca incidir en dichos debates. Dicho de otro modo, preguntarse por la vida y obra de un autor es preguntarse por su querer decir, así como también preguntarse por el texto es ponerlo en contexto, ya que esto implica reconocer que el ensayo y otras formas de la prosa de ideas manifiestan una apertura significativa a un mundo valorado, a un mundo bañado por la cultura.

Hay otro rasgo fundamental que menciona Patrick Née: la reflexividad crítica propia del ensayo, que se da a partir de un *corpus* de naturaleza cultural. Considero que este otro rasgo queda acertadamente planteado con estas palabras, y es particularmente útil a la hora de ingresar en la historia intelectual de América Latina. También ha observado otro crítico, González Echevarría (2001), que el ensayo se engasta, se aplica a otra cosa, de tal modo que su reflexión se aplica a algo ya significado, a un *corpus* cultural.

Existe otra característica del ensayo que resulta fundamental: el ensayo trabaja lo particular, no tiene pretensiones de universalidad. Como ya lo dijo Adorno, a diferencia del discurso filosófico, el ensayístico no aspira a llegar a los orígenes o colocarse fuera del tiempo y del espacio o abstraer la experiencia individual. La situación del ensayo, su carácter de discurso situado, es clave: el ensayo está colocado en su tiempo, en su espacio, aunque puede el ensayista buscar una ampliación, una generalización, una proyección de su tiempo y de su espacio concretos a mayores pretensiones de generalidad y universalidad. Creo que aquí el propio Michel de Montaigne lo mostró como nadie: en el tercer volumen de sus ensayos él se preguntó por qué su experiencia individual podía interesar a los demás, para qué serviría generalizarla. Y entonces él mismo respondió que "todo hombre lleva

en sí la forma entera de la condición humana", y en tal sentido lo que le sucede a un individuo puede ser compartido por los otros.

Otro rasgo que he querido incorporar a mi propia reflexión y a mi propia práctica crítica es algo que se relaciona con lo que Antonio Candido llama "sistema literario" (1959), y que de algún modo puede asociarse a aquello que otros críticos como Rafael Gutiérrez Girardot (1986, 1989) llaman "vida literaria", poniendo especial énfasis en las instituciones, revistas, editoriales, correspondencias, círculos literarios e intelectuales y todo aquello que hace al mundo literario y que es decisivo también para entender una obra concreta y cómo esa obra se coloca en un sistema más amplio. El "sistema literario" es un concepto clave en la obra de Antonio Candido (1964), quien lo asocia con el proceso histórico y cultural a la vez que permite articular los componentes de la actividad literaria, como autores, obras, lectores y críticos.

El concepto de sistema literario permite comprender la literatura de un país como un conjunto interrelacionado y no como una simple suma de obras individuales. Se debe en mi opinión insistir en esta relación de la literatura con el contexto social y cultural, y entender que no puede hablarse de una simple suma de obras individuales, sino de un sistema que se desarrolla a lo largo del tiempo y en relación con el contexto social e histórico. Lo que me interesa ver también es hasta qué punto esas condiciones son internalizadas, son incorporadas al propio punto de vista que aparece en el texto.

El ensayo y la vida intelectual de América Latina

Desde hace varios años he tratado de ir dando respuesta a distintas preguntas, a saber: ¿cómo se comunican texto y contexto? ¿Cómo enriquece nuestra lectura de un texto ponerlo en relación con los ámbitos de la materialidad y la sociabilidad? ¿Cómo volver a la práctica

del ensayo en América Latina desde estos nuevos modos de considerar el sentido del ensayo? He seguido al respecto varios caminos. Uno de ellos, arriba mencionado, es el estudio de la relación entre ensayar y editar. La edición es entonces una operación cultural de la mayor importancia, que se da en el ámbito macro de las casas editoriales y las revistas, claro, pero también en el ámbito micro, en cuanto el ensayista puede aplicarla a su propio quehacer.

Pensar como editor, poner en perspectiva pública el quehacer que se da como intimidad de la escritura y, más aún, ya desde el momento de la escritura, el ingreso de la preocupación por el diálogo posible con los lectores, tanto en el caso de quien organiza o dirige una publicación como en el del propio intelectual, el propio ensayista, que toma distancia de su práctica y se piensa como editor, como inscriptor de su texto en distintos ambientes de lectura y recepción. Otra vez acudiendo a Montaigne, él pasa de un libro individual, íntimo, pensado para el uso exclusivo de sus parientes y amigos, y desde luego de sí mismo, a la publicación, a la puesta en página, a las posibilidades de multiplicación de los textos que da la imprenta, y a partir de esta decisión de compartir sus meditaciones *da a leer* sus palabras. Ciertos ejercicios y prácticas que parecen externos a las obras, como la edición o la traducción, pueden convertirse en algo intrínseco a los mismos: pensar el ensayo desde la perspectiva del acto de editar o de traducir deja marcas fuertes en el texto en cuanto forma parte de su propia poética.

Sostengo que uno de los rasgos que han dado su sello característico a la vida intelectual de América Latina es el permanente vínculo entre la escritura y la edición, la elaboración de proyectos de intervención en la vida pública, y muy particularmente la educación, capaces de poner en relación la "inteligencia americana" con "el aire de la calle" (tomo estas acertadas expresiones de Alfonso Reyes). Aquí pienso

también en Pedro Henríquez Ureña, ejemplo clave de las posibilidades de intervención intelectual que resultan de ese círculo virtuoso constituido por el ensayista como editor y el editor como educador. Incluso es importante atender a estas prácticas características del quehacer de la inteligencia y de la vida cultural de nuestro continente para entender muchos de los rasgos y relaciones que se establecen entre el ensayo y otras formas de la prosa no ficcional. Insisto en que no se trata de prácticas ligadas solamente a la producción, circulación y recepción de los textos, es decir, a algo externo a los mismos, sino que nos enseñan hasta qué punto debemos repensar cómo dichas prácticas inciden en los propios textos, en su propio decir y en su propio querer decir. Al mismo tiempo, además de vincular, en el *más acá*, la vida intelectual y la producción de textos con elementos propios de la materialidad y la sociabilidad, ¿es posible, en el *más allá*, ligar el ensayo al *imaginario* de la edición y el mundo del libro, a un modo de ver el mundo en que exista una representación simbólica de la correspondencia fuerte entre escribir y editar?, ¿hasta qué punto el ensayista, ya desde la intimidad misma de la escritura, convertido en el primer lector de sus textos, los examina a la luz de ese destino público que los espera y contribuye no solo a dar un marco a la obra sino a "darlo a la luz" y enriquecer su sentido?

Otro de los caminos que he seguido es la indagación del modo como se retroalimentan los textos y el quehacer intelectual, sobre todo en etapas o procesos durante los cuales la letra impresa adquiere, como dice en acertada expresión Adriana Petra (2017), una particular "centralidad". Ello me condujo a entrar en diálogo con toda una línea de estudios en torno al mundo editorial, las revistas, las formas de sociabilidad y las redes letradas, que ha tenido en las últimas décadas un extraordinario desarrollo. Al trabajar publicaciones periódicas como la *Revista Moderna de México*, *Repertorio Americano* o *Cua-*

dernos Americanos, he podido comprobar cómo los textos, insertos en ese marco más amplio, cobran nuevos sentidos, establecen nuevas "sintaxis" con otros artículos, entablan un diálogo implícito con los programas de las respectivas revistas y tienen nuevos alcances.

Ezequiel Grisendi (2019, p. 254) sintetiza muy bien las preocupaciones actuales en torno a estos temas cuando afirma: "Sin perder de vista esa 'dimensión textual', los trabajos más recientes han enfatizado el universo de relaciones sociales en las que las revistas son producidas a la vez que los contextos intelectuales de sus intervenciones". Estoy de acuerdo y considero que esa dimensión textual y esa dimensión contextual se imbrican de una manera muy especial. En efecto, al poner mayor acento en las formas de sociabilidad que representan y a su vez generan las publicaciones, así como en los procesos de innovación, religación, diálogo y debate que detonan, estos estudios reexaminan las prácticas de sociabilidad intelectual a la luz de los procesos y la historia de las sociedades en que se inscriben. A todo ello añadimos, en un nuevo giro de la espiral, la necesidad de insertar el estudio de revistas en la más amplia dimensión de "tramas culturales", expresión que tomamos de la obra de Tarcus (2020): se trata de la relación entre la letra y la vida de las sociedades. Y por si todo ello fuera poco, me interesó ver el modo en que el propio texto puede entenderse mejor si atendemos a este difícil equilibrio entre su transitividad y su intransitividad, su transparencia y su opacidad, de tal modo que es clave para su organización el permanente reenvío entre el adentro y el afuera del texto.

En cuanto a la idea que despertó mi interés por poner en relación redes intelectuales y redes textuales e indagar cómo se retroalimentan prácticas y discursos, todo empezó con mi descubrimiento de una frase del dirigente estudiantil reformista argentino Deodoro Roca (2020, p. 193): "los gritos cobran la dignidad de las ideas". Se

trataba de una época y una generación en que las ideas y la letra impresa se consideraban claves para dar una nueva dignidad a las manifestaciones callejeras. Parafraseando en un sentido materialista a Mallarmé, también para la generación reformista el mundo existe para convertirse en libro. La frase de Roca me llevó a descubrir no sólo hasta qué punto se retroalimentan discursos y prácticas, sino también a vislumbrar el lugar simbólico que ocupan los textos para afirmar, anudar y relanzar formas de sociabilidad intelectual en una época en que el quehacer intelectual otorgaba una fuerte centralidad al libro, el discurso, la revista, en suma, a la palabra.

Poner en relación fuerte "redes intelectuales" y "redes textuales", contemplar a los autores como actores: dos fenómenos vivos y activos que en muchos casos pueden examinarse en permanente retroalimentación y tensión, y que a su vez contribuyen mutua y solidariamente al tejido, ampliación, ramificación, reticulación, replanteamiento de sistemas, de ideas y valores, posturas y programas de acción, conceptos y símbolos, diagnósticos puntuales e imaginarios expansivos. De allí que estudiar ciertas zonas de la vida de la cultura como las revistas, los epistolarios, los proyectos editoriales, las políticas de edición y las políticas de traducción, resulte clave para una mejor comprensión de aquello que, tomando palabras de Angenot, llamamos lo decible y lo pensable en una sociedad. La letra escrita se revaloriza a la luz de una generación que hace de la práctica letrada su propia bandera y en ella apoya su propaganda, a la vez que se vuelve también forma de legitimación, palabra de pase, lugar de encuentro y reflexión, zona de *identidad* apoyada en la palabra.

Los estudios dedicados a las redes intelectuales se suman a otro extraordinario número de trabajos críticos contemporáneos orientados al seguimiento de vínculos y prácticas de sociabilidad letrada establecidos a través del intercambio de cartas, viajes, encuentros in-

telectuales y otras diversas manifestaciones de diálogo, polémica e intercambio de ideas, fundación de asociaciones, circulación de publicaciones, organización de encuentros, empresas culturales y proyectos editoriales, entre muchas otras modalidades.

El espacio del ensayo

Desde que aparecieron los primeros grandes estudios y antologías dedicados al ensayo en América Latina – citemos, por ejemplo, a Medardo Vitier (1945) o Alberto Zum Felde (1954) –, se hizo evidente la importancia del género en nuestro continente. Así lo confirmó en 1963 Germán Arciniegas al afirmar que "Nuestra América es un ensayo". Todo esto tiene importantes consecuencias, porque permite superar la discusión en torno a una presunta esencia o identidad ahistórica de lo americano y trasladarla al ámbito de nuestra producción intelectual. En este sentido debemos dar el merecido crédito a Alfonso Reyes, quien en sus "Notas sobre la inteligencia americana" sugirió una posible vía para pensar las características de nuestra producción intelectual: "El escritor tiene aquí mayor vinculación social, desempeña generalmente varios oficios, raro es que logre ser un escritor puro, es casi siempre un escritor 'más' otra cosa u otras cosas". Y agrega: "la inteligencia americana está más avezada al aire de la calle; entre nosotros no hay, no puede haber torres de marfil" (1936). Por mi parte, considero que todo esto abrió las vías para buscar en ciertas formas discursivas y en ciertas prácticas un quehacer distintivo de la región, que pasa por la necesidad de fundar espacios de cultura y fortalecer lazos de sociabilidad a través de formas alternativas a las instituciones tradicionales. Estrechamente ligado el ensayo a la consolidación de un sector intelectual, seguir sus pasos es también seguir los pasos de la inteligencia americana.

Todas estas consideraciones hacen posible establecer el lugar que las prácticas de sociabilidad letrada ocupan en la historia de nuestra cultura y todo esto, una vez más, repercute en el estudio del ensayo, capaz de traducir los fenómenos de cruce entre redes intelectuales y redes textuales a partir del estudio de revistas, proyectos culturales e iniciativas editoriales, así como de algunas figuras nodales que contribuyeron a hacer converger y potenciar las distintas formas de la sociabilidad letrada. Estos lugares de confluencia y multiplicación de lazos entre creadores y críticos son también espacios propicios para el ensayo, que contribuye a tejer y consolidar esos vínculos, al tiempo que es capaz de representarlos simbólicamente. Las redes intelectuales convergen con las redes textuales en un continuo proceso de retroalimentación, al tiempo que por su parte constituyen nudos que las consolidan y permiten a su vez retomar el tejido de las distintas formas de la sociabilidad letrada.

El ensayo puede examinarse así a partir de los distintos cruces entre la historia social, la historia intelectual, la historia de la vida editorial, la historia de la cultura, la literatura y las ideas, y a partir de los nuevos abordajes apoyados en el estudio de prácticas, materialidades y sociabilidades, en cuanto, como dice François Dosse (2007, p. 51), existen espacios muy valiosos (él se refiere en este caso a las revistas) para analizar la evolución de las ideas en tanto que "lugares de fermentación intelectual y de relaciones afectivas". Lejos de pensar a los autores aislados, resulta mucho más productivo leer su obra desde la perspectiva de este gran concierto dado por el discurso social y el horizonte epocal de sentido en que se inscriben.

He aquí el antecedente de varias de mis inquietudes de los últimos años, en una línea de trabajo a la que llegué a partir de mi preocupación por el ensayo, la prosa de ideas y la sociabilidad intelectual, así como de mi propia práctica en los campos del ensayo, la edición, la educación.

Referencias

ADORNO, T. W. "El ensayo como forma" (1958). *Notas de literatura*. Trad. de M. Sacristán. Barcelona: Ariel, 1962. p. 11-36.

ANGENOT, M. *La parole pamphlétaire: typologie des discours modernes*. Paris: Payot, 1982.

ANGENOT, M. *El discurso social: los límites históricos de lo pensable y lo decible*. GARCÍA, H. (Trad.), Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2010.

ARCINIEGAS, G. "Nuestra América es un ensayo". *Tres Ensayo sobre Nuestra América. German Arciniegas, Carlos Alberto Floria. Salvador Cruz*. París: Biblioteca "Cuadernos", 1963. p. 9-16.

AUSTIN, J. L. *Cómo hacer cosas con palabras* (1962). Trad. de G. Carrió y E. Rabossi. Buenos Aires: Paidós, 1971.

CANDIDO, A. *Formação da literatura brasileira (momentos decisivos)*. 2 vols., São Paulo: Livraria Martins, 1964.

DOSSE, F. *La marcha de las ideas*: historia de los intelectuales, historia intelectual. Valencia: PUV, 2007.

FERNÁNDEZ CORDERO, L. et al. *Hacer cosas con revistas*: publicaciones políticas y culturales del Anarquismo a la Nieva Izquierda. Buenos Aires: Tren en Movimiento, 2022.

GONZÁLEZ ECHEVARRÍA, R. *La voz de los maestros*: escritura y autoridad en la literatura latinoamericana moderna. Madrid: Verbum, 2001.

GRISENDI, E. et al. "Revistas y redes intelectuales. Ejercicios de lectura". *Revista de historia de América*, n. 157, México, 2019. p. 243-270.

GUTIÉRREZ GIRARDOT, R. *Aproximaciones (Ensayos)*. Colombia: Procultura, Nueva Biblioteca Colombiana de Cultura, 1986.

GUTIÉRREZ GIRARDOT, R. *Temas y problemas de una historia social de la literatura hispanoamericana*. Colombia: Ediciones Cave Canem, 1989.

LANGLET, I. "Essai et théorie de l'essai". *Le Quatrième genre*: l'essai. NÉE, P. (Dir.). Rennes: P.U. Rennes, 2018. p. 23-39.

LUKÁCS, G. "Sobre la esencia y la forma del ensayo (Carta a Leo Popper)". *El alma y las formas*: teoría de la novela. Trad. de M. Sacristán. México: Grijalbo, 1985.

MERLEAU-PONTY, M. "Sur la phénomenologie du langage" (1951). *Éloge de la Philosophie el autres essais*. París: Gallimard, 2016.

MIGNOLO, W. "Discurso ensayístico y tipología textual". *In*: LÉVY, I. J. y LOVELUCK, J. (Eds.). *El ensayo hispánico*. Columbia: University of South Carolina, 1984. p. 45-61.

MIGNOLO, W. *Teoría del texto e interpretación de textos*. México: UNAM (Cuadernos del seminario de poética, 8), 1986.

NÉE, P. (Dir.). "Introduction". *Le Quatrième genre*: l'essai. Rennes: P.U. Rennes, 2018. p. 7-14.

PETRA, A. *Intelectuales y cultura comunista*: itinerarios, problemas y debates en la Argentina de posguerra. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2017.

REYES, A. "Notas sobre la inteligencia americana" (1936). *Obras completas*, vol. XI. México: FCE, 1960.

ROCA, D. "La nueva generación americana. Primer Congreso Nacional de Estudiantes Universitarios. Córdoba, Argentina, 31 de julio de 1918". *In*: WEINBERG, L. "Redes intelectuales y redes textuales: las revistas del Reformismo Universitario". *Revista de Historia de América*, n. 158, México: IPGH, enero-junio de 2020. p. 191-221.

SAID, E. *The World, the Text and the Critic.* Cambridge: Harvard University Press, 1983.

TARCUS, H. *Las revistas culturales latinoamericanas*: giro material, tramas intelectuales y redes revisteriles. Buenos Aires: Tren en Movimiento (Serie América Latina en sus revistas), 2020.

VITIER, M. *Del ensayo americano*. México: FCE, 1945.

WEINBERG, L. (Coord.). *Redes intelectuales y redes textuales*: formas y prácticas de sociabilidad letrada. México: IPGH-UNAM (Serie: Historia comparada de las Américas), 2021.

WEINBERG, L. *Situación del ensayo*. México: CCYDEL-UNAM, 2006.

ZUM FELDE, A. *Índice crítico de la literatura hispanoamericana*: Los ensayistas. México: Editorial Guarania, 1954.

2

Civilização e barbárie, metáforas espaciais e construção das nações na Ibero-américa no século XIX[1]

Maria Elisa Noronha de Sá

Tomarei como ponto de partida a litografia *O passado. O porvir*, obra de Willems datada de 1860 (ver Figura 1). Willems foi um artista alemão que viveu em Montevidéu e Buenos Aires entre 1850 e 1860.[2] Embora seja evidente pelo desenho da bandeira que a figura alegórica se refere à República Oriental do Uruguai e à cidade de Montevidéu, as ideias colocadas em cena foram compartilhadas não apenas nas duas margens do Prata, mas também em toda a Ibero-América. *O passado. O povir* é uma composição axial, simétrica (no estilo das ima-

[1] Parte deste texto foi originalmente publicado em espanhol no livro: FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, Javier; ONCINA COVES, Faustino (ed.). *Metafóricas espacio-temporales para la historia: enfoques teóricos e historiográficos*. Valencia: Pré-Textos, 2021.

[2] A principal atividade de Willems no Rio da Prata foi como desenhista de paisagens da cidade e cenas gaúchas que ilustraram as *Memorias de la Municipalidad*, litografadas por Kratzenstein, e ilustrações para a *Revista del Plata*, publicada por Carlos Pellegrini entre 1853 e 1856. Sua obra mais importante foi o desenho da vista monumental da cidade de Buenos Aires, tirada da cabeceira do cais, em frente à Aduana Nueva, em 1860, também litografada por Kratzenstein.

gens axiais medievais que servem para diferenciar o bem do mal), cujo eixo é a alegoria (clássica) da República. Esta separa dois espaços bem diferenciados: o rio e o pampa. A República, parada bem na borda, olha para a direita (em toda leitura ocidental isso corresponde ao que está adiante, ao que está por vir, ao futuro), onde a luz do amanhecer ilumina o perfil da cidade em que se encontram o rio, os navios e o porto. Esse sentido iluminador do progresso é reforçado não apenas pela variedade de formas (naturais e artificiais) que ali aparecem, mas também pela presença de cor. À esquerda (o que já ficou irremediavelmente para trás, o passado), o que vemos é o pampa na forma de um deserto pedregoso, de um mar revolto, de uma noite de tempestade com um raio prestes a incendiar a terra estéril, monocromática (Di Lucca, 2018, p. 42). Ali está a barbárie e, do outro lado, está o rio, representando a civilização.



Figura 1. Willems. *O passado. O porvir* (1860 – litografia em cores, 44,1 X 62,8 cm. Coleção do Museu Histórico Nacional).

A República é o eixo de tensão compositiva desta imagem, mas também o eixo de tensão entre duas forças que movimentam a história da modernidade e dessas terras em particular: natureza/cultura, campo/cidade, barbárie/civilização. A cidade e o campo constituem um par de opostos que se implicam mutuamente e que são, na verdade, algo mais do que lugares concretos: são imagens e tópicos que nos chegam desde a antiguidade. Eles condensam ideias, sentimentos, desejos e frustrações. Confrontam não apenas espaços, mas também tempos distintos como o da natureza e o da história; envolvem ideias de mudança e progresso, de tradição e atraso (Malosetti Costa, 2007, p. 7).

Podemos pensar assim a imagem de Willems como um ponto de inflexão não apenas em um sentido simbólico, mas também como marco para a consolidação de um corpo de ideias que define a fisionomia da cidade e seu perfil costeiro como bastião do que se entendeu por civilização e progresso, enquanto o pampa é o deserto – uma terra despovoada, um lugar perigoso, associado ao inferno, ao mar tenebroso ou ao caos primitivo. O campo, assim como o pampa, representa o passado, o atraso e a barbárie; a cidade, por sua vez, o futuro luminoso, a civilização.

Nesse sentido, a litografia *O passado. O porvir* representa uma síntese visual de ideias e preconceitos que marcaram o rumo político das nações ibero-americanas no século XIX. Ela nos oferece uma preciosa representação de como essas nações foram pensadas, projetadas e construídas por meio de imagens espaciais – como o pampa, o sertão, a *Araucania*, os *llanos*, as cidades e o litoral – que encarnavam ideias de barbárie e civilização, trazendo em si toda uma dimensão temporal que implicava determinadas experiências de tempo e concepções de futuro e passado.

Essas questões estão na origem deste capítulo, que está dividido em três partes. Na primeira, desenvolvo questões de natureza teórica

sobre a temporalização de conceitos espaciais na Ibero-América no século XIX; nas duas seções seguintes, analiso exemplos do uso dos conceitos de sertão/litoral e pampa/cidade.

A temporalização de conceitos espaciais na Ibero-América no século XIX

A construção das nações no século XIX ocorre no contexto do devir de um novo tipo de consciência histórica, vinculada a uma concepção de tempo histórico linear e de progresso, tempo que adquire ele próprio uma qualidade histórica, que se dinamiza como uma força da própria história. Trata-se de uma história concebida como singular coletivo, que passa a realizar-se não apenas no tempo, mas também ao longo do tempo, percebido como fator de mudança, como uma condição necessária de transformação. Foi este novo conceito de tempo, surgido a partir da segunda metade do século XVIII, que permitiu a emergência das experiências de progresso, da anacronia de histórias diferentes que ocorrem em um tempo cronologicamente idêntico, no qual a simultaneidade do não simultâneo passa a ser a experiência básica de toda a história que pode ser então interpretada universalmente (Koselleck, 2006).

A história, assim, é temporalizada, passando a exigir um ordenamento segundo critérios temporais colocados sob a alternativa de progredir ou conservar, acelerar o tempo ou torná-lo mais lento. É uma história cuja nova dinâmica exige categorias temporais de movimento, sempre voltadas para o futuro, um futuro aberto, absolutamente novo, distinto de tudo o que a história anterior ensinava, mas que segue um curso linear de progresso rumo à civilização. Isso traz implicações importantes no terreno político e social, uma vez que "a história universal se torna um tribunal universal" (Koselleck, 2006, p. 316), que aponta o desenvolvimento a ser seguido, o progresso a ser

impulsionado ou freado, conforme a posição política adotada diante dos possíveis projetos de futuro.

Nesse movimento de temporalização da história sob o horizonte do progresso, o passado também passa a ser compreendido como fundamentalmente diferente, exigindo um conhecimento sempre novo de toda a história. Assim, a diferença entre o presente e o futuro, "entre a experiência precedente e a expectativa do porvir, impregna o novo tempo da história" (Koselleck, 2006, p. 314) fazendo com que as dimensões temporais do passado, presente e futuro se entrelacem agora de modo qualitativamente diferente e novo. Cresce a distância entre passado e futuro, abre-se um abismo entre a experiência anterior e a expectativa futura, de modo que o tempo presente é vivido como ruptura, como tempo de transição, no qual algo inesperado aparece de forma recorrente. Este é o tempo da modernidade.

Com base nessas reflexões iniciais, formulo algumas questões: Como pensar as novas nações que surgiam nesse contexto e que deveriam fazer parte do grupo das nações civilizadas, mas que, para isso, precisavam superar a herança da colonização ibérica, a natureza selvagem, o vazio, a ausência de leis, o peso de uma população majoritariamente ameríndia e escravizada, o "tempo do atraso"? Os políticos e letrados que assumiram a tarefa de construir essas nações tentaram responder a esses dilemas e, para isso, recorreram constantemente ao uso de conceitos, metáforas e representações espaciais como o sertão, o pampa, a *Araucania* ou os *llanos* – capazes de expressar tão bem os desafios dessas nações que pareciam condenadas a se inserir no tempo linear e acelerado do progresso e da civilização, mas que, por outro lado, traziam consigo as marcas do atraso, da barbárie e da selvageria. Seria possível superar esse dilema?

A proposta deste capítulo é explorar as visões que desenvolveram alguns letrados, políticos e membros das elites ibero-americanas

do século XIX sobre o tempo histórico e, mais especificamente, suas diversas experiências temporais e reflexões sobre as diferentes temporalidades presentes nessas experiências, expressas particularmente nos conceitos de sertão e litoral, pampa e cidade. Enquanto fontes para uma história dos conceitos, seus escritos são compreendidos aqui como produtos de condições específicas, e como textos que oferecem indícios e expressam sintomas que nos ajudam a compreender como determinadas experiências históricas foram possíveis e vividas por esses atores.

Minha hipótese é que as imagens espaciais do sertão, do pampa, da cidade e do litoral aparecem, no século XIX, constante e estreitamente vinculadas aos conceitos de civilização e barbárie, sendo amplamente utilizadas como categorias centrais na formulação dos diversos projetos de construção da nação na Ibero-América. Esses conceitos, que expressam também o papel central que a natureza sempre teve na representação da América, foram mobilizados como recursos significativos para o reconhecimento daquelas identidades nacionais, constituindo-se em alguns dos principais temas do discurso político da época. Associados à ideia de deserto, de vazio a ser ocupado, o sertão e o pampa aparecem nesse período fortemente associados a imagens negativas, como a barbárie, a desordem, o selvagem, o atraso, a ausência de *res publica*, em oposição ao litoral e às cidades, sempre associadas à civilização, ao progresso, ao lugar da ordem e carregadas de positividade. Dessa maneira, a construção de um imaginário sobre essas representações espaciais como deserto abre caminho para o desenvolvimento de projetos político-culturais responsáveis por estimular a transformação dessas espacialidades e impõe às suas comunidades letradas o dilema de como fundar nações a partir do vazio (Sá, 2015).

Nesse sentido e contexto, esses conceitos espaciais parecem ultrapassar sua dimensão espacial mais óbvia e aparecem como con-

ceitos temporalizados, carregados de expectativas e relacionados a diferentes temporalidades e experiências temporais. Como lugares da representação de uma tensão permanente, de conflitos, remetem a um processo de profundas transformações pelas quais passaram os nascentes Estados nacionais americanos ao longo do século XIX.

Trata-se, pois, da temporalização desses conceitos, possível apenas naquele período, por sua inserção em um novo horizonte político e social que expressa um novo tipo de consciência histórica, vinculada a uma concepção do tempo histórico linear e do progresso, que permite associar o sertão e o pampa a um "fora do tempo" ou a um tempo "atrasado" em relação ao tempo acelerado das nações civilizadas. Uma experiência temporal da simultaneidade do não simultâneo, da anacronia de histórias diferentes que ocorrem em um tempo cronologicamente idêntico.

Outra possibilidade de pensar a questão da temporalização dos pares de conceitos espaciais como sertão/litoral, pampa/cidade e sua intrínseca relação com o par conceitual civilização/barbárie é a partir da análise dos conceitos antitéticos e assimétricos desenvolvida por Koselleck em seu livro *Futuro Passado.* Nas observações metodológicas preliminares do capítulo "A semântica histórico-política dos conceitos antitéticos assimétricos", ele define conceitos antitéticos assimétricos como aqueles que se opõem e nos quais a parte que designa não reconhece reciprocamente o outro e o alude com um significado depreciativo, de modo que o outro não se reconheça nele. Nesse sentido, os atributos utilizados são desigualmente contrários e se aplicam apenas unidirecionalmente. Na linguagem política, esses conceitos constituem unidades de ação política por meio das quais os grupos se reconhecem, se definem e excluem os outros (Koselleck, 2006).

Uma observação importante é que Koselleck (2006) analisa apenas aqueles pares conceituais que se caracterizam por pretender abar-

car a totalidade da humanidade, portanto, conceitos binários com pretensões universais. Como sabemos, ele examina três desses pares: as oposições entre helenos e bárbaros, entre cristãos e pagãos e entre homens e não homens. Esses pares conceituais indicam formas específicas de experiência e possibilidades de esperança, cuja coordenação respectiva pode ressurgir em outras situações históricas sob outras formulações [...] possuem estruturas próprias, mas também elementos comuns, que se manifestam repetidamente no uso político da linguagem, mesmo quando as palavras ou os nomes mudem com o curso da história (Koselleck, 2006, p. 195).

Nesse sentido, as palavras são intercambiáveis, desde que se mantenha a estrutura assimétrica da argumentação e, por isso, elas podem ser transplantadas historicamente. Assim, Koselleck (2006) mostra que a estrutura do primeiro par conceitual, helenos e bárbaros, emerge de novo sob outras formas, que determinados momentos do segundo par, cristãos e pagãos, estavam já contidos no primeiro, embora agora associados de uma forma nova; da mesma maneira que os conceitos antitéticos que emergem no campo da humanidade universal, contêm elementos tanto gregos como cristãos, sem, no entanto, serem redutíveis a eles.

Aqui, me deterei nos dois primeiros pares conceituais. O par heleno/bárbaro é o par de conceitos antitéticos e assimétricos "que se excluem mutuamente, cujos grupos de referência também podem ser separados espacialmente no âmbito da realidade" (Koselleck, 2006, p. 211). Neste contexto, portanto, a ênfase da estrutura do par conceitual está em sua espacialização. Todos os que não eram gregos eram englobados como bárbaros, antes mesmo de os gregos se conceberem sob o nome coletivo de helenos. Este par de conceitos constituía uma figura linguística universalista que abarcava todos os homens, ordenados em dois grupos separados espacialmente. Os bárbaros eram origi-

nalmente aqueles que balbuciavam, aqueles que não compreendiam e depois eram os estrangeiros, não gregos, cristalizados numa série de epítetos negativos que os desprezavam e catalogavam como covardes, grosseiros, glutões, cruéis, etc. Os helenos remetiam sua comunidade a traços positivos, como a fundação da pólis, uma organização de cidadãos livres, inteligentes, benevolentes e educados.

O par conceitual pagão/cristão tem uma estrutura de oposição conceitual temporalizada, pois traz dentro de si uma perspectiva futura que pressupõe a transformação/desaparecimento de um polo em benefício do outro. Essas são também designações coletivas para todos os homens a quem se dirige a mensagem de Cristo. Todo homem deve converter-se em cristão se quiser escapar da condenação eterna, constituindo uma antítese temporalizada, estendida no tempo, pois "a totalidade – anterior – de todos os homens pode, por negação, ser confrontada com a – potencial – universalidade dos cristãos" (Koselleck, 2006, p. 208). Assim, com a temporalização desses conceitos antitéticos, desloca-se a relação entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativa, já que os povos existentes, os helenos, convertidos em pagãos no discurso cristão, pertencem como tais ao passado, visto que com a morte de Cristo o futuro pertence aos cristãos. Os conceitos de cristão e pagão também estavam sujeitos a uma crescente territorialização que reaparece nos padrões da linguagem antiga, qualificando espacialmente a oposição. Os habitantes da Europa passam a ser descritos como nobres e valentes, filhos de Noé, sobrepostos aos filhos de Cam na África e aos filhos de Sem na Ásia; os bárbaros também ressurgem como não cristãos, aqueles que vivem fora dos limites da cristandade.

Para Koselleck, a partir daí se manterá a implicação temporal de uma perspectiva de transformação futura de todos os pares conceituais opostos formados a partir do cristianismo. O que se apresen-

ta atualmente como exclusão por negação é considerado no futuro como superação. Nesses dualismos, assim temporalizados, permanece aberto um amplo horizonte de expectativas, dando ao movimento histórico um novo ímpeto nunca antes experimentado. Isso é o que acontece com os pares conceituais sertão/litoral, pampa/cidade. Estes são conceitos antitéticos e assimétricos, pois, como já dito, pressupõem, por parte daquele que designa, um não reconhecimento recíproco do outro, a alusão a significados depreciativos, desigualmente contrários, que só se aplicam unidirecionalmente e que são excludentes. Esses pares conceituais têm uma óbvia dimensão espacial e uma dimensão temporal que pressupõem, também como já mencionado, a transformação e/ou desaparecimento de um polo em benefício do outro, no curso do tempo da modernidade.

Uma diferença é que os pares conceituais trabalhados por Koselleck são universais, pois dividem a humanidade em dois, o que não parece ser o caso dos pares conceituais sertão/litoral, pampa/cidade. Em todo caso, esses últimos trazem consigo um princípio permanente de articulação de uma estrutura temporal que aponta para o futuro, em direção a uma esperança de transformação que se converte em expectativa, e que prescinde da experiência.

Sertão/litoral

Observemos, inicialmente, a etimologia da palavra sertão, cuja origem provoca controvérsias entre alguns filólogos contemporâneos.[3] Derivada do radical latino *desertãnu*, significa "lugar incul-

[3] Gustavo Barroso, por exemplo, atribui a sua etimologia à palavra muceltão, corrompida para *celtão* e, mais tarde, para *certão*, cujo significado em latim seria *locus mediterraneus*, ou lugar entre terras, interior, local longe do mar, matagal distante da costa, que se encontra no *Dicionário da Língua Bunda de Angola*, de Frey Bernardo Maria de Carnecatim, edição da Imprensa Real de Lisboa, de 1804. Na transposição para Portugal, este significado de antecedentes africanos

to, distante das populações ou das terras cultivadas, longe da costa" (Cunha, 1982, p. 718). Definições semelhantes aparecem nos dicionários, tanto nos mais antigos da língua portuguesa do século XVIII quanto nos mais atuais, nos quais o sertão é descrito como o interior, o coração das terras, o matagal ou a floresta, longe da costa e do mar, o ponto mais afastado dos terrenos cultivados, um espaço pouco povoado. Essas definições, embora limitem o sertão a uma dimensão espacial e não temporalizada, já o associam à ideia de espaços incultos/não cultivados (Neves, 2012).

A imagem do sertão como deserto, sabemos, não se refere a uma materialidade na superfície terrestre, ligada a fatores físicos da paisagem, como a aridez do terreno e a ausência de água e vegetação abundante. O sertão atua aqui como um artefato discursivo, que supera o âmbito da experiência sensível ao instituir o sentido de vazio. De uma maneira geral, o sertão/deserto vira uma metáfora carregada de conotação majoritariamente negativa. Como representação da realidade, descreve a carência e a escassez, assumindo uma condição de exterioridade: remete à ausência de instituições, herança cultural, presença humana, história, política, ordem, civilização e às experiências temporais relacionadas ao atraso, a um retrocesso em relação ao tempo do progresso.

Mas também a associação do sertão com o deserto/vazio traz consigo a possibilidade de transformação dessa espacialidade e, por conseguinte, impregna a ideia de sertão de uma forte carga semântica futura que confirma a possibilidade de superação da realidade vigente. Em referência à litografia de Willems, analisada no começo deste tex-

assumiu o equivalente *deserto*, de onde teria surgido a forma contraída *sertão*. Outros atribuem a sua origem à palavra *sertanus*, de *sertum*, particípio passado de *sero*, *serui*, *sere*, que poderia ser traduzido como "entrelaçar, trançar", com o sentido de "aquilo que está entrelaçado", numa alusão à ideia de vegetação contínua. Há também quem proponha uma "contaminação semântica" com *sertus*, que significaria inserido, inserido no interior. (Barroso, 1962, p. 9-13).

to, o sertão remete ao passado, um passado que insiste em sobreviver no presente, mas que aponta para um futuro novo e diferente, pois pode e deve transformar-se em seu oposto, o litoral, o lugar da luz e da civilização, onde estão as cidades.

A análise se concentrará no período que vai do "regresso conservador", iniciado por volta de 1837, ainda no período de Regência, até a década de 1860, momento da consolidação e apogeu do Império no Brasil. Nos primeiros anos da Regência, foram aprovadas medidas que consagraram a descentralização, a autonomia local e provocaram importantes mudanças no sistema político-administrativo do Império. Considerado por diversos autores como uma experiência republicana, esse período se caracterizou por intensas lutas e agitações políticas. Importantes motins eclodiram nas províncias do Pará (Cabanagem), da Bahia (Sabinada), do Maranhão (Balaiada) e do Rio Grande do Sul (Farroupilha).

A partir dos anos finais do período da Regência, os conservadores levaram a cabo um projeto político para o Império, baseado fundamentalmente nas ideias de ordem e civilização. Defenderam a necessidade de revisar a estrutura institucional mais descentralizada criada no período, pretendendo, segundo eles, o restabelecimento da autoridade e da ordem contra a "anarquia" e a "barbárie" reinantes e o "perigo da dissolução territorial" do Império. Suas propostas e ações constituíram a chamada reação centralizadora, responsável pela consolidação do Império do Brasil por meio do fortalecimento da instituição monárquica, pela conservação da ordem escravocrata e pela unidade territorial. Era uma ideia de civilização e ordem que aparecia estreitamente relacionada à centralização política e administrativa e à organização do poder do Estado (Mattos, 1987).

Esse é também o tempo do Romantismo, do desenvolvimento da primeira geração romântica, aquela que tomou para si a tarefa de

pensar a nação e a identidade nacional em uma dimensão cultural. Tratou-se de estreitar o sentimento de identidade daquelas comunidades, não apenas por meio da associação contratual e voluntária, baseada em uma escolha individual, de pertencimento a um Estado organizado, mas também pela expansão de outras dimensões – a literatura, a língua, a história – que se converteram, muitas vezes, em fator de legitimação política desses Estados.

Tomarei como exemplo, inicialmente, os escritos de Paulino José Soares de Sousa (1807-1866), o visconde de Uruguai, uma das principais figuras do núcleo mais importante do Partido Conservador e um dos membros mais destacados da elite política brasileira. A essa elite política letrada coube transformar e ocupar aquele sertão/deserto com projetos e ações políticas civilizatórias concretas (Sá, 2015).

Sendo o tema da ordem prioritário, Uruguai condenava veementemente os motins nas províncias, associando-os, por exemplo, aos "horrores friamente perpetrados pela barbárie, pela lascívia, pela vingança e por outras paixões alheias à política" (Sousa, 1841, p. 9) pois naqueles sertões se revelava "uma enorme massa de homens ferozes, sem moral, sem religião e sem qualquer instrução, contaminados por todos os vícios da barbárie!" (Sousa, 1841, p. 9) Nesse contexto, a civilização contrastava com a barbárie das massas que viviam nos sertões, onde imperava a falta de moral, política, lei e religião.

Em seu livro *Ensaio sobre o Direito Administrativo* (Uruguai, 2002), Uruguai reconhece como marcas de identidade a grandeza do território do Brasil, a dispersão de sua população e a existência de grandes espaços vazios, levando-o à temática do vazio e do deserto. Para ele, a parte civilizada dessa nova nação era o litoral, onde se localizavam suas cidades, com suas elites cultas e letradas, que cultivavam a ordem e a propriedade, enquanto a parte que geralmente marcava sua especificidade e diferença em relação à Europa estava fortemente

associada ao sertão, atrasado, semisselvagem, violento, "incivilizado". Em seu Informe como ministro da Justiça em 1841, confirma o uso dessa oposição:

> Essa população que não participa dos poucos benefícios de nossa nascente civilização, carecendo de qualquer instrução moral e religiosa, porque não há lá quem as forneça, imbuída de ideias perigosas de uma mal entendida liberdade, desconhece a força das leis, e zomba da fraqueza das autoridades, todas as vezes que vão contra seus caprichos. Constitui, assim, uma parte distinta da sociedade de nosso litoral e de muitas de nossas populações e distritos, e se caracteriza principalmente por costumes bárbaros, atos de ferocidade e crimes horríveis (Sousa, 1841, p. 19).

Outra imagem interessante é a do sertão como espaço não submetido a uma atividade econômica regular, no qual seus habitantes não estão inseridos no mundo do trabalho, tornando-se mais vulneráveis à influência de ódios e paixões. A ideia era que a disciplina conseguida pela submissão ao trabalho atuaria como um remédio contra o ambiente do interior contaminado pela ausência de regras e ordem.

Ressalto ainda a relação que ele estabelece entre o predomínio dos interesses pessoais e particulares e esses espaços do interior, que algumas vezes denomina como "pequenas localidades". Em seus informes, seja como presidente da Província, seja como ministro da Justiça, alertava sobre o fato de que nessas pequenas localidades os partidos que competiam pelos cargos não eram políticos, mas de famílias e influências locais, constituindo-se, por isso, muito mais como facções. Os partidos, organizados em torno de princípios e vigiados por uma opinião pública, só existiam nas regiões civilizadas, ou seja, nos maiores centros urbanos do Império, especialmente na Corte. No sertão, os grupos políticos se constituíam em facções, que se organizavam

longe dos olhos da sociedade, com a intenção de perseguir os grupos rivais e controlar os cargos públicos. Decorre daí a ideia do sertão como o lugar da impunidade, da ausência de leis. São espaços onde imperam homens prepotentes que, fortalecidos por suas relações familiares, reconhecem como lei apenas sua própria vontade e que, para serem temidos, fazem uso da violência (Coser, 2005).

O poeta Antônio Gonçalves Dias (1823-1864), um dos mais importantes expoentes do Romantismo brasileiro, é mencionado aqui não por sua famosa poesia, mas por seus estudos em etnografia, mais especificamente por sua produção nesse campo no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e pela estreita relação dessa temática com a formação do campo da História como disciplina no Brasil do século XIX (Kodama, 2009, 2010). Seus relatos sobre os indígenas – sua relação com a construção da nação, com a escrita da história do Brasil e os projetos de civilização que os incluíam – constituem campos privilegiados para pensar o conceito de sertão e as experiências temporais associadas a ele.

Apesar dos esforços de alguns membros do IHGB em levantar informações sobre as diversas nações indígenas existentes no Brasil no século XIX, eram poucos os estudos etnográficos interessados em sua diversidade étnica. Existia uma ideia muito difundida no período, segundo a qual os indígenas do Brasil poderiam ser divididos, a partir de uma perspectiva binária, em dois grupos principais: os tupis e os tapuias. Os primeiros, que habitavam o litoral na época da conquista portuguesa, reuniam todas as nações ou raças indígenas que falavam uma mesma língua, o chamado idioma brasílico. O segundo grupo, os tapuias, vivia quase todo no interior do sertão, falava línguas distintas e tinha costumes diferentes (Kodama, 2010, p. 256).

Os tupis eram exaltados neste momento de construção nacional por seu legado na formação da nação, ressaltando suas alianças

com os colonizadores desde que estes chegaram ao Brasil. Essas alianças, expressas até mesmo em casamentos interétnicos, ajudaram, por exemplo, no estabelecimento de uma gramática tupi – vínculo possível entre um passado 'americano' nativista e a tradição e cultura europeias. Esses elementos fortaleciam a percepção positiva de quem se empenhava em construir as bases para a escrita da história do Brasil naquele momento. Assim, eles poderiam representar a matriz da nacionalidade brasileira. Os indígenas tapuias, por outro lado, eram desprezados, descritos como bárbaros, viviam no interior, falavam a língua bárbara, eram nômades, não possuíam regras de convivência, resistiam aos projetos de colonização "civilizadores", integravam as "hordas selvagens" que vagavam pelos "sertões incultos".

O interessante é notar que essa classificação também pressupunha uma peculiar percepção sobre a inserção desses indígenas no tempo histórico. Os tupis eram considerados "índios históricos" e "convenientemente mortos", pois já estavam então virtualmente extintos ou supostamente assimilados, integrados ao projeto de nação imperial, figuravam na autoimagem que o Brasil do Romantismo construía de si mesmo. Os tapuias, por sua vez, eram os "índios contemporâneos", os índios "vivos" que ainda persistiam no tempo, mas que estavam fora da nação (Cunha, 1992), "os índios que haviam escapado do passado para preservar-se incomodamente no presente" (Kodama, 2009, p. 129).

A etnografia indígena, à qual Gonçalves Dias esteve tão relacionada, era parte integrante e fundamental da defesa da ideia da possibilidade de incorporação dos indígenas à história nacional que estava sendo construída.[4] E essa incorporação pressupunha tanto a valorização dos

[4] Outros estudiosos, como o historiador Francisco Adolfo Varnhagen, viam os povos indígenas do Brasil, tanto os tapuias quanto os tupis, sob uma ótica extremamente negativa, como povos decadentes que compartilhavam uma origem comum no mundo antigo e eram invasores. Falavam uma língua "gutural" e, segundo ele, a força deveria ser usada contra esses povos indígenas, justificando, sem dúvida, a existência das campanhas para subjugá-los (bandeiras)

que já estavam assimilados, e por isso "desaparecidos" como tal, quanto a futura extinção e/ou assimilação dos indígenas bravos do sertão.[5]

O discurso binário tupi/tapuia ainda expressava uma visão decadente dos indígenas no século XIX. Os índios "contemporâneos" daquele presente de construção nacional não eram portadores de nenhuma positividade, eram o pior que havia permanecido no tempo, eram a prova de que sua civilização havia sido mais pujante e altiva no passado e expressavam sua decadência civilizatória. Essa visão era compartilhada por muitos letrados, naturalistas, homens de ciência e políticos do período, mas havia diferentes posicionamentos em relação a essa evidência. Gonçalves Dias, por exemplo, pensava que aquelas sociedades não haviam decaído tanto e atribuía à colonização um importante papel na perda de um mais alto grau cultural dos índios. Por isso, acompanhando outros membros do IHGB, buscava justificar os estudos etnográficos como instrumento útil para a incorporação dos índios bravos, ainda resistentes à civilização e à ordem imperial, eliminando suas características distintivas em relação à sociedade brasileira, integrando-os à história e ao tempo histórico linear do progresso e da civilização.[6]

Francisco Adolfo de Varnhagen, sem dúvida o historiador brasileiro mais importante do século XIX, também se referiu muitas vezes ao sertão em seus escritos. Analisarei aqui um texto seu menos conhecido, mas muito importante por tratar-se de um projeto para

e sua escravização, ainda que temporária. Podemos até afirmar que os debates sobre os povos indígenas no Brasil do século XIX oscilaram entre o extermínio e a assimilação (Varnhagen, 1842, p. 53-63).

[5] Para as polêmicas sobre o papel dos indígenas em relação à nacionalidade ocorridas entre os juristas brasileiros do período, ver Oliveira (2000) e Puntoni (2003).

[6] Esse era precisamente o objetivo da Comissão de Exploração Científica, expedição organizada em 1859 pelo Instituto Histórico e Geográfico do Brasil, composta exclusivamente por brasileiros e financiada pelo governo imperial. Antônio Gonçalves Dias foi nomeado chefe da seção etnográfica e autor do relato de viagem, partes do qual foram publicadas na época pelo *Jornal do Comércio*.

o Brasil do século XIX, o *Memorial Orgânico*, publicado em Madri, em duas partes, em 1849 e 1850 (Varnhagen, 2016).[7] Segundo o próprio autor, o objetivo do trabalho apresentado às Assembleias Gerais e Provinciais era "reestruturar fundamentalmente o país para liberá-lo da condição colonial à qual ainda estava sujeito" (Varnhagen, 2016, p. 109) para alcançar a civilização.

Ao longo do texto, a identificação do litoral com suas cidades aparece como o espaço da civilização, em oposição ao sertão, como um espaço de barbárie que deveria ser transformado:

> À medida que as cidades que cercam o mar se civilizam e criam as necessidades das comodidades da vida e do luxo, estimulando a riqueza pela simples frequência dos barcos e do comércio marítimo, os longínquos *sertões* são necessários para incentivá-los a abandonar o estado quase natural, tomar como grandes tônicos os focos da civilização, e não pode haver nada melhor do que assentar ali a própria capital, que em todos os reinos é o centro do luxo (Varnhagen, 2016, p. 124).

Ele defendeu a escravidão dos "índios bravios" do sertão em lugar dos africanos, até mesmo como uma estratégia para facilitar a mestiçagem e alcançar a homogeneidade da cor da população brasileira. Argumentou que a Constituição de 1824 atribuía aos indígenas uma incapacidade moral, afirmava que os "índios bravios" não eram cidadãos e não cumpriam as leis, pelo que estavam fora do pacto social e deveriam ser dominados pelo esforço civilizador do Império e con-

[7] As duas primeiras partes do *Memorial Orgânico* foram publicadas anonimamente em Madri, em 1849 e 1850, respectivamente, "por um brasileiro". Em 1851, a revista carioca *Guanabara* republicou os ensaios com o nome do autor. Essa proposta de reforma para o Império do Brasil permaneceu praticamente desconhecida ao longo do século XIX, até ser redescoberta em textos publicados pelo presidente do Instituto Brasileiro de História e Geografia (IHGB), o professor Arno Wehling.

clui: "Não há direito de conquista mais justo do que o da *civilização* sobre a *barbárie*" (Varnhagen, 2016, p. 217). Para isso, defendeu o uso da força e até mesmo o retorno das práticas de captura feitas pelos bandeirantes na época colonial.

Como um letrado do século XIX, expressou sua crença em uma humanidade sujeita às leis de uma história universal: "A humanidade é a mesma em todos os lugares, e em todos os lugares deve-se marchar lentamente para não tropeçar e se ferir" (Varnhagen, 2016, p. 225); e sentia-se imerso em um tempo que avançava em direção ao progresso e no qual era possível experimentar a simultaneidade do não simultâneo:

> Os *sertões* do Brasil e os habitantes isolados deles se encontram em tudo, como a Europa na Idade Média, ou pior, com suas hordas selvagens no meio. Eles terão que pagar o erro de estar tão espalhados, e não terem se disseminado pouco a pouco, como os Estados Unidos, que por essa mesma razão não nos pode servir de modelo, nem mesmo na parte em que mantém a escravidão (Varnhagen, 2016, p. 225).

Este foi o momento inicial da imaginação de uma nação chamada Brasil que, nos projetos tratados aqui, se consolidava a imagem do sertão como um espaço que deveria ser eliminado ou transformado para poder ser incorporado à nação e ao tempo histórico da modernidade. Um sertão que continuou e continuará expressando a importância do registro da imaginação, da invenção e da simbolização para a compreensão do tema da fundação da nação brasileira.

Pampa/cidades

Perguntar-se de que maneira o pampa foi se configurando como paisagem relaciona-se, inevitavelmente, na historiografia argentina

com a questão da paisagem nacional. Sem dúvida, a paisagem que mais frequentemente representou a Argentina é a paisagem pampeana.

Na história desta nação, chama a atenção a recorrência com que autores clássicos utilizaram a imagem espacial do pampa como um recurso significativo para o reconhecimento de sua identidade nacional e para a interpretação de sua história. Há na Argentina uma poesia, assim como uma literatura gauchesca de grande tradição que fundamenta uma certa identidade: a poesia de Bartolomé Hidalgo; Hilário Ascasubi; Esteban Echeverría, com seu famoso poema "La Cautiva"; o "Martín Fierro" de José Hernández; Ezequiel Martínez-Estrada, para citar os exemplos mais óbvios. Em todos eles, o pampa, com seus "índios selvagens e seus bárbaros gaúchos", assim como o sertão, aparece como uma imagem muito forte, constantemente identificada com a ideia do deserto, referindo-se ao vazio, à barbárie, à imensidão e à solidão e, também, ao seu oposto, a civilização e as imagens espaciais das cidades que a representavam. Uma imagem também ambígua, porque muitas vezes aparece associada a valores negativos, mas também é capaz de expressar uma certa positividade, uma vez que dessa mesma paisagem emergem a originalidade e especificidade do povo argentino.

Sabemos que os letrados e políticos da época construíram todo um imaginário sobre esse espaço que se traduziu em ações políticas concretas para sua transformação, ocupação e/ou eliminação. Domesticar o pampa significava expulsar as populações indígenas, medi-la, cercá-la, delimitar propriedades e organizar sua exploração agropecuária, fundar cidades; esse foi o futuro imaginado para o deserto no século XIX (Halperín Donghi, 1997; Rodríguez, 2010).

Tomarei brevemente como exemplo algumas imagens do pampa que aparecem no livro *Facundo*, de Sarmiento, um clássico da historiografia argentina, e um dos escritores mais importantes deste período de construção desta nação.

É possível perceber, inicialmente, a forte relação que existe para Sarmiento entre a natureza e o destino nacional por um viés positivo, porque é uma paisagem que pode reservar um grande destino e um lugar especial para a nação argentina entre as nações civilizadas. Ele se refere à Argentina como a "Tebas do Prata", que ocupará "o lugar elevado que lhe cabe entre as nações do Novo Mundo" (Sarmiento, 1996, p. 47). Mas para que isso aconteça, essa paisagem deve ser domesticada, especialmente a geografia cruel e acidentada do pampa. Por outro lado, essa originalidade dada pelas características naturais também aparece no *Facundo*, marcada profundamente por uma leitura negativa que parece ser central e constante no reconhecimento dessa identidade: a grandeza deste território também esteve relacionada com a dispersão de seu povoamento, a existência de grandes espaços vazios, levando-o a um tema dominante no discurso sobre as nascentes nações americanas: o deserto.

A primeira descrição da paisagem feita por Sarmiento no *Facundo* a associa com a ideia da imensidão, do deserto, a partir de algumas de suas características: a grandeza do território e o vazio populacional dessa área.

> O mal que aflige a República Argentina é a extensão: o deserto a rodeia por toda parte e se insinua em suas entranhas; a solidão, o despovoado sem uma habitação humana, são, em geral, os limites incontestáveis entre umas e outras províncias. Ali, a imensidão por todas as partes: imensa a planície, imensas as florestas, imensos os rios, o horizonte sempre incerto, sempre confundindo-se com a terra, entre nuvens e vapores tênues, que não permitem, na longínqua perspectiva, assinalar o ponto em que o mundo acaba e principia o céu (Sarmiento, 1996, p. 65).

Ao se referir ao pampa, ele diz que este é "a imagem do mar na terra, a terra como num mapa; a terra aguardando ainda que se ordene a ela produzir as plantas e toda a classe de semente" (Sarmiento, 1996, p. 67), associando-o também com a ideia do vazio, do deserto.

É curioso notar como, para Sarmiento, as enormes planícies escassamente povoadas que dominavam a fisionomia interior da Argentina conferiam um certo "matiz asiático" à vida intelectual do país. Ele aponta semelhanças entre os pampas e as planícies do Tigre e Eufrates, entre as tropas de carroças solitárias que cruzam as terras baldias argentinas e as caravanas de camelos que se dirigem a Bagdá ou Esmirna. Por exemplo, o chefe de um ou outro lugar tem que guiar seu grupo com mão de ferro e não se pode desafiar sua autoridade. Assim, tanto no Oriente como na Argentina "começam a estabelecer-se por essas peculiaridades o predomínio da força bruta, a preponderância do mais forte, a autoridade sem limites e sem responsabilidade dos que mandam, a justiça administrada sem formas e sem debates" (Sarmiento, 1996, p. 70).

Ao elaborar seu projeto civilizatório, Sarmiento se deparou com um dilema: para ele, a parte civilizada deste novo Estado eram as cidades europeizadas, com suas elites cultas e letradas, enquanto a parte que geralmente marcava sua especificidade e diferença em relação à Europa era o pampa atrasado, semisselvagem, violento, "incivilizado". Nesse sentido, Sarmiento (1996, p. 73) escreve: "A cidade é o centro da civilização argentina, espanhola, europeia; ali estão as oficinas das artes, as lojas do comércio, as escolas e colégios, os tribunais, tudo o que caracteriza, em suma, os povos cultos". Esses centros deveriam promover o estímulo para a modernização do resto do país e a institucionalização de sua vida política. Já o pampa aparece quase sempre associado à ideia de deserto, barbárie, selvageria, falta de ordem e governo. E, o mais importante, este deserto rodeia as cidades, reduzindo-as a pequenos "oásis de civilização".

Do esforço do homem em dominar essa paisagem muitas vezes hostil, selvagem e cruel do pampa, surgiam a originalidade e a especificidade do povo argentino. Sem dúvida, o tipo que melhor encarna essa originalidade é o gaúcho, com seus carácteres "indômitos e altivos que nascem desta luta do homem isolado com a natureza selvagem, do racional com o bruto" (Sarmiento, 1996, p. 79), revelando toda a ambiguidade e tensão presentes em seu texto. É dessa paisagem que emergem os tipos argentinos descritos no *Facundo*: o rastreador, o vaqueano, o gaúcho mau e o cantor, "tipos originais" que, segundo ele, teriam a peculiaridade de revelar os costumes nacionais, "sem os quais é impossível compreender nossos personagens políticos, nem o caráter primordial e americano da luta sangrenta que despedaça a República Argentina" (Sarmiento, 1996, p. 85).

Certamente, sua narrativa vai além da descrição física do pampa e o investe de significados e emoções que ajudam a construir um sentido de identidade nacional não apenas entre seus habitantes, os gaúchos, mas também entre todos os membros dessa particular comunidade imaginada, com a qual também vão se identificar.

Conclusão

O sertão e o litoral, o pampa e a cidade assumiram, assim, significados simbólicos altamente mobilizadores das atitudes dos homens que viveram a experiência da construção de Estados nacionais que se pretendiam civilizados. Essas representações se constituíram muitas vezes em fundamentos daquelas identidades nacionais, em explicações para especificidades culturais, em elementos para a formulação de utopias nacionais e de legitimação para ações políticas, justificando a elaboração de projetos e a concretização de uma série de ações políti-

cas "civilizatórias" que justificavam o papel que aquelas elites letradas reservavam para si mesmas naqueles contextos.

Se as representações das nações elaboradas nesses textos foram construídas tendo como um dos eixos o par dicotômico civilização/barbárie e seu desdobramento em representações espaciais como sertão/litoral, pampa/cidade, isso não significa que para eles esses elementos fossem, de fato, necessariamente excludentes, só podendo existir um sem o outro. Esses são, como foi proposto no início deste capítulo, pares conceituais antitéticos e assimétricos. São conceitos opostos em que aquele que designa introduz um significado pejorativo relativo ao seu oposto que não se reconhece nele. Uma oposição que traz uma tensão temporal que aponta para um futuro em que se pode chegar à negação da parte oposta. Trata-se, portanto, de uma temporalização de conceitos antitéticos.

Na verdade, o que deve ser destacado é o fato de que essas representações se constituem a partir de elementos cambiáveis – a barbárie pode se transformar em civilização, o deserto, representando o vazio, a desordem e o selvagem, pode se tornar "cheio" – de ordem, de população, de civilização. É a possibilidade da transformação de um no outro que dá sentido aos projetos "civilizatórios" de nação elaborados no período.

Tratava-se, portanto, de uma visão dicotômica que buscava dar uma unidade de sentido mais ampla àquelas experiências históricas, como se eles realmente vivessem, naquele momento da constituição de seus respectivos Estados nacionais, uma "luta obstinada" entre a civilização e a barbárie, mas na verdade constituíam discursos que deixavam entrever que algo de único e novo estava se constituindo nas Américas.

Koselleck (2014, p. 9) começa *Estratos do tempo* com a seguinte afirmação:

> Necessitamos usar metáforas ao falar sobre o tempo, uma vez que só conseguimos representá-lo por meio do movimento em unidades espaciais [...] O historiador necessita lançar mão dessas metáforas extraídas da noção espacial se quiser tratar adequadamente as questões sobre tempos distintos. A história sempre tem a ver com o tempo, com tempos que permanecem vinculados a uma condição espacial, não apenas metafórica, mas também empírica [...] assim, quando a força metafórica das imagens temporais tem origem em noções espaciais, as questões espaciais e temporais permanecem entrelaçadas.

Este foi precisamente o desafio que se tentou enfrentar neste texto.

Referências

BARROSO, Gustavo. Vida e história da palavra sertão. *In*: BARROSO, Gustavo. *À margem da história do Ceará*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 1962.

COSER, Ivo. Civilização e sertão no pensamento social do século XIX. *Caderno CRH*, Salvador, v. 18, n. 44, p. 237-248, mayo/ago. 2005.

CUNHA, Antonio Geraldo da. *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982.

CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

DI LUCCA, Fabiana. ¿Orillas sin río? Paisajes argentinos del Plata (mediados del siglo XIX a mediados del XX). *In*: DE RUEDA, María de los Ángeles; PÉREZ BALBI, Magdalena I. (coord.). *Figuraciones de una modernidad descentrada*: derivas sobre algunos temas de las artes visuales en América Latina y Europa (1850-1950). La Plata; EDULP, 2018.

HALPERÍN DONGHI, Tulio. *Una nación para el desierto argentino*. Buenos Aires: Editores de América Latina, 1997.

KODAMA, Kaori. Os estudos etnográficos no Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (1840-1860): história, jornadas e busca indígena. *Bull. Mus. For. Emilio Goeldi. Ciência Humana*., Belém, v. 5, n. 2, p. 253-272, maio-ago. 2010.

KODAMA, Kaori. *Os índios no Império do Brasil*: a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860. Rio de Janeiro: FIOCRUZ; São Paulo: EDUSP, 2009.

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

KOSELLECK, Reinhart. *Os estratos do tempo*: estudos sobre a história. Rio de Janeiro: PUC-Rio; Contraponto, 2014.

MALOSETTI COSTA, Laura. *Pampa, ciudad y suburbio.* Buenos Aires: Fundación OSDE, 2007.

MATTOS, Ilmar Rohloff de. *O Tempo Saquarema*. São Paulo/Brasília: Hucitec/INL, 1987.

NEVES, Erivaldo Fagundes. Sertão recôndito, polissêmico e controvertido. *In*: KURY, Lorelay Brilhante (org.). *Sertões adentro*: viagens nas caatingas, séculos XVI a XIX. Rio de Janeiro: Andrea Jakobsson Estúdio, 2012.

OLIVEIRA, Laura Nogueira. *Os índios valentes e o senhor Visconde*: os indígenas brasileiros na obra de Francisco Adolfo de Varnhagen, 2000. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2000.

PUNTONI, Pedro. O Sr. Varnhagen e o patriotismo caboclo: o indígena e o indianismo perante a historiografia brasileira. In: JANCSÒ, István (Org.). *Brasil*: Formação do Estado e da Nação. São Paulo: Fapesp, Hucitec; Ijuí: Editora Unijuí, 2003. p. 633-675.

RODRÍGUEZ, Fermín. *Un desierto para la nación*: la escritura del vacío. Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora, 2010.

SÁ, Maria Elisa Noronha de. *Civilização e barbárie*: a construção da ideia de nação: Brasil e Argentina. 2. ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

SARMIENTO, Domingo Faustino. *Facundo*: civilização e barbárie. Petrópolis: Vozes, 1996.

SOUSA, Paulino José Soares de. *Relatorio da Repartição dos Negocios da Justiça do anno de 1840 apresentado à Assembléa Geral Legislativa, na sessão ordinaria de 1841, pelo respectivo Ministro e Secretario de Estado Paulino José Soares de Sousa.* Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1841.

SOUSA, Paulino José Soares de. *Relatório do Presidente da Provincia do Rio de Janeiro, Paulino José Soares de Sousa, apresentado à Assembléia Legislativa Provincial em 3 de março de 1838.* Rio de Janeiro: Typographia Nacional, 1841.

SOUSA, Visconde de. Ensaio sobre o direito administrativo. *In*: CARVALHO, José Murilo de (org.). *Visconde do Uruguai*. São Paulo: Editora 34, 2002.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. Memória sobre a necessidade do estudo e ensino das línguas indígenas do Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, t. 3, p. 53-63, 1842.

VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. *Memorial orgânico.* Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2016.

WILLEMS. *O passado. O porvir* (1860 – litografia em cores, 44,1 X 62,8 cm. Coleção do Museu Histórico Nacional)

3

Construindo a origem dos etruscos entre a Bíblia e os clássicos:

a teoria assírio-egípcia de Elizabeth Caroline Hamilton Gray

Flávia Florentino Varella

Desde o início da era moderna, a Etrúria tem ocupado um lugar singular nos estudos sobre a Antiguidade devido à escassez de evidências literárias, o que despertou debates persistentes sobre a origem de seu povo, sua língua e seu lugar na história da Península Itálica. A ausência de uma tradição literária preservada e a consequente dependência de fontes greco-romanas transformaram a Etrúria em um campo fértil para hipóteses e disputas interpretativas. Este capítulo busca recuperar o debate sobre a origem dos etruscos a partir das proposições de Elizabeth Caroline Hamilton Gray (1800-1887), em especial de seu livro *História da Etrúria*, publicado de forma espaçada em três volumes, nos anos de 1843, 1844 e 1868.[1] Hamilton Gray compreendia seu empreendimento como a primeira história da Etrúria, para a qual

[1] Embora a obra nunca tenha sido traduzida para o português, optou-se, por razões estilísticas, pela utilização do título em português. O terceiro volume de *História da Etrúria* é, em grande medida, uma tradução direta do alemão de *Die Etrusker*, de Karl Otfried Müller (Williams, 2009, p. 10).

"não poupou nem estudo nem pesquisa para alcançar o conhecimento da verdade" (Hamilton Gray, 1843, p. 1). Para a escrita do livro, ela contou com o incentivo e apoio de Sir William Hamilton, professor de lógica e metafísica na Universidade de Edimburgo, que lhe emprestou, ao longo de vários anos, diversos livros de sua biblioteca pessoal (Veitch, 1859, 130-131).

O interesse de Hamilton Gray pela Etrúria provavelmente foi despertado por sua visita à exposição de túmulos etruscos realizada pelos irmãos Campanari, em Pall Mall, Londres, em 1837, considerada a primeira exposição de antiguidades etruscas fora da Itália. Esse interesse foi renovado com sua viagem à Itália entre 1838 e 1839, realizada por motivos de saúde e planejada antes da visita à exposição. Em Pisa, Hamilton Gray e seu marido, o reverendo John Hamilton Gray, conheceram Giuseppe Micali, figura central nos estudos sobre a Itália pré-romana, que os incentivou a visitar as tumbas etruscas. Já em Roma, em 1838, o casal frequentou diversas palestras no Instituto de Correspondência Arqueológica, posteriormente denominado Instituto Arqueológico Germânico, onde pôde também conhecer a coleção de peças etruscas então existente. A partir da convivência no Instituto, Hamilton Gray estabeleceu contato com diversos de seus membros, que mostraram ao casal coleções privadas, ofereceram cartas de introdução e forneceram orientações para a viagem pelos vestígios das antigas cidades etruscas. Entre esses contatos estavam arqueólogos, colecionadores e estudiosos italianos e alemães, como August Kestner, Baron von Bunsen, Carl Richard Lepsius, Luigi Canina, Emil Braun e Heinrich Abeken. Durante a estada em Roma, o casal visitou importantes acervos antiquários, entre eles as coleções de Giampetro Campana, Edward Dodwell, Nils Gustaf Palin, além do Museu Gregoriano. Por ser mulher, Hamilton Gray não teve acesso ao Museu Kircheriano, o que a impediu de examinar seu acervo numismático e

outras peças ali conservadas. Essa limitação, no entanto, não impediu que a experiência romana fosse fundamental para aprofundar seu interesse nas relações e distinções entre o Egito e a Etrúria. Nessas visitas a centros que reuniam fragmentos significativos da cultura etrusca, Hamilton Gray e seu marido contaram frequentemente com a companhia de estudiosos como Emil Braun e Antonio Nibby, professor de arqueologia no Archiginnasio di Roma e ex-diretor das escavações no Coliseu e no Fórum Romano realizadas entre 1827 e 1832. A viagem incluiu visitas a diversos sítios arqueológicos, como Veios, Monte Nerone (próximo a Pyrgi), Tarquínia, Vulci, Toscanella, Cerveteri, Castel d'Asso e Chiusi. Em 1839, durante uma de suas visitas a necrópoles etruscas, o casal assistiu à abertura de uma tumba no Monte Michele. Ao longo da viagem, também adquiriram uma expressiva coleção de antiguidades, muitas delas compostas por vasos etruscos (Hamilton Gray, 1840; Williams, 2009; Merlino, 2017; Solecki, 2022).

Essa experiência italiana deu origem ao livro *Tour pelos Sepulcros da Etrúria* (1840), no qual Hamilton Gray descreve os sítios visitados e as coleções que conheceu. A obra foi muito bem recebida pela crítica contemporânea, com diversas resenhas publicadas em periódicos e reedições em 1841 e 1843.[2] De modo geral, Hamilton Gray é lembrada na etruscologia sobretudo por esse livro. Contudo, neste artigo, o foco recai sobre *História da Etrúria*, obra na qual a autora propõe uma abordagem histórica da civilização etrusca e busca compreender alguns dos enigmas que ainda atravessam o campo, como a origem desse povo.

A Etrúria apresentava um desafio singular para quem tentava escrever sua história no início do século XIX: tratava-se de uma civi-

[2] Algumas dessas resenhas apareceram, em 1841, na *Edinburgh Review, London Quarterly, Monthly Review, Quarterly Review, Gentleman's Magazine* dentre outras. A primeira resenha do livro parece ter sido publicada em 19 de dezembro de 1840 no *The Spectator*.

lização que, embora não fosse totalmente desprovida de escrita, havia deixado pouquíssimos fragmentos epigráficos e certamente nenhum *corpus* textual que pudesse ser considerado literário. Isso significava que, ao contrário das histórias da Grécia ou de Roma – sustentadas por textos canônicos e por uma longa tradição filológica –, a escrita da história da Etrúria dependia quase exclusivamente de vestígios materiais e algumas fontes literárias de segunda ou terceira mão, escritas por não etruscos. Com isso, o estudo da história etrusca aproximava-se dos dedicados a sociedades pré-letradas, nos quais era necessário partir de objetos materiais para a sua compreensão. Enquanto o historiador era tradicionalmente responsável por comentar textos, o antiquário ocupava-se da gestão e interpretação dos restos materiais do passado: objetos, monumentos, sepulturas, urnas, cerâmicas (Murray, 2014). Não isento de debate e de maior volume de pesquisas, atualmente é bastante consolidado que o número de mulheres consideradas antiquárias é reduzido, apesar da coleta de vestígios do passado certamente não ser algo feito unicamente por antiquários (Douglas, 1939; Woolf, 1997; Sweet, 2004; Garner, 2017). Assim, o estudo da Etrúria era, por definição, um território imbricado entre a história e o antiquariato. Nesse contexto, a posição de Elizabeth Caroline Hamilton Gray tornava-se duplamente difícil: como mulher, precisava se legitimar num campo intelectual profundamente masculinizado como a escrita da história das nações ao mesmo tempo que dialogava com técnicas e conhecimentos antiquários. Hamilton Gray escreve, portanto, numa zona liminar entre história e antiquariato, criando barreiras adicionais à já difícil atuação de mulheres no campo dos estudos clássicos (Hurst, 2006).

Alguns dos autores lidos por Hamilton Gray são indicados como autoridades para a escrita da *História da Etrúria*, listadas logo na introdução do livro. Entre as fontes antigas, ela menciona Tito Lí-

vio, Tácito, Virgílio, Varrão, Plínio, Dionísio de Halicarnasso, Diodoro Sículo, Heródoto, Plutarco e Estrabão. Entre os estudos modernos, cita Thomas Dempster, com *De Etruria Regali* (1723-1724); *Geographia Sacra* (1646) de Samuel Bochart sobre os fenícios; *L'Italia avanti il dominio dei Romani* (1810) e *Storia degli antichi popoli Italiani* (1832) de Giuseppe Micali; Karl Otfried Müller, com *Die Etrusker* (1828); e Barthold Niebuhr, com sua *Römische Geschichte* (1811-1812). Hamilton Gray também afirma ter recorrido ao volume XVI da *An Universal History from the Earliest Account of Time to the Present* (1736-1768) que tratava da Etrúria.[3] Além dessas obras, Hamilton Gray menciona a consulta a "uma multidão de autores menores" e aos *Annali dell'Instituto di Corrispondenza Archeologica*. Dentro desse amplo leque de referências, alguns diálogos serão particularmente relevantes para a análise proposta neste artigo.

Na primeira parte, serão abordados o fenômeno da etruscomania e o surgimento dos estudos modernos sobre a Etrúria. Após sua incorporação ao Império Romano, os etruscos deixaram de suscitar debates significativos por um longo período, situação que começou a se modificar sobretudo com a apropriação de seu legado pelos Médici (Moyer, 2020). Seria impossível, e também extrapolaria os limites deste texto, recuperar de forma exaustiva toda a produção dedicada à Etrúria desde a época moderna até Hamilton Gray. Por isso, foram

[3] Na introdução de *História da Etrúria*, Hamilton Gray (1843, p. 2) refere-se a essa obra apenas como *Ancient History*, indicando-a como publicada em vinte volumes. Essa referência corresponde, na realidade, à segunda edição da parte sobre a história antiga da chamada *Universal History*, que, após uma primeira publicação em sete volumes entre 1736 e 1744, foi lançada em vinte volumes em formato oitavo entre 1747 e 1748. No entanto, ao longo do livro, Hamilton Gray menciona explicitamente ter consultado o "*Ancient History*, vol. xvi. art. Etruria" (1843, p. 117), o que permite identificar com maior precisão que se trata, de fato, da *Universal History*. É provável, portanto, que a autora utilize a designação abreviada *Ancient History* para se referir especificamente à seção dedicada ao mundo antigo, distinguindo-a da parte moderna que compunha o conjunto editorial completo da obra. Ver Griggs (2007, p. 229, nota 29).

selecionados alguns autores com os quais a historiadora dialoga diretamente, além de outros mais centrados no contexto britânico.

A partir desse panorama, a segunda parte do artigo analisa as teorias sobre a origem dos etruscos, em especial aquelas formuladas por Heródoto, Dionísio de Halicarnasso, Niebuhr e Müller, além, evidentemente, de Hamilton Gray, que aponta para a teoria síria-egípcia para explicar a origem dos etruscos. Cada um desses autores propôs, com base em diferentes tipos de evidência ou em interpretações distintas das mesmas fontes, explicações diversas para a origem desse povo.

Etruscomania e o surgimento dos estudos modernos sobre a Etrúria

Os etruscos ficaram conhecidos na sociedade britânica sobretudo graças a um conjunto de publicações e circulações culturais que se intensificaram a partir do século XVIII. Nesse período, a Roma Antiga ocupava um lugar central como fonte de inspiração política, estética e moral, alimentando tanto o imaginário neoclássico quanto a educação da elite intelectual. Ao mesmo tempo, o interesse pelas sociedades antigas era impulsionado e diversificado por descobertas arqueológicas, como as de Pompeia e Herculano, mas também pelas feitas em territórios antes ocupados pelos etruscos nos atuais territórios de atual Toscana, Lácio e Úmbria. Foi nesse contexto, que essa população pré-romana começou a captar a atenção de antiquários, colecionadores e viajantes britânicos. A trajetória desse retorno de interesse em relação a uma sociedade até então muito pouco estudada é marcada por diversas pessoas – curiosamente algumas delas escocesas, como Hamilton Gray – envolvidas no circuito europeu do *Grand Tour* e das primeiras investigações eruditas sobre a Etrúria.

O *Grand Tour*, parte essencial da educação da elite britânica do século XVIII, tinha como eixo formativo a viagem pela Europa – so-

bretudo França, Itália, Suíça e Alemanha – e podia durar de alguns meses a dois anos. No itinerário italiano, as paradas clássicas eram Veneza, Florença, Roma e, mais tarde, Pompeia, pois se considerava que o contato direto com a Antiguidade romana e com a Itália renascentista constituía o coroamento de uma formação estética, moral e intelectual apropriada. No entanto, ao lado desse circuito consolidado, existia também um percurso menos convencional, trilhado por um pequeno grupo de viajantes, escritores e aventureiros britânicos que desviava a atenção da Roma Antiga para contemplar os mistérios etruscos. Pieraccini descreve esse deslocamento como uma espécie de *Grand Tour* da Etrúria, um itinerário próprio, marcado por visitas sobretudo à Toscana e ao Lácio e que convidava a pessoa viajante a explorar um mundo antigo mais enigmático, menos codificado e longe do monumentalismo romano (Pieraccini, 2009).

O ponto de partida dessa história de retomada de interesse pelos etruscos costuma ser associado ao manuscrito *De Etruria Regali*, redigido em latim entre 1616 e 1619 pelo escocês Thomas Dempster, a pedido de Cosme II de Médici, que desejava uma obra capaz de evidenciar as raízes etruscas da família. Devido ao desinteresse posterior dos Médici pelo projeto, o texto permaneceu inédito até ser redescoberto por Thomas Coke durante um *Grand Tour* por volta de 1724, quando visitou Florença e adquiriu o manuscrito. Coke financiou a publicação da obra em dois volumes, atualizada e ampliada por Filippo Buonarroti, cuja reputação se baseava em levantamento sistemático de tumbas em Civita Castellana e em tentativas pioneiras de datar monumentos antigos. Os volumes de *De Etruria Regali*, publicados em 1723 e 1724, continham gravuras provenientes de diversas coleções, inserindo visualmente a Etrúria no repertório europeu (Pieraccini, 2009; Solecki, 2022).

Embora Dempster tivesse visto poucos sítios etruscos e tomasse grandes liberdades interpretativas – como a criação de uma sucessão imaginária de reis e genealogias destinadas a legitimar o poder dos Médici –, *De Etruria Regali* se consolidou como um dos textos fundadores dos estudos etruscos modernos. Foi também a partir de sua obra que se afirmou a singularidade da língua etrusca em relação aos demais idiomas da Península Itálica e que se difundiu a ideia de que diversos símbolos e práticas públicas romanas – como o *fasces*, o triunfo militar, a trombeta, a toga e até os jogos gladiatórios – teriam sido herdados dos etruscos (Solecki, 2022).

Em 1757, o escocês James Byres estabeleceu-se em Roma, onde passou a atuar como antiquário e como um guia requisitado pelos viajantes britânicos do *Grand Tour*. Entre seus interesses intelectuais estava a Etrúria, e Byres investiu seu tempo na elaboração do que chamou de *The History of the Etrurians*. A ideia era que o livro tivesse informações antiquárias e ilustrações de desenhos de tumbas e pinturas etruscas, que ficou ao encargo do pintor polonês Franciszek Smuglewicz, que entre 1764 e 1766 produziu desenhos detalhados dos afrescos de Tarquínia. O livro, porém, nunca chegou a ser concluído. Décadas após a morte de Byres, parte desse material visual veio a público quando Frank Howard publicou, em 1842, *Hypogaei or Sepulchral Caverns of Tarquinia*, um volume vitoriano ilustrado com gravuras inspiradas nos desenhos de Smuglewicz (Steingräber, 2011; Solecki, 2022).

Ainda na década de 1760, o comerciante de arte e antiquário inglês Thomas Jenkins, então residente em Roma, desempenhou um papel importante na introdução da Etrúria no circuito britânico. Jenkins procurava deliberadamente sítios etruscos e esteve presente na reabertura da Tomba del Cardinale, em Tarquínia, sepultura já descoberta em 1699, mas novamente acessada naquele momento. Ao

longo desses anos, testemunhou a abertura de diversas outras tumbas etruscas e produziu um relatório acompanhado de ilustrações, enviado para a Sociedade de Antiquários de Londres, que ajudou a difundir no meio antiquário europeu a existência e o valor artístico dessas pinturas murais (Pierce, 1965; Pieraccini, 2009).

Paralelamente, formava-se na Grã-Bretanha um gosto por aquilo que era entendido como uma estética etrusca, em diálogo com o crescente consumo de antiguidades. Captando esse interesse, Josiah Wedgwood inaugurou, em 1769, sua manufatura Etruria, em Staffordshire. A inscrição-mote da fábrica – *Artes Etruriae Renascuntur* (em português, *As artes da Etrúria Renascem*) – explicitava essa associação simbólica. Na Etruria foram produzidas diversas cerâmicas de tonalidade negra brilhante, denominadas pela própria empresa de basalto negro, obtidas por meio de uma atmosfera de redução durante a queima. Essa técnica e esse efeito visual evocavam o *bucchero* etrusco, cerâmica de superfície escura tradicionalmente associada à Etrúria. Wedgwood inspirou-se em peças que à época eram genericamente classificadas como etruscas, sobretudo nos vasos publicados no *Collection of Etruscan, Greek, and Roman Antiquities* (1766), de Sir William Hamilton, que serviram de modelo para o mercado britânico. Produziam-se desde vasos que buscavam imitar modelos antigos até objetos de uso cotidiano, como bules de chá. Embora já na época existisse um crescente reconhecimento de que muitos dos vasos do catálogo de Hamilton eram de origem grega, e não etrusca, esse fato não diminui o significado cultural do fenômeno. O interesse pela Etrúria havia se tornado suficientemente difundido entre as elites britânicas a ponto de gerar produtos culturais comercializáveis (Steingräber, 2011; Ramage, 2011; Solecki, 2022).

Esse interesse por uma estética etrusca também se manifestou na arquitetura de interiores, com a criação de ambientes domésticos ins-

pirados nesse repertório visual. Esse foi o caso das salas projetadas por Robert Adam na Derby House e em Osterley Park, entre 1773 e 1779, bem como da Heaton Hall, concebida na mesma década por James Wyatt (Steingräber, 2011). Nesses espaços, aquilo que se denominava etrusco traduzia para o interior doméstico britânico um repertório visual associado à Antiguidade pré-romana, inspirado tanto na cerâmica então atribuída aos etruscos quanto nos afrescos recentemente descobertos em Pompeia e Herculano, amplamente difundidos por publicações antiquárias e pela cultura material contemporânea. Essa estética caracterizava-se principalmente pelo uso contrastante das cores preta e vermelho-terra, pela presença de figuras isoladas, animais, motivos mitológicos e ornamentais organizados em medalhões e painéis planos (Wilton-Ely, 1989).

Esse interesse pela Etrúria, manifestado em diferentes esferas da cultura britânica, manteve-se e se intensificou na entrada no século XIX. Entre 1800 e 1840, por exemplo, o termo etrusco circulava com frequência na imprensa britânica, quase sempre associado a juízos positivos – como beleza, refinamento e elegância –, especialmente em anúncios de venda que exaltavam vasos, pequenas antiguidades e objetos de decoração descritos como provenientes da antiga Etrúria. O termo também aparecia vinculado à moda, sobretudo a adornos e padrões de vestimentas femininas, indicando que o estilo etrusco havia se tornado um marcador de gosto e distinção social. Essa dimensão social do interesse pelas antiguidades demonstra que o que se convencionou chamar de etruscomania britânica foi tanto um fenômeno cultural quanto um fenômeno de classe, disseminando-se pelos circuitos de consumo da sociedade britânica do fim do século XVIII e início do XIX (Martini, 2024).

A chamada exposição Campanari, organizada por Vincenzo Campanari e seus filhos Carlo, Secondiano e Domenico, constituiu

um ponto de inflexão nesse processo – ao menos para a personagem central deste artigo, Elizabeth Caroline Hamilton Gray. Inaugurada em 1837 e aberta ao público até o ano seguinte, a exposição ocorreu na Pall Mall, nº 121, em Londres. A iniciativa atraiu um público numeroso, entusiasmou colecionadores e contribuiu de modo significativo para o acervo etrusco do Museu Britânico, com sarcófagos, moldes e outros materiais. Residentes e visitantes de Londres tiveram, assim, a oportunidade de entrar em contato direto com artefatos etruscos e puderam adquirir alguns deles, assim como o catálogo *A Brief Description of the Etruscan and Greek Antiquities now Exhibited at n. 121 Pall Mall, opposite the Opera Colonnade* (Steingräber, 2011; Orestano, 2016, p. 145-176).

A exposição dos Campanari apostava em uma encenação imersiva baseada na reconstrução de tumbas etruscas, combinando artefatos arqueológicos autênticos com recriações cênicas. Os ambientes da residência que abrigava a mostra foram transformados em uma sequência de câmaras funerárias evocativas, concebidas como espaços arquitetônicos completos. As tumbas inspiravam-se em sítios então conhecidos – como Tarquinia, Vulci, Tuscania e Bomarzo – e eram identificadas por meio de inscrições sobre as portas, reforçando a percepção de diversidade da Etrúria. No interior dessas 11 salas, as pessoas que visitavam a exposição encontravam sarcófagos autênticos, alguns com tampas ligeiramente abertas para permitir a visualização de esqueletos e objetos preciosos atribuídos aos mortos, produzindo uma forte impressão de contato direto com indivíduos etruscos e com seus rituais funerários. As paredes eram revestidas por pinturas em escala real, executadas sobre telas, que reproduziam cenas das tumbas de onde provinham os sarcófagos. Utensílios do cotidiano, armas e objetos rituais eram dispostos de modo a sugerir o ambiente doméstico dos mortos, em consonância com a concepção então difundida

de que as necrópoles etruscas reproduziam a organização das cidades dos vivos. A iluminação por lamparinas e tochas reforçava o efeito dramático da experiência. Embora envolvesse, como era comum nas representações da Etrúria no período, licenças artísticas significativas, a exposição oferecia uma experiência sensorial e narrativa capaz de tornar os etruscos mais compreensíveis e próximos ao público britânico (Swaddling, 2018).

A exposição impressionou profundamente Elizabeth Caroline Hamilton Gray mesmo antes de visitá-la. Foi no verão de 1837, em uma conversa com seu amigo Samuel Butler, então bispo de Lichfield e diretor da Shrewsbury School, em sua residência em Bolsover que ela tomou conhecimento pela primeira vez da exposição dos Campanari. Butler, que já a havia visitado, descreveu com entusiasmo os banquetes e jogos funerários pintados nas paredes das tumbas mortuárias, as tampas de sarcófagos esculpidas em baixo relevo, as coroas de ouro que ornavam os mortos, bem como vasos e outros artefatos provenientes das tumbas. Também salientou as peças que havia comprado na exposição, em particular um par de brincos em ouro ricamente trabalhado, que ele imaginava ter pertencido a alguma sacerdotisa, com grandes carbúnculos pendentes incrustados. Essas descrições, acompanhadas das comparações que Butler estabeleceu entre a arte etrusca e a egípcia, despertaram em Hamilton Gray uma curiosidade intelectual duradoura (Hamilton Gray, 1840).

Algumas semanas depois da conversa com Butler, Hamilton Gray teve finalmente a oportunidade de visitar a exposição dos Campanari em Londres. A experiência superou amplamente aquilo que lhe havia sido antecipado. Ao percorrer os diferentes ambientes da mostra, ela se viu tomada por um misto de assombro, perplexidade e inquietação intelectual. A abundância e a variedade dos objetos – vasos de diferentes dimensões, de formas elegantes e superfícies polidas,

decorados com figuras negras e cenas mitológicas – despertavam nela tanto admiração estética quanto estranhamento, sobretudo pela dificuldade inicial de distinguir, naquele repertório visual, os deuses e heróis das figuras grotescas, faunos e sátiros, composições familiares à arte clássica (Hamilton Gray, 1840).

O impacto tornou-se ainda mais intenso quando chegou nas salas que reproduziam os famosos sepulcros. À luz vacilante das tochas, estavam os grandes sarcófagos de pedra, que sustentavam sobre suas tampas figuras masculinas e femininas em alto-relevo, representadas em postura reclinada, como se repousassem serenamente sobre leitos. Longe de parecerem cadáveres inertes, essas figuras lhe transmitiam uma presença quase viva, marcada por uma dignidade solene e uma majestade severa que a deixaram profundamente impressionada – a ponto de confessar certo temor diante daqueles semblantes, como se eles reprovassem a intrusão moderna em seu repouso sagrado. Cada rosto lhe parecia singular, portador de uma individualidade própria, como retratos silenciosos de um passado distante, mas ainda eloquente (Hamilton Gray, 1840).

Entre essas imagens, uma figura em especial marcou Hamilton Gray: a de uma jovem sacerdotisa, identificada assim pelos atributos que ainda conservava – a coroa de hera, braceletes em forma de serpente e uma pequena pátera. Sua aparência inocente, juvenil e melancólica despertou na historiadora uma reação empática intensa, quase lacrimejante, reforçando a sensação de que aquelas esculturas "tinham uma história a contar", desde que houvesse alguém disposto a escutá-las (Hamilton Gray, 1840, p. 6). O interesse em se aproximar e interpretar esse passado enigmático contribuiu para que Hamilton Gray escrevesse *História da Etrúria* que, neste artigo, exploramos por meio de sua reflexão sobre a origem dos etruscos.

As teorias sobre a origem dos etruscos

As duas explicações mais influentes sobre a origem dos etruscos produzidas na Antiguidade foram formuladas por Heródoto e Dionísio de Halicarnasso e serviram de base e contraponto para teorias posteriores, incluindo a síria-egípcia desenvolvida por Hamilton Gray no século XIX.[4] Ela sustenta sua proposta em etimologias ou nomes de povos e lugares, mas também em semelhanças culturais observáveis sobretudo nos costumes e nas práticas rituais etruscas. Hamilton Gray afirma que, por um lado, é possível ver a origem asiática dos etruscos "através do exame dos banquetes, das vestimentas, dos ornamentos, dos costumes e maneiras" tais como aparecem representados nas pinturas murais e nos artefatos arqueológicos de uso cotidiano. Por outro lado, a marca específica do Egito antigo é visível "no estilo artístico, nos ritos sagrados e nos objetos de veneração religiosa". Assim, para ela, os vestígios sobre os etruscos indicariam a existência de duas camadas de contato histórico importantes de serem analisadas para indicar sua origem (Hamilton Gray, 1843, p. 50).

Em *Histórias* I.94, Heródoto afirma que os etruscos descendem dos lídios, povo da Ásia Menor. Segundo seu relato, uma grande fome devastou a Lídia por oito anos e isso levou o rei Átis a dividir a população em dois grupos, que tiraram a sorte para saber quem iria ficar e quem iria fundar uma colônia. O grupo emigrante, comandado por seu filho Tirreno, atravessou o mar em busca de novas terras, estabelecendo-se na Úmbria, no centro da Itália. Heródoto considera que os tirrenos – nomeados assim em homenagem ao seu rei Tirreno – seriam emigrantes lídios, tendo, portanto, os etruscos uma origem estrangeira e oriental.

[4] Também é possível ampliar essa tipologia para incluir uma terceira posição, defendida por Helânico de Lesbos, segundo a qual os etruscos seriam identificados com os antigos pelasgos, povo que teria habitado a Itália antes de ser expulso pelos helenos (Nowlin, 2021).

No fim do século I a.C., Dionísio de Halicarnasso rejeita explicitamente a teoria de Heródoto, argumentando que ela não encontra confirmação em Xanto da Lídia e que não há similaridades linguísticas ou de costumes que aproximem etruscos e lídios. Em *Antiguidades Romanas* I.26-30, ele argumenta que os etruscos eram autóctones, um povo nativo da própria Itália, sem vínculos recentes com a Lídia ou com qualquer outra região do Oriente. Dionísio esclarece que os chamados tirrenos eram denominados pelos romanos de etruscos, mas que se autonomeavam de rasena, nome de um de seus líderes.

Em *História da Etrúria*, Hamilton Gray apresenta as duas hipóteses desses autores, mas rebate alguns aspectos delas e apresenta uma nova interpretação sobre a origem dos etruscos. Segundo a teoria síria-egípcia elaborada por Hamilton Gray, a história dos etruscos é marcada por dois grandes exílios sucessivos que explicam a profunda mistura de elementos egípcios e assírios na língua e religião. Hamilton Gray constrói uma explicação da origem dos etruscos baseada sobretudo em paralelos linguísticos, religiosos e culturais. A hipótese da ligação dos etruscos com Resen é traçada via permanência fonética das letras RSN, seguindo os ensinamentos filológicos de Bochart. Ela parte da constatação de que gregos e romanos designaram esse povo por diversos nomes – tyrseni, turrheni, etrusci, tusci – nenhum dos quais correspondia à forma como os próprios etruscos se autodenominavam. Essa multiplicidade de nomes externos reforça, para ela, a necessidade de identificar o autônimo, isto é, o nome interno e originário do grupo. A autoridade central nesse ponto é Dionísio de Halicarnasso, que afirma que os etruscos se chamavam rasena. Hamilton Gray atribui peso especial a esse testemunho porque Dionísio teria estudado sistematicamente as instituições etruscas, o que lhe conferiria maior credibilidade ao tratar do tema. A historiadora reforça esse dado textual com a evidência material das inscrições etruscas,

nas quais aparecem repetidamente as formas *rasn* e *rasnes*, entendidas como variações do mesmo nome. Mesmo reconhecendo que autores latinos não utilizaram essa designação, Hamilton Gray sustenta que isso não é argumento suficiente para negar que rasena era o nome originário dos etruscos, pois muitos povos foram conhecidos externamente por nomes diferentes daqueles que utilizavam para si próprios (Hamilton Gray, 1843, p. 6).

Segundo Hamilton Gray, no etrusco as vogais teriam caráter secundário, podendo variar sem alterar o significado essencial da palavra. Assim, *rasena*, *rasn* e *rasnes* seriam formas aparentadas, preservando a mesma estrutura consonantal. Essa permanência fonética explicaria também as formas gregas *tyrseni* ou *tyrsni*, nas quais o *t* inicial seria apenas uma letra servil, sem valor etimológico próprio. Para a autora, o fato de os gregos antigos utilizarem uma forma baseada nesses mesmos sons indica que aprenderam o nome diretamente dos próprios etruscos. Hamilton Gray dialoga criticamente com Niebuhr, que propunha *Ras* ou *Rus* como forma primitiva acrescida posteriormente de uma terminação latina (*-ena*). Ela rejeita essa hipótese ao observar que nomes etruscos indiscutíveis, como *Pursn* ou *Pursenna*, já apresentam terminações semelhantes que não podem ser atribuídas ao latim. Desse modo, não haveria razão para considerar *Rasena* uma forma adulterada. Ao contrário, para Hamilton Gray, a recorrência das consoantes RSN em diferentes línguas e registros constitui uma permanência linguística que preserva o nome original do povo, que, neste caso, a levou até a cidade de Resen. Ela reconhece objeções, principalmente defendidas por Niebuhr – como a ausência do radical N nos nomes latinos Etruria e Tusci –, mas argumenta que o próprio nome de Resen já havia sofrido alterações antigas, o que torna natural que o radical original tenha desaparecido (Hamilton Gray, 1843, p. 6).

O primeiro exílio dessas pessoas que seriam conhecidas como etruscos ocorre quando os habitantes da antiga cidade bíblica de Resen, situada na Assíria, deixam sua terra original em um passado remoto. Hamilton Gray não descreve as causas dessa partida, mas entende que esse deslocamento inicial levou o grupo a se estabelecer no Egito Antigo, onde viveram por um longo período e se integraram às populações que ocupavam o Baixo Egito. É nesse contexto que ela localiza a formação dos traços religiosos e culturais que mais tarde veria como paralelos entre egípcios e etruscos. Para Hamilton Gray, a religião e os costumes etruscos revelam afinidades marcantes com o Egito Antigo. Por isso, ela supõe que uma colônia de Resen teria migrado para o Egito e vivido longamente por lá. Hamilton Gray interpreta até mesmo o relato de Heródoto como um eco imperfeitamente transmitido da origem real dos etruscos.[5] Na sua leitura, se o historiador grego tivesse escrito Líbia em vez de Lídia – erro gerado pela semelhança das grafias –, sua narrativa refletiria com maior precisão o percurso migratório que ela atribui aos rasenas (Hamilton Gray, 1843, p. 23).

O segundo exílio acontece junto com a expulsão dos hicsos do Egito, que Hamilton Gray chama de fim da dominação asiática. Para ela, a colônia oriunda de Resen, por ser estrangeira, também é obrigada a deixar o Egito, deslocando-se para a Líbia. Do Golfo de Sidra, os rasenas, por volta de 1260 a.C. ou um pouco depois, deslocam-se em direção à Itália, levando consigo as artes, ciências e práticas religiosas acumuladas desde a antiga Assíria e enriquecidas pela longa permanência no Egito Antigo (Hamilton Gray, 1843, p. 23-24, 46). Essa sequência migratória explicaria, na visão de Hamilton Gray, a originalidade da língua, da religião e dos costumes etruscos quando comparados aos outros povos autóctones italianos, bem como suas afinidades egípcias.

[5] Para a recepção das *Histórias* de Heródoto na passagem do século XVIII para o XIX, ver Marchand (2023).

Hamilton Gray propõe que os etruscos teriam chegado à Itália por via marítima, desembarcando na Úmbria sob a liderança de Tarcão. Amparando-se em Heródoto – cuja narrativa foi retomada por outros autores gregos –, afirma que eles navegaram até a península e ali se fixaram. A essa tradição, combina a versão de Dionísio de Halicarnasso sobre a etimologia do nome do povo: autodenominavam-se rasena, enquanto tirreno derivaria da figura de seu líder fundador, Tarcão. Essa versão era corroborada por autores antigos como Catão, Cícero, Festo e Sérvio e por estudiosos modernos como Niebuhr e Müller. Para Hamilton Gray, Tarcão foi o primeiro chefe e legislador, responsável pela fundação das cidades, pelas leis, pela religião e pela organização militar etrusca. Tarquínia foi nomeada em sua homenagem. Quanto ao local do primeiro assentamento, Hamilton Gray afirma que a Úmbria foi o ponto inicial do desembarque. Essa identificação se apoia em Heródoto e é corroborada por Tito Lívio, que descreve a ocupação inicial entre os Apeninos e o mar inferior, seguida pela expansão com colônias para o norte e o sul. Ela considera o local de desembarque ponto pacífico nas fontes antigas e reforçado por evidências como nomes de lugares, datas, sedes de governo, por cidades dessa região serem designadas alternadamente como umbrianas e tirrênias, entre outras evidências (Hamilton Gray, 1843, p. 16-17).

Para Elizabeth Caroline Hamilton Gray, a chegada dos etruscos à Itália deve ser situada por volta da metade do século XIII a.C., aproximadamente entre 1250 e 1180 a.C. O argumento dela resulta de uma conciliação crítica de testemunhos gregos e romanos, além de informações bíblicas que convergem em marcos cronológicos. Hamilton Gray observa que Dionísio de Halicarnasso associa os etruscos a feitos militares e expansões territoriais, como a conquista da Úmbria, cerca de 500 anos antes da fundação de Roma, o que aponta para meados do século XIII a.C. Estrabão e outros autores reforçam essa cronologia ao

relacionar a expulsão dos sículos pelos tirrenos e a presença etrusca na Itália a um período anterior à Guerra de Troia ou imediatamente próximo a ela. Referências a Tarcão, herói fundador etrusco, como contemporâneo de figuras míticas datáveis, como Eneias, por Virgílio também sustentam essa janela temporal. Ela acrescenta ainda a tradição etrusca preservada por autores romanos. Os anais toscanos, segundo Varrão, fixariam o início da história etrusca entre 400 e 500 anos antes da fundação de Roma, e Plutarco apresenta uma cronologia que remete novamente ao mesmo horizonte do século XIII a.C. como o de chegada dos etruscos a Península Itálica. Ao reunir esses dados, Hamilton Gray conclui que os etruscos já eram uma nação organizada, estabelecida e poderosa na Itália em cerca de 1180 a.C. (Hamilton Gray, 1843, p. 14-15).

Ao que tudo indica, a teoria da origem assírio-egípcia dos etruscos é uma formulação original de Hamilton Gray.[6] No entanto, a tentativa de articular a história dos etruscos transmitida pelas fontes clássicas com evidências contidas no *Tanakh* remonta, ao menos, a Annio de Viterbo e à sua obra *Antiquitatum variarum volumina XVII* (1498), na qual sugeria que os etruscos seriam descendentes de Noé (Della Fina, 2017). Além disso, a associação entre os etruscos e o Egito tampouco constituía uma novidade. Antiquários, eruditos e conhecedores de arte já haviam apontado semelhanças nos vestígios materiais dessas culturas, o que os levou a traçar paralelos visuais e a formular hipóteses de contato entre elas.[7] Pouco antes da formulação

[6] O resenhista anônimo da *Fraser's Magazine* (*History of Etruria*, 1846, p. 681) observa que "mas, até que a Sra. Hamilton Gray proclamasse sua ligação com os etruscos, isso jamais ocorrera a alguém, em tempos antigos ou modernos", referindo-se à teoria por ela proposta que conectava a cidade de Resen aos hicsos e à Etrúria.

[7] Esse movimento de conexão entre civilizações já era comum em leituras da história da arte e da arquitetura que vinculavam a arte egípcia à etrusca e situavam gregos e romanos como herdeiros desse legado artístico. Entre os primeiros a formular esse tipo de interpretação sobre o desenvolvimento da arquitetura antiga esteve Anne Claude de Caylus, em *Recueil d'antiquités égyptiennes, etrusques, grecques et romaines* (1752-1767), seguido por Giovanni Piranesi, em *Della magnificenza ed architettura de' Romani* (1761) e em outras obras (Meyer, 2010).

proposta por Hamilton Gray, outra interpretação encontrava-se em desenvolvimento, a chamada teoria setentrional, iniciada por Nicolas Fréret e posteriormente incrementada com novos elementos por Barthold Georg Niebuhr e Karl Otfried Müller (Dowding, 2006-2007).

Fréret foi o primeiro a formular a hipótese de uma origem setentrional dos etruscos em *Recherches sur l'origine et l'ancienne histoire des différents peuples de l'Italie* (1753). Partindo de referências a Tito Lívio (5, 33, 1) e Plínio, o Velho (3, 24), sustentava que os etruscos pertenciam a um antigo ramo dos povos do norte da Europa, identificados como réticos, localizados na região alpina. É a partir da semelhança morfológica entre réticos e rasena que Fréret constrói seu argumento, empregando um método de estabelecimento de conexões que também seria mobilizado por Hamilton Gray. Segundo Fréret, populações oriundas das regiões alpinas teriam migrado para a Etrúria por volta de 992 a.C., antes da presença grega na Península Itálica (Briquel, 2014). No século XIX, Niebuhr, em sua *Römische Geschichte*, fortaleceu essa interpretação ao sustentar que a origem dos etruscos estaria ligada a uma campanha militar bem-sucedida dos réticos, que teriam conquistado os tírreno-pelasgos, então habitantes da Itália. Essa hipótese foi posteriormente consolidada por Karl Otfried Müller, cuja obra *Die Etrusker* (1828) se tornou um dos marcos da etruscologia moderna (Francesco, 2013; Solecki, 2022).

Embora se apoie e, em certos momentos, refute aspectos das formulações de Niebuhr e Müller, Hamilton Gray não aborda de forma direta a hipótese da origem setentrional por eles desenvolvida. Seu diálogo permanece centrado nas evidências linguísticas, arqueológicas e históricas que ela própria reúne, em autores greco-romanos e no *Tanakh,* a partir das quais sustenta sua interpretação acerca da origem dos então enigmáticos etruscos.

Conclusão

Apesar de séculos de investigação, os etruscos permanecem, em muitos aspectos, um povo enigmático. Desde a Antiguidade, sua origem, sua língua e sua inserção no mundo mediterrâneo têm sido objeto de debates recorrentes, mobilizando métodos variados – da leitura crítica das fontes greco-romanas à arqueologia, à linguística comparada e, mais recentemente, à genética populacional. Cada uma dessas abordagens ampliou significativamente o conhecimento disponível, mas nenhuma foi capaz de oferecer uma explicação definitiva e consensual sobre a origem desse grupo. O caráter singular da língua etrusca, que não pertence ao tronco indo-europeu, permanece como um elemento decisivo nesse debate. Ainda que a hipótese autóctone tenha alcançado ampla aceitação, essa singularidade continua a lançar dúvidas sobre a possibilidade de um encerramento definitivo da questão de suas origens.

É nesse contexto de uma longa tradição de reflexão sobre quais evidências e sobre quais combinações de evidências seriam as mais apropriadas para desvendar o passado que se insere a obra de Elizabeth Caroline Hamilton Gray. A teoria assírio-egípcia formulada por ela, ainda que não tenha sido incorporada pelas correntes dominantes da etruscologia posterior,[8] foi uma tentativa de conferir inteligibilidade histórica a uma civilização marcada pela ausência de uma tradição literária própria preservada. Em que medida o relativo silêncio em torno dessa proposta se deve à sua ousadia de intervir em um campo no qual foi a primeira mulher a atuar não pode ser plenamente determinado; isso, contudo, em nada diminui a relevância de suas contribuições. Trata-se, ademais, de uma oportunidade rara de observar

[8] Charles Leland cita diversas vezes o livro de Hamilton Gray como autoridade em *Etruscan Roman Remains in Popular Tradition* (1892). Uma pesquisa detalhada sobre sua recepção nos estudos etruscos ainda está por ser feita.

a atuação de uma mulher em um debate amplamente dominado por autores homens. Hamilton Gray inscreveu sua interpretação em um repertório intelectual vasto e cosmopolita, dialogando de modo crítico tanto com autores da Antiguidade quanto com estudiosos contemporâneos, mobilizados em uma vasta erudição.

Ao recuperar a *História da Etrúria* como um empreendimento historiográfico, este capítulo contribui para reposicionar Elizabeth Caroline Hamilton Gray no interior da etruscologia e da história da historiografia do século XIX, campos que ainda não reconheceram plenamente a importância de sua obra. Nesse sentido, o artigo procura integrar-se a um esforço mais amplo de resgate das contribuições de mulheres para a escrita de histórias nacionais no século XIX britânico, em especial aqui no âmbito dos estudos clássicos.

Referências

BRIQUEL, Dominique. La questione delle origini etrusche nella Francia dell'Illuminismo, *Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité*, Roma, v. 126-2, 2014. DOI: https://doi.org/10.4000/mefra.2296

DELLA FINA, Giuseppe M. History of Etruscology. *In*: NASO, Alessandro (ed.). *Etruscology*. Berlin: De Gruyter, 2017.

DOUGLAS, David C. *English Scholars*. London: Jonathan Cape, 1939.

DOWDING, Janka. The Elusive Etruscans: The Quest for the Origins of the Etruscan Civilization. *Hirundo*, Montréal, v. 5, p. 31-56, 2006-2007.

FRANCESCO, Antonino de. *The Antiquity of the Italian Nation*: The Cultural Origins of a Political Myth in Modern Italy, 1796-1943. Oxford: Oxford University Press, 2013.

GARNER, Katie. *Romantic Women Writers and Arthurian Legend*: The Quest for Knowledge. London: Palgrave Macmillan, 2017.

GRIGGS, Tamara. Universal history from Counter-Reformation to Enlightenment. *Modern Intellectual History*, v. 4, n. 2, p. 219-247, 2007.

HAMILTON GRAY, Elizabeth Caroline. *Tour to the Sepulchres of Etruria in 1839*. J. Hatchard and Son, 1840.

HAMILTON GRAY, Elizabeth Caroline. *History of Etruria*. Volume 1. J. Hatchard and Son, 1843.

HISTORY OF ETRURIA. *Fraser's Magazine*, v. 34, n. 204, p. 676-685, December 1846.

HURST, Isobel. *Victorian Women Writers and the Classics*: The Feminine of Homer. Oxford, 2006.

MARCHAND, Suzanne L. Herodotus and the Embarrassments of Universal History in Nineteenth-Century Germany. *The Journal of Modern History*, v. 95, n. 2, p. 308-348, 2023. DOI: https://doi.org/10.1086/725414

MARTINI, Isabella. The Dissemination of Etruscan Discoveries in Early 19th-century British Press. *LEA*, Firenze, v. 13, p. 67-77, 2024. DOI: https://doi.org/10.36253/LEA-1824-484x-15819

MERLINO, Micaela. Elizabeth Caroline Hamilton Gray: l'etruscomania di una vivace "female mind". *La città,* 31 agosto 2017. Disponível em: http://www.lacitta.eu/storia/30681-elizabeth-caroline-hamilton-gray-l-etruscomania-di-una-vivace-female-mind.html. Acesso em: 30 dez. 2025.

MEYER, Susanne Adina. Figure simboliche ed istoriche. Percorsi egizi a Roma nel Settecento. *Ricerche di storia dell'arte*, v. 100, 2010.

MOYER, Ann E. *The intellectual world of sixteenth-century Florence*: humanists and culture in the age of Cosimo I. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

MURRAY, Tim. *From Antiquarian to Archaeologist*: The History and Philosophy of Archaeology. Barnsley: Pen and Sword, 2014.

NOWLIN, Jessica. *Etruscan Orientalization.* Leiden: Brill, 2021.

ORESTANO, Francesca. Gli Etruschi nella memoria culturale britannica, tra Otto e Novecento: ovvero il sublime fascino di un braccialetto. *Aristonothos*: Scritti per il Mediterraneo antico, vo. 11, p. 145-176, 2016.

PIERACCINI, Lisa C. The English, Etruscans and "Etouria": the Grand

Tour. *Etruscan Studies*, v. 12, n. 1, p. 3-18, 2009. DOI: https://doi.org/10.1515/etst.2009.12.1.3

PIERCE, S. Rowland. Thomas Jenkins in Rome. *The Antiquaries Journal*, v. 45, n. 2, p. 200-229, 1965. DOI: https://doi.org/10.1017/S0003581500052525

RAMAGE, Nancy Hirschland. The English Etruria: Wedgwood and the Etruscans. *Etruscan Studies*, v. 14, n. 1, p. 187-202, 2011. DOI: https://doi.org/10.1515/etst.2011.14.1.187

SOLECKI, Sam. *The Etruscans in the Modern Imagination*. Québec: McGill-Queen's University Press, 2022.

STEINGRÄBER, Stephan. George Dennis e la sua opera nell'ambito dello sviluppo dell'etruscologia nell'Ottocento. *In*: DELLA FINA, Giuseppe M. (a cura di). *Annali della Fondazione per il Museo Claudio Faina*: la fortuna degli etruschi nella costruzione dell'Italia unita, v. 18. Orvieto: Edizioni Quasar, 2011. p. 381-395.

SWADDLING, Judith. Exhibiting the Etruscans in Bloomsbury and Pall Mall. *In:* SWADDLING, Judith (ed.). *An Etruscan Affair*: The Impact of Early Etruscan Discoveries on European Culture. London: British Museum, 2018.

SWEET, Rosemary. *Antiquaries*: The Discovery of the Past in Eighteenth-Century Britain. London: Hambledon & London. 2004.

VEITCH, John. *Memoir of Sir William Hamilton, Bart*. Edinburgh: William Blackwood, 1859.

WILLIAMS, Dyfri. Etruscan Production and Interpretation: The Hamilton Gray Vase. SWADDLING, J.; PERKINS, P. (ed.). *Etruscan by Definition*: The Cultural, Regional and Personal Identity of the Etruscans. Papers in Honour of Sybille Haynes. London: British Museum Press, 2009. p. 10-20.

WILTON-ELY, John. Pompeian and Etruscan Tastes in the Neo-Classical Country-House Interior. *Studies in the History of Art*, v. 25, p. 51-73, 1989. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/42620682. Acesso em: 30 dez. 2025.

WOOLF, D. R. A Feminine Past? Gender, Genre, and Historical Knowledge in England, 1500-1800. *American Historical Review*, v. 102, n. 3, p. 645-679, 1997.

4

O significado do ateísmo nos discursos da socialista Emma Martin (1812-1851)

Ricardo Oliveira da Silva

A história dos significados conferidos ao ateísmo conheceu um novo momento no cenário intelectual europeu do fim da Idade Moderna e início da Época Contemporânea. Esse foi o período em que a descrença religiosa começou a ser concebida como cosmovisão atrelada a propostas de mudanças sociais e não somente como rejeição da religião e de Deus. Evidências disso foram os discursos proferidos por Emma Martin, uma ateia inglesa comprometida com o socialismo owenista na primeira metade do século XIX, o qual defendia que o caráter das pessoas poderia ser aperfeiçoado em bases racionais e, a partir disso, criar condições para construção de uma sociedade sem injustiças e desigualdades.

Ao abordar o tema do ateísmo pelo ângulo da construção de sentidos, penso ele como significado hermenêutico. De acordo com Mark Bevir (2008), esse significado se refere aos conteúdos de declarações específicas que descrevem o que alguém pretende dizer ao fa-

zer uma afirmação sobre um determinado assunto. Ethan G. Quillen (2015), por sua vez, afirma que o ateísmo pode ser investigado a partir de abordagem histórico-lexical, ou seja, pesquisa com foco nas formas pelas quais as pessoas e grupos definem em contextos históricos específicos como entendem o que é a descrença religiosa.

Bevir (2008) e Quillen (2015) fornecem perspectivas teóricas e analíticas para investigar o contexto e características da concepção de ateísmo de E. Martin. Para apresentar os resultados desta pesquisa, optei pela organização metodológica do capítulo da seguinte maneira: exposição sobre as origens intelectuais do ateísmo no fim da Idade Moderna no que tange ao continente europeu; o ativismo feminino no movimento owenista ligado a tradição de livre-pensamento em prol do ateísmo e dos direitos das mulheres; o significado do ateísmo nos discursos de E. Martin na década de 1840.

O ateísmo positivo

A maneira como Emma Martin concebeu o ateísmo está vinculado ao ateísmo positivo, consolidado no cenário filosófico iluminista do século XVIII. Das origens etimológicas do ateísmo (*atheos*) na Grécia Antiga à Europa da Idade Moderna, ateu era um termo pejorativo, figura retratada como imoral, que recusava reverenciar Deus/deuses e, por isso, era potencialmente causa da ira divina sobre a comunidade. Na Antiguidade, o filósofo Sócrates (470/469AEC - 399AEC) foi acusado de ateísmo por não respeitar as divindades protetoras de Atenas e condenado à morte. Na França da primeira metade do século XVII, o filósofo italiano Lucilio Vanini (1585-1619) foi morto pela Inquisição sob acusação de ateísmo, blasfêmia e impiedade. Ainda que ambos não tenham sido ateus no sentido de "não crer

na existência de Deus/deuses", a suspeita de não serem leais aos deuses e à ortodoxia religiosa selou seus destinos (Devellennes, 2021).

O período que vai da Grécia Antiga (a partir do século V AEC) a Europa dos séculos XVI/XVII teria sido, na leitura de Charles Devellennes (2021), marcado pela preponderância do ateísmo negativo, ou seja, o entendimento de que o fenômeno se referia primordialmente à negação total ou parcial de Deus, da ortodoxia religiosa e da Igreja. No entanto, "uma compreensão positiva do ateísmo emerge durante o Iluminismo, e tem um sabor particularmente francês durante os primeiros cem anos de sua história" (Devellennes, 2021, p. 4, tradução deste autor).[1]

A primazia francesa na construção de um ateísmo positivo no século XVIII pode estar relacionada à natureza absoluta da monarquia sustentada pela doutrina da Igreja Católica, realidade que motivou resposta filosófica mais agressiva e radical no reino. Além disso, um fator que fomentou o surgimento do ateísmo positivo foi a busca por respostas ao desafio à crença no universalismo do monoteísmo diante do contato dos europeus com povos com religiosidades diferentes. Nesse sentido, "o ateísmo surgiu como um fato consumado na Europa moderna – em parte devido aos encontros com novas crenças e povos decorrentes de empreendimentos coloniais europeus" (Devellennes, 2021, p. 8, tradução deste autor).[2]

O ateísmo positivo é caracterizado pela afirmação de uma perspectiva filosófica autossustentável com o objetivo de estabelecer as bases intelectuais para uma vida independente de um referencial religioso. Ele teria nascido com um tom radical em quatro sentidos: (1) defesa de uma compreensão das origens da humanidade desvinculada

[1] No original: "a positive understanding of atheism emerges during the Enlightenment, and it has a particularly French flavour for the first hundred years of its history".

[2] No original: "Atheism appeared as a *fait accompli* in modern Europe – partly because of encounters with new beliefs and people due to European colonial enterprises".

de qualquer divindade; (2) estabelecimento de uma cosmovisão não religiosa para entender o universo; (3) crítica política, em especial aos poderes que buscavam fundamentar sua legitimidade em Deus; (4) posição filosófica imbuída do desejo de expandir os limites do pensável. Sendo assim, o "ateísmo [...] não será apenas crítico do teísmo, como o foi em seu início, mas também crítico de si mesmo e de suas tentativas de se construir como uma filosofia positiva e independente" (Devellennes, 2021, p. 19, tradução deste autor).[3]

As origens iluministas do ateísmo positivo também são defendidas por Stephen LeDrew (2016, p. 13, tradução deste autor),[4] o qual afirma que "o 'ateísmo' está inextricavelmente ligado a uma tradição de princípios iluministas, incluindo a emancipação pela razão, a democracia liberal, a primazia do indivíduo, a racionalidade científica e a noção de progresso". Nessa perspectiva, o ateísmo é um movimento moderno de pensamento e prática que emerge das turbulências políticas e revoluções em vários campos intelectuais (ascensão da ciência moderna, concepção racional de Deus), e forma de crença – e não ausência de crença – moldada por seu contexto sócio-histórico.

Ainda que tenha sido corrente minoritária no Iluminismo, a cosmovisão ateia se fez presente naquele momento, sendo um marco a publicação, em 1770, de *Sistema da Natureza*, pelo Barão de Holbach (1723-1790), filósofo que "considerava o ateísmo diretamente ligado ao projeto iluminista de emancipar-se da ignorância, da autoridade tradicional e da tirania da igreja e do rei" (LeDrew, 2016, p. 18, tradução deste autor).[5]

[3] No original: "Atheism will thus not only be critical of theism, as it was in its beginning, but also be critical of itself and its attempts to build itself as a positive, stand-alone philosophy".

[4] No original: "that 'atheism' is inextricably bound up with a tradition of Enlightenment principles, including emancipation through reason, liberal democracy, the primacy of the individual, scientific rationality, and the notion of progress".

[5] No original: "considered atheism to be directly connected to the Enlightenment project

Na análise de LeDrew (2016), a partir da matriz iluminista, o ateísmo europeu moderno dividiu-se em duas vertentes ao longo do século XIX: ateísmo científico e ateísmo humanista, divisão política em que cada vertente ofereceu leitura distinta sobre o significado e a maneira de construir um mundo sem a presença da religião:

> O ateísmo científico entende a religião como um obstáculo ao progresso social impulsionado pela ciência, e busca erradicar essa relíquia do mundo pré-moderno por meio da educação científica e do "iluminismo". O ateísmo humanista rejeita a estrutura de um mundo que dá origem à religião [...]. Ele imagina formações sociais alternativas que causariam o desaparecimento da religião (LeDrew, 2016, p. 14, tradução deste autor).[6]

Gostaria de realçar aqui outro detalhe do ateísmo humanista, pois considero que E. Martin esteve vinculada a ele. Para LeDrew (2016), essa vertente surgiu em boa medida como resposta ao descontentamento, referente à promessa do Iluminismo de que a modernidade levaria mais prosperidade para todos, o que não aconteceu. Além disso, o descontentamento revelaria também o reconhecimento de que a crítica cognitiva racionalista da religião pouco tinha feito para abordar as fontes irracionais da crença religiosa, que incluíam alienação, sofrimento, neurose infantil e medo da morte. Em sua formulação inicial, o ateísmo humanista "entendia Deus como uma projeção da alienação e do sofrimento, centralizando, assim, a humanidade e seus interesses terrenos, em vez de construções teológicas de

of emancipation from ignorance, traditional authority, and the tyranny of church and king".

[6] No original: "Scientific atheism understands religion as an obstacle to science-driven social progress and seeks to eradicate this relic of the premodern world through science education and 'enlightenment.' Humanistic atheism rejects the structure of a world that gives rise to religion [...]. It imagines alternative social formations that would cause religion to vanish".

Deus e do reino sobrenatural, como objeto de investigação" (LeDrew, 2016, p. 25, tradução deste autor).[7]

O ateísmo humanista encontrou terreno na Inglaterra da primeira metade do século XIX. Em termos gerais, David Nash (2013) afirma que quatro referências foram importantes para o ateísmo inglês naquele período. A primeira foi a tradição mecanicista inglesa que surgiu no século XVII como resultado das convulsões radicais, religiosas e políticas da época: "A essência dessa posição individualista era uma feroz independência de pensamento como força motriz na aquisição de conhecimento sobre o universo" (Nash, 2013, p. 213, tradução deste autor);[8] a segunda matriz foi o inconformismo em torno de religiosos com ideias semelhantes que se reuniam em congregações e desafiavam a ortodoxia e a autoridade clerical; em terceiro, uma herança de dívida intelectual do ateísmo para com os filósofos epicuristas, tanto da Grécia Antiga quanto da história inglesa e europeia mais recente; por fim, a influência ideológica da Revolução Francesa e suas repercussões, a qual alimentou um radicalismo político crítico à Coroa e à Igreja oficial.

O socialismo owenista foi, de certa maneira, expressão do ateísmo humanista na Inglaterra das primeiras décadas da centúria do XIX, ao identificar a ortodoxia religiosa cristã com uma estrutura social injusta que precisava ser modificada. Seu idealizador, Robert Owen (1771-1858), foi fabricante têxtil e reformador social nascido no País de Gales. Em 1813 ele publicou *A New View of Society*, obra tributária da psicologia empirista iluminista, para afirmar que o caráter do indivíduo seria produto da sociedade e das circunstâncias e poderia ser aperfeiçoado por meio da educação. Já quanto ao princípio

[7] No original: "understood God as a projection of alienation and suffering, thereby centering humanity and its earthly interests, rather than theological constructions of God and the supernatural realm, as the object of inquiry".

[8] No original: "The essence of this individualistic position was a fierce independence of thought as the motive force in the acquisition of knowledge about the universe".

cristão do livre-arbítrio, ou a suposição de que os indivíduos teriam responsabilidade por suas escolhas e ações dada por Deus e que seriam recompensados ou punidos de acordo com tal comportamento, sugeria Owen que estaria na raiz "dos sistemas corruptos de educação e governo de sua época, particularmente porque estes recaem sobre a conduta aparentemente reprovável dos pobres, que são, portanto, sempre considerados culpados por todos os seus infortúnios" (Davis, 2011, p. 96, tradução deste autor).[9]

A oposição de Owen ao conceito cristão de livre-arbítrio e às instituições sociais e eclesiásticas fundadas nele fez parte de seu esforço maior para fornecer uma explicação alternativa para a presença generalizada da pobreza e da miséria, que para ele eram agravadas pela Revolução Industrial. Entre as soluções que sugeriu para remover as mazelas sociais, destaca-se a proposta da cooperação, tendo defendido para isso a criação de comunidades que servissem como referência ao conjunto da sociedade. Nessas comunidades, todos contribuiriam para a criação da riqueza comum e usufruiriam dela. O idealizador do owenismo via estas comunidades "como algo semelhante a parcerias público-privadas modernas promovidas por capitalistas que obteriam um retorno sobre seu investimento, mas com os membros, em última análise, tornando-se acionistas-proprietários de suas comunidades" (Donnachie, 2011, p. 17, tradução deste autor).[10]

É preciso dizer que "embora o Owenismo não fosse um movimento ateu propriamente dito, muitos de seus membros eram ateus e o próprio Owen criticava a religião organizada" (Karila, 2021, p. 552,

[9] No original: "of the corrupt systems of education and government of his day, particularly as these bear down upon the seemingly reprobate conduct of the poor who are thereby always held culpable for their every misfortune".

[10] No original: "as something like modern public-private partnerships promoted by capitalists who would get a return on their investment, but with the members ultimately becoming shareholder-owners of their communities".

tradução deste autor).[11] Robert Owen, como seus seguidores mais próximos reconheceram, era um materialista, um deísta que, à medida que envelhecia, inclinava-se cada vez mais ao ateísmo, ainda que isso tenha mudado nos seus últimos anos de vida, quando aderiu a Igreja Espiritualista, a qual buscava fundamentos científicos para defender a existência de um mundo sobrenatural; além disso, ele foi um polemista declarado que gastava quantidades consideráveis de sua energia intelectual atacando, muitas vezes nos termos mais públicos e controversos, "os dogmas centrais e os pressupostos metafísicos da fé cristã (como paradigma e manifestação mais familiar da religião revelada em sua época e sociedade)" (Davis, 2011, p. 92, tradução deste autor).[12]

No entanto, no decorrer da década de 1840, período em que o movimento owenista conheceu uma irreversível curva descendente, seus líderes na Inglaterra tentaram afastar "o owenismo das formas mais militantes de ateísmo, em um esforço para se tornarem mais respeitáveis, o que afastou alguns dos membros mais radicais do movimento, incluindo a feminista ateia britânica E. Martin" (Karila, 2021, p. 552, tradução deste autor).[13]

Livre-pensamento, socialismo owenista e direitos das mulheres: Emma Martin

A luta de E. Martin ocorreu em novo momento na história do ateísmo inglês, quando céticos religiosos dispersos começaram a se

[11] No original: "While Owenism was not an atheist movement as such, many of its members were atheists and Owen himself was critical of organized religion".

[12] No original: "the central dogmas and metaphysical assumptions of the Christian faith (as the paradigm and most familiar manifestation of revealed religion in his time and society)".

[13] No original: "Owenism from the most militant forms of atheism in an effort to become more respectable, which alienated some of the more radical members from the movement, including British atheist feminist Emma Martin".

organizar pela primeira vez em movimentos sociais e políticos e atuar sob a designação de livre-pensadores: "termo aplicado àqueles que questionavam as suposições religiosas sobre a ordem do mundo e que, como resultado, tendiam a rejeitar todas as formas de religião organizada" (Schwartz, 2013, p. 5, tradução deste autor).[14] Apesar de muitos livre-pensadores manterem algum tipo de crença religiosa (deísmo), entre eles houve pessoas que se identificaram como ateístas.

Em relação às mulheres livre-pensadoras, o primeiro movimento do século XIX que contou com a presença delas, tanto na Grã-Bretanha quanto nos Estados Unidos, foi o owenismo. De acordo com Barbara Taylor (2016), nesse movimento social, especialmente entre mulheres, o socialismo foi compreendido como luta para conquistar liberdade e igualdade em todos os níveis da existência humana, "uma luta que se estendeu além das reformas econômicas e políticas necessárias para criar uma sociedade sem classes, chegando às transformações emocionais e culturais necessárias para construir uma democracia sexual" (Taylor, 2016, p. XIV, tradução deste autor).[15] Com isso, a crítica religiosa feita por elas esteve articulada com a luta pela igualdade de gênero.

A mulher pioneira no owenismo a ter destaque e palestrar sobre o livre-pensamento foi a escocesa Frances "Fanny" Wright D'Arusmont (1795-1852). Ela nasceu numa família rica, mas, se sentindo limitada pelos valores tradicionais que cercavam sua infância, dedicou sua vida ao avanço dos direitos das mulheres e à abolição da escravidão nos Estados Unidos, país para onde migrou em 1825. Ali, ela criou a Comunidade de Nashoba, no Tennessee, baseada em um

[14] No original: "term applied to those who questioned religious assumptions about the ordering of the world and who, as a result, tended to reject all forms of organised religion".

[15] No original: "a struggle which extended beyond the economic and political reforms necessary to create a classless society into the emotional and cultural transformations necessary to construct a sexual democracy".

ideal igualitário. De 1825 a 1828, a pequena comuna lutou para realizar seus princípios e sobreviver financeiramente, sem êxito. Frances Wright definia-se como "parte da família humana" e ficou conhecida pelo agnosticismo e os ataques às instituições religiosas. Em discursos, ela afirmou que a religião estimulava o interesse em "mundos invisíveis" além do nosso alcance e conclamou homens e mulheres a transformarem suas igrejas em salões de ciência e dedicarem seus dias de lazer ao estudo de seus próprios corpos e análise de suas mentes. A própria Frances Wright deu exemplo disso ao transformar uma igreja abandonada que comprou em um Salão da Ciência, santuário dedicado ao racionalismo (Karila, 2021).

A série de palestras proferidas a partir de 1828 em palcos públicos, diante de plateias compostas por homens e mulheres, reivindicando igualdade racial e sexual e abertura à participação política e intelectual para todas as mulheres, tornou Frances Wright alvo de intensa e agressiva fúria. Na imprensa, ela foi atacada e desprezada, não apenas por suas opiniões, mas também simplesmente por ser uma mulher em um palco público tido como um espaço exclusivo para os homens. E seu nome foi moldado no rótulo de "wrightismo": "O conceito efetivamente vinculava comportamento sexual imoral e irreligião, invocando o medo de que essas 'prostitutas da Babilônia' ameaçassem a ordem social e a estabilidade da esfera doméstica" (Karila, 2021, p. 553, tradução deste autor).[16]

Essa hostilidade foi experimentada por Ernestine Rose (1810-1892), filha de um rico rabino polonês que se tornou uma importante voz feminina no owenismo. Após sair de sua terra natal aos 17 anos, chegou à Inglaterra no começo da década de 1830 e conheceu

[16] No original: "The concept effectively linked immoral sexual behaviour and irreligion, invoking fears of these 'whores of Babylon' threatening the social order and stability of the domestic sphere".

R. Owen. Em 1836, mudou-se para os EUA, onde viveu até 1869, quando retornou à Inglaterra. Originalmente, viajou para os EUA a fim de se juntar a uma das comunidades owenistas, seguindo os passos de Frances Wright. No entanto, embora se mantivesse identificada com os princípios owenistas, acabou por se estabelecer em Nova York e atuar em nome do livre-pensamento, abolicionismo e direitos das mulheres.

Enquanto Frances Wright foi a primeira mulher a se apresentar publicamente como palestrante política diante de plateias mistas nos EUA, E. Rose foi a primeira a falar sobre direitos humanos identificando-se clara e explicitamente como ateia. Graças a sua escolaridade acima da média para uma mulher da época, aprendeu a ler textos religiosos em hebraico e assimilou a importância da argumentação e do debate: "Contrariamente às intenções de seu pai, que era rabino, seus ensinamentos religiosos levaram a jovem Rose a refletir sobre questões como a origem do mal e a natureza da crença e, por fim, a abandonar Deus completamente e abraçar o ateísmo" (Karila, 2021, p. 556, tradução deste autor).[17]

Em seus discursos, Ernestine Rose defendeu o ateísmo como código moral ético, cuja interpretação não se basearia no medo da punição, mas no desejo de fazer o bem. O ateísmo incondicional de E. Rose era bem conhecido nos círculos reformistas; nem todos acolheram de bom grado essa posição. Ela nunca foi totalmente integrada ao movimento abolicionista nem mesmo na sua ala radical e anticlerical, ainda que tenha falado ativamente em nome e apoiado sua causa. Alguns comentaram seus discursos com alfinetadas veladas a sua falta de fé, muitas vezes nem sequer sendo registrados em jornais abolicio-

[17] No original: "Contrary to her rabbi father's intentions, his religious teachings led young Rose to ponder upon questions of the origin of evil and the nature of belief, and, eventually, to abandon God completely and embrace atheism".

nistas, como o *Liberator*. Algo semelhante ocorreu a ela no movimento de emancipação das mulheres dos EUA. Em 1854, na Convenção Nacional dos Direitos da Mulher na Filadélfia, "a nomeação de Rose como presidente da convenção foi abertamente contestada devido ao seu ateísmo" (Karila, 2021, p. 557, tradução deste autor).[18]

Emma Martin (1812-1851) foi outra livre-pensadora que obteve destaque no movimento owenista, mas, diferentemente de Frances Wright e Ernestine Rose, não viveu a experiência de sair da Inglaterra para morar nos EUA. Nascida em 1812, numa família de comerciantes na cidade inglesa de Bristol, ela cresceu em ambiente de forte fé cristã e relativa liberdade de estudos. Influenciada pelo acentuado fervor religioso que cultivava desde a infância, E. Martin decidiu, aos 17 anos, aderir aos Batistas Particulares, ala fortemente calvinista da Igreja Batista que acreditava na salvação apenas para os eleitos.

Ela permaneceu nessa igreja por doze anos, distribuindo folhetos evangélicos e arrecadando fundos para a Sociedade Bíblica. No começo da década de 1830, tornou-se proprietária de um internato feminino por um breve período. Nessa época, casou-se com Isaac Martin, merceeiro e membro de sua igreja. Apesar de ter tido três filhas com ele, foi uma união infeliz. Ela diria mais tarde que seu marido era alguém "cuja companhia era uma humilhação suportar" (Schwartz, 2013; Taylor, 2016).

Em fevereiro de 1839, E. Martin foi assistir a uma palestra do owenista Alexander Campbell em sua cidade natal, Bristol. Ela ficou encantada ao ouvir a condenação de A. Campbell contra os males do sistema social, particularmente os que eram infligidos contra as mulheres. No entanto, na noite seguinte, ela ficou indignada quando A. Campbell denunciou os males da religião e o desafiou para uma

[18] No original: "Rose's appointment as the president of the convention was openly objected to due to her atheism".

série de debates nos quais ela se propôs a defender sua fé diante da crítica socialista. Emma Martin dedicou os meses seguintes ao estudo bíblico, com intenção de munir-se de evidências para refutar os argumentos owenistas. Mas, "lendo a Bíblia pela primeira vez com um espírito de investigação, em vez do 'espírito de oração' incentivado pelas igrejas, Martin começou a notar que ela estava cheia de imprecisões e inconsistências" (Schwartz, 2013, p. 81, tradução deste autor).[19] Com a gradual erosão da fé, ela decidiu deixar o marido, sua cidade natal e sua religião e juntar-se com as filhas aos owenistas em Londres como uma declarada livre-pensadora:

> Emma mais tarde atribuiu seu próprio ateísmo à consciência de inconsistências internas na Bíblia [...] descobrir erros na Palavra era provar (como o título de um de seus tratados expressava) *The Bible No Revelation* e, assim, minar o próprio alicerce da autoridade divina; desacreditar essas discrepâncias por meio do ridículo era a arma mais poderosa de todas (Taylor, 2016, p. 144, tradução deste autor).[20]

Taylor (2016, p. 142, tradução deste autor)[21] afirma ainda que "para Emma [...] a Natureza e a Razão haviam expulsado Deus e a Revelação do cosmo, e o resultado foi uma expansão do controle hu-

[19] No original: "Reading the Bible for the first time in a spirit of inquiry rather than the 'prayer spirit' encouraged by the churches, Martin began to notice that it was full of inaccuracies and inconsistencies".

[20] No original: "Emma later attributed her own atheism to an awareness of internal inconsistencies in the Bible. [...] to uncover errors in the Word was to prove (as the title of one of her tracts expressed it) *The Bible No Revelation*, and thus to undermine the very bedrock of divine authority; to discredit these discrepancies through ridicule was the most potent weapon of all".

[21] No original: "For Emma [...] Nature and Reason had shouldered God and Revelation out of the cosmos, and the result was an expansion of human control which made Divine intercession not only unthinkable, but unnecessary".

mano que tornou a intervenção divina não apenas impensável, mas desnecessária". Em 1840, ela foi contratada para dar palestras pelo movimento owenista, o que lhe rendeu algum recurso financeiro para sustentar as filhas, já que, ao sair de casa, todos os seus bens, por lei, passaram a pertencer ao marido. Em 1845, ela formaria uma "união moral" com um colega owenista, Joshua Hopkins, com quem teria outra filha em 1847, embora permanecesse legalmente casada com o ex-marido.

As palestras rapidamente renderam a E. Martin a reputação de ser uma das mais aguerridas e francas defensoras do livre-pensamento e dos direitos das mulheres. Os debates com líderes religiosos atraíam grande público e lhe custaram prisão. Os embates entre livre-pensadoras e cristãos ocorreram em cenário onde o cristianismo permaneceu como referência na vida moral, intelectual, social e política. No entanto, havia um medo generalizado – real ou imaginário – de que o cristianismo estivesse em declínio e de que a Igreja Anglicana fosse incapaz de lidar com a expansão urbana, a sociedade industrial e a luta da classe trabalhadora.

A Igreja Anglicana também estava preocupada com o fato de que, onde havia fracassado, igrejas não conformistas haviam ganhado terreno, de modo que, em meados do século XIX, cerca de metade dos frequentadores da igreja estavam em instituições não anglicanas: "O século XIX foi, portanto, uma era de pluralismo religioso, na qual diferentes igrejas proliferaram e competiram entre si em um mercado aberto" (Schwartz, 2013, p. 15, tradução deste autor).[22] E, novidade para a época, uma das opções plausíveis para o público era o ateísmo.

[22] No original: "The nineteenth century was thus an age of religious pluralism, in which different churches proliferated and competed with each other in an open market".

O ateísmo nos discursos de Emma Martin

Após ingressar no movimento owenista, E. Martin tornou-se uma ativista atuante. Ao longo da década de 1840, viajou pela Grã-Bretanha e participou de encontros políticos, proferiu discursos e envolveu-se em debates com líderes religiosos. Na obra de Taylor (2016), consta uma lista dos discursos de E. Martin a que ela teve acesso, dos quais cito: *God's Gifts and Man's Duties* (1843), *Baptism a Pagan Rite* (1844), *The Missionary Jubilee Panic and the Hypocrites Prayer, Addressed to the Supporters of Christian Missions* (1844), *Religion Superseded, or the Moral Code of Nature Sufficient for the Guidance of Man* (consta observação de que possivelmente seja de 1844), *The Bible No Revelation, or the inadequacy of language to convey a message from God to man* (consta observação de que possivelmente seja de 1845), *The Punishment of Death* (1849), *A Few Reasons for Renouncing Christianity and Professing Infidel Opinions* (consta observação de que possivelmente seja de 1850).

Na pesquisa que fiz para escrever este capítulo, consegui encontrar apenas dois discursos de E. Martin, a saber: *Religion Superseded, or the Moral Code of Nature Sufficient for the Guidance of Man* e *The Bible No Revelation, or the Inadequacy of Language to Convey a Message from God to Man*. Além da dificuldade em ter acesso a essas fontes, até onde foi possível averiguar não soube de nenhuma tradução em português desses discursos, bem como nenhuma pesquisa historiográfica brasileira sobre o ateísmo de E. Martin. Diante disso, minha exposição sobre o significado do ateísmo para essa socialista owenista teve como base *The Bible No Revelation* e sua *Religion Superseded*.

A partir da distinção de Devellennes (2021) entre ateísmo negativo e ateísmo positivo, eu diria que o conteúdo de *The Bible No Revelation* se aproxima da perspectiva do ateísmo negativo, pois ali

o foco de E. Martin foi efetuar crítica à credibilidade da Bíblia, enquanto o objetivo de *Religion Superseded* recaiu sobre a possibilidade de uma cosmovisão não religiosa, aproximando-se assim da noção de ateísmo positivo.

Em *The Bible No Revelation*, E. Martin afirma que muitas religiões se amparam em livros supostamente sagrados. E sobre isso ela faz uma referência ao judaísmo, cristianismo e islamismo. Esses livros são considerados inspirados por Deus e escritos sob seu comando por mãos humanas. A partir dessa visão, "A PRETENSÃO é que o livro seja um relato da mensagem de Deus; o EFEITO é a obtenção da crença de milhões; o FATO é a propagação de uma impostura" (Martin, 1845[?], p. 6, tradução deste autor).[23]

Emma Martin aponta três problemas em relação às religiões baseadas em livros sagrados. O primeiro deles é o grande iletramento nos mais diversos povos ao longo da história. Ela afirma que nunca viu a inspiração divina operar em pessoas analfabetas, de modo que a obscuridade de uma linguagem escrita fosse removida; assim como nunca viu uma oração que produzisse um conhecimento da escrita; por isso "nunca poderei acreditar que um Deus justo tenha enviado à humanidade uma mensagem que permaneça um livro selado para uma parcela tão grande da raça" (Martin, 1845[?], p. 8, tradução deste autor).[24]

O segundo problema se refere aos intérpretes da *Palavra*. Conforme E. Martin, pode não parecer necessário que cada um seja capaz de ler por si mesmo as Escrituras. Com isso, abre-se a possibilidade de expositores desonestos declararem-se aptos para ensinar o conteúdo. Assim, se "coloca um homem fraco, errante e movido pela paixão

[23] No original: "PRETENSION is made to the book being a report of God's message; the EFFECT is the obtainment of the belief of millions, the FACT is, the propagation of imposture".

[24] No original: "I can never believe that a just God should have sent mankind a message, which should remain a sealed book to so large a portion of the race".

entre a criatura e seu Deus, e as mil divisões do cristianismo provam quão pouco se pode confiar nesses leitores, intérpretes e professores" (Martin, 1845[?], p. 9, tradução deste autor).[25]

O terceiro problema colocado às religiões que se fundamentam em livros sagrados seria a dúvida sobre a preservação do seu conteúdo original. De acordo com E. Martin, em relação à Bíblia, desde que surgiu sua primeira versão, diversas traduções foram feitas, e "que a impressão só foi inventada no século XV e que os exemplares anteriores haviam sido transcritos a mão por homens falíveis e pouco inspirados; e que os tradutores tinham apenas um conhecimento relativamente limitado das línguas e costumes orientais" (Martin, 1845[?], p. 11, tradução deste autor).[26] E, para agravar o caso, os originais da Bíblia não existiam mais.

Ainda que o discurso de E. Martin em *The Bible No Revelation* não seja uma refutação de argumentos específicos sobre a existência de Deus, como ela mesmo indica, as dúvidas possíveis de serem enumeradas em torno da Bíblia, como a falta de conhecimento de muitos intérpretes que a têm como referência e as contingências a sua preservação e ensino (vide o elevado analfabetismo nos povos e as traduções questionáveis ao longo do tempo), auxiliavam no propósito de lançar interrogações sobre a existência de um deus, em particular o Deus dos cristãos: "O LIVRO DE DEUS [...] usa palavras às quais MUITOS significados podem ser atribuídos, de acordo com o capricho do leitor ou escritor. A variação no significado da mesma palavra deve criar

[25] No original: "sets a weak, erring, passion-led man between the creature and his God, and the thousand divisions of Christianity prove how little these readers, interpreters and teachers, are to be depended upon".

[26] No original: "that printing not having been invented until the fifteenth century, every copy had previously been transcribed with the pen, by uninspired and fallible men; and that the translators had but a comparatively limited acquaintance with oriental languages and manners".

incerteza nas doutrinas que se baseiam em tais passagens" (Martin, 1845[?], p. 27, tradução deste autor).[27]

A alternativa às incertezas que pairariam sobre a Bíblia seria o que E. Martin chama de livro da Natureza (ela registra a palavra natureza com "N" maiúsculo), acessível aos olhos tanto de pessoas iletradas quanto de pessoas instruídas. Esse livro se sustentaria em uma rocha de certeza, pois a Natureza funcionaria sob determinadas circunstâncias e de maneira definida. Sob as mesmas condições, os mesmos eventos aconteceriam. E o livro da Natureza poderia ser lido da mesma forma em qualquer lugar:

> A NATUREZA nos oferece a mesma folha para estudar que há mil anos nos ofereceria. As estrelas continuam a girar e, nos seus movimentos presentes, reiteram os eventos do passado. Não é preciso irmos à antiguidade para aprender com Sêneca porque a honestidade e a temperança devem ser preferidas. Observemos os EFEITOS da virtude e do vício, e o resultado registrado é o CÓDIGO MORAL DA NATUREZA (Martin, 1845[?], p. 27, tradução deste autor).[28]

A referência a um "código moral da Natureza", propondo uma compreensão não religiosa da moralidade, é o tema central em *Religion Superseded*. Esse é o discurso em que E. Martin melhor define uma cosmovisão ateísta para os seres humanos. De acordo com ela,

[27] No original: "GOD'S BOOK [...] uses words to which MANY meanings may be attached according to the caprice of the reader or writer. The variation in the meaning of the same word must create uncertainty in the doctrines which depend upon such passages".

[28] No original: "NATURE gives you the same leaf to study, which a thousand years ago it would have offered you. The stars revolve still, and in their present movements, reiterate the events of the past. You need not go to ancient times to learn from Seneca, why honesty and temperance should be preferred. Observe the EFFECTS of virtue and vice, and the recorded result is NATURE'S MORAL CODE".

seria forte a ideia de que a moral só se sustentaria pela religião cristã e que sem ela o mundo seria um cenário de desordem e injustiça. Contudo, o comportamento imperfeito e os atos condenáveis de muitos cristãos e cristãs colocariam essa noção em xeque. O código moral deveria ser pensado como ciência e "os princípios da moralidade, baseados na natureza como outras ciências, quando lidos com franqueza, serão considerados simples, universais e suficientes" (Martin, 1844[?], p. 4, tradução deste autor).[29]

No entendimento de E. Martin, "o objetivo da existência humana, neste mundo, é a produção de emoções prazerosas" (Martin, 1844[?], p. 4, tradução deste autor).[30] Nesse sentido, o teste da moralidade de um ato seria a sua utilidade; e da utilidade a tendência para a criação de emoções prazerosas. A partir disso, a autora afirma que nenhuma ação é moral se ela produzir dor ao indivíduo ou a terceiros; nenhuma ação é moral se produzir prazer no presente com a probabilidade de causar dor no futuro; nenhuma ação é moral se produzir prazeres de tipo inferior (comer, beber), com a exclusão daqueles que são derivados de fontes superiores (generosidade, benevolência, justiça). A moralidade se sustentaria em deveres pessoais, sendo elencados por ela a preservação, o cultivo e o prazer, e em deveres sociais, a saber, a tolerância, a instrução e a benevolência.

Em *Religion Superseded*, a preservação é citada como o primeiro dever pessoal da moralidade. Com isso é dito que o primeiro dever para com a vida é preservá-la. Para esse intento são necessárias a prudência, de forma a evitar fraquezas e doenças; a temperança, sendo a prática de moderação com os desejos e os apetites; e a castidade, a

[29] No original: "The principles of morality, based on nature like other sciences, when read with candour will be found simple, universal and sufficient".

[30] No original: "The object of Human existence, in this world, is the production of pleasurable emoticons".

qual consiste na calma observância das leis da natureza sobre o cultivo dos afetos familiares e no cumprimento das obrigações matrimoniais. Contudo, "se os interesses da religião exigem que as advertências da natureza sejam sufocadas, tal religião é inimiga da natureza, e se um Deus existe, não pode ter procedido dele, uma vez que, se ele existe, é como o criador daquilo que chamamos de natureza" (Martin, 1844[?], p. 7, tradução deste autor).[31]

A contrapartida do dever pessoal da autopreservação seria o dever social da tolerância:

> Por mais que eu seja sensível aos meus próprios interesses, a natureza me pede que seja também sensível aos interesses dos outros. Se possuir a maior soma das emoções mais prazerosas deve ser o objetivo da humanidade, como ensinam as leis naturais, será evidentemente meu dever me proteger, na medida do possível, de ser a causa da inflição de qualquer sofrimento aos outros (Martin, 1844[?], p. 8, tradução deste autor).[32]

Nessa parte do discurso, E. Martin se dirige diretamente ao público e questiona se alguém ali já sentiu prazer em humilhar ou ofuscar seu vizinho; já castigou seu filho para desabafar a raiva; já falou com seus companheiros com o objetivo de ferir seus sentimentos; já seguiu de forma imprudente seus próprios desejos, sem calcular os danos que poderia causar a terceiros; se alguém já fez alguma dessas coisas, a Natureza o irá denunciar como uma pessoa imoral. O recado é o

[31] No original: "If the interests of religion require the monitions of nature to be stifled, such religion is the enemy of nature, and if a God exists, cannot have proceeded from him, since, if he exists at all, it is as the creator of that which we call nature".

[32] No original: "As tender as I should be of my own interests, nature asks me to be also of the interests of others. If to possess the highest sum of the most pleasurable emotions shonld be the aim of humanity, as the natural laws teach, it will be evidently my duty to guard myself, as far as possible, from being the cause of the infliction of any suffering on others".

que segue: "A vida é preciosa, mas a felicidade é ainda mais, então não impeça a si mesmo ou aos outros de obter a maior quantidade dela da qual você é suscetível" (Martin, 1844[?], p. 9, tradução deste autor).[33]

O segundo princípio da moralidade em âmbito pessoal mencionado por E. Martin é o cultivo. Em uma direção, o cultivo refere-se ao desenvolvimento das potencialidades físicas de cada ser humano de modo a ter uma vida produtiva e saudável; em outra direção, o cultivo diz respeito ao exercício da atividade intelectual para aquisição de discernimento que permita entender de modo correto o que há no mundo: "Não deixemos a mente faminta em meio a um mundo de maravilhas, por medo ou preguiça, para olhar para as coisas que estão carregadas de sabedoria para nós" (Martin, 1844[?], p. 9, tradução deste autor).[34]

A contrapartida ao dever pessoal de cultivar e desenvolver adequadamente as qualidades físicas, intelectuais e morais seria o dever social da instrução, a comunicação do conhecimento que cada um tem com o mundo. Para E. Martin, aqueles que são avarentos em riqueza mental prejudicam a vida, o bem-estar e o progresso da coletividade:

> Quem lê a Natureza corretamente sabe que, em todos os países, os meios de informação devem ser gratuitos para todos. A educação universal e uma imprensa irrestrita dariam rapidamente um tom moral a qualquer povo, algo que hoje pouco se pode prever. Considero um dever sagrado transmitir aos outros o conhecimento que acredito que os beneficiará, e se, ao fazê-lo, me oponho às instituições existentes, não posso evitá-lo. Meu dever [...] deve ser mais imperativo do

[33] No original: "Life is precious, but happiness is more so, then prevent not yourself or others from the attainment of the highest amount of it of which you are susceptible".

[34] No original: "Let us not starve the mind amid a world of wonders, through fear or laziness, to look into the things which are freighted with wisdom for us".

> que minha lealdade a um governo autoeleito ou a leis sacerdotais e perdulárias (Martin, 1844[?], p. 10, tradução deste autor).[35]

O terceiro princípio da moralidade como dever pessoal mencionado em *Religion Superseded* é o prazer. Esse princípio, nas palavras de E. Martin, soaria como escândalo e ofensa nos ouvidos de cristãos ascetas que acreditam que este mundo não passa de um vale de lágrimas e um lugar de provação e sofrimento. Ela reconhece que existem muitos problemas no mundo, mas pensa que não precisa ser assim. A ação saudável de qualquer um e de todos constitui o meio de felicidade: "As cores e a fragrância das flores, a harmonia dos sons, a plumagem e o canto dos pássaros, em suma, as inúmeras belezas e maravilhas da natureza e da arte, percebidas pelas minhas faculdades intelectuais, são fontes de prazer" (Martin, 1844[?], p. 11, tradução deste autor).[36]

A contrapartida do direito e dever pessoal de buscar o prazer seria o dever social para difundir a felicidade. O descanso, a abundância e o conhecimento são elementos para a felicidade e, estando disso privadas grandes parcelas da população, é dever de cada um fazer o máximo possível para alterar essa realidade. Na miséria que vicejam, alguns podem encontrar justificativa para as dores que vivem: "O cristão pode fazer isso, pois ele se consola pensando que o céu irá, aos

[35] No original: "He who reads Nature rightly will know, that in every country, the means of information should be free for all. Universal education and an unfettered press would speedily give a moral tone to any people, such as can be now but little anticipated. I hold it a sacred duty to impart to others that knowledge which I think will benefit them, and if in so doing I oppose existing institutions I cannot help it. My duty [...] must be more imperative than my allegiance to a self elected government or to priest and profligate-made laws".

[36] No original: "The colours and fragrance of flowers-the harmony of sounds – the plumage and song of birds – in short, the myriad beauties and wonders of nature and art, perceived by my intellectual faculties, are sources of pleasure".

poucos, compensar os sofrimentos terrenos; mas o filósofo, o filantropo, deve olhar para os males da vida, não para se lamentar com indiferença, mas para remediá-los energicamente" (Martin, 1844[?], p. 12, tradução deste autor).[37]

Na avaliação de E. Martin (1844[?]), a prática da moralidade, derivada da Natureza, seria recomendável à humanidade por sua beleza (ações e sentimentos nobres) e por sua utilidade (as consequências finais de um ato é que decidem se devem ser evitados ou praticados. As pessoas devem se interessar pela prática da virtude (porque é o caminho seguro para a felicidade) e pela necessidade (prática que evite sofrimentos, dores e mazelas).

Emma Martin indaga: se a virtude é tão bela, útil e necessária, por que grande parcela da humanidade parece alheia a ela? Sua resposta: "As massas foram afastadas dos campos da natureza para se aprisionarem no recinto da religião. Foram afastadas do único estudo que lhes poderia ser realmente útil; e a maioria foi colocada nas circunstâncias mais desfavoráveis ao desenvolvimento da virtude" (Martin, 1844[?], p. 14, tradução deste autor).[38]

Os meios elencados por E. Martin para reverter essa situação seriam os seguintes: a educação (desenvolvimento da vida física e mental), a ocupação (hábitos e trabalhos edificantes para o indivíduo e o coletivo), a recreação (para quebrar a monotonia presente na vida), a justiça (que evite desigualdade e riqueza de poucos sobre a miséria de muitos) e a liberdade: "Para ser virtuoso, um povo deve ser livre.

[37] No original: "The Christian may do so, for he consoles himself that heaven will by and by make amends for earthly sufferings; but the philosopher, the philanthropist, must look on the evils of life, not listlessly to lament, but energetically to remedy them".

[38] No original: "The masses have been led away from the fields of nature to be cooped up in the enclosure of religion. They have been kept from the only study which could be really useful to them; and the majority have been placed in the most unfavourable circumstances for the development of virtue".

A liberdade consiste em não estar sujeito ao capricho de ninguém ou de qualquer partido" (Martin, 1844[?], p. 16, tradução deste autor).[39]

Considerações finais

O ateísmo de Emma Martin reverberou no owenismo. No entanto, a partir do fim da década de 1830, lideranças dentro do movimento começaram a dissociar a crítica religiosa às igrejas cristãs do ateísmo de alguns de seus membros. Essa posição se intensificou no decorrer da década de 1840, em meio a divisões internas em torno de aspectos ideológicos e de execução de projetos políticos, que contribuiriam para o colapso do movimento owenista no fim da década. Nesse cenário, o conselho do próprio Robert Owen de renunciar a qualquer confronto público com as igrejas estava em total desacordo com o estilo de palestra dos "missionários sociais" owenistas (palestrantes itinerantes pagos), "como E. Martin e Charles Southwell, que frequentemente desafiavam seus oponentes para debates e, às vezes, invadiam igrejas e reuniões cristãs para discursar contra os clérigos que presidiam as reuniões" (Schwartz, 2013, p. 7, tradução deste autor).[40]

Em 1845, E. Martin foi forçada a defender-se perante colegas do executivo owenista que a haviam criticado por continuar a confrontar o clero local durante uma viagem que fez à Escócia. Cansada e desanimada com aquela situação, E. Martin saiu do movimento owenista. Logo depois, assumiu nova carreira: obstetrícia. Ela formou-se parteira no *Royal Adelaide Lying-In Hospital*, em Londres, e começou

[39] No original: "To be virtuous a people must be free. Freedom consists in being subject to no man's or party's caprice".

[40] No original: "such as Emma Martin and Charles Southwell, who frequently challenged their opponents to debate and sometimes invaded churches and Christian meetings to harangue the presiding clergymen".

a fazer propaganda contra a crescente dominação masculina na assistência médica feminina e pelo direito das mulheres de serem treinadas como obstetras e ginecologistas (Taylor, 2016).

Os últimos anos de vida de E. Martin transcorrem sem maiores sobressaltos: lecionou e praticou a obstetrícia; ocasionalmente escreveu e deu palestras (inclusive uma com Frances Wright na festa de aniversário de R. Owen em 1848); produziu panfletos e artigos sobre saúde feminina. Em 1849, ela cuidou de várias amigas durante uma epidemia de cólera. Ela própria estava muito doente na época, "e talvez a exposição à doença a tenha enfraquecido ainda mais; de qualquer forma, dois anos depois, ela morreu de tuberculose em sua casa em Finchley Common" (Taylor, 2016, p. 156, tradução deste autor]).[41]

A morte prematura de E. Martin não impediu que seu nome se tornasse parte do esforço de construção de uma concepção positiva da descrença religiosa, algo que tem sido enfatizado de forma mais intensa na história intelectual do ateísmo desde o século XVIII. Na minha leitura, a contribuição de E. Martin nesse processo deu-se com base no socialismo owenista. A partir dele, ela buscou não apenas efetuar a crítica religiosa (*The Bible no Revelation*), mas propor uma cosmovisão não religiosa autônoma (*Religion Superseded*).

Na crítica religiosa, ao menos no discurso que consegui obter, a principal referência para ela foi o cristianismo, apesar de breves menções ao judaísmo e ao islamismo. O fato de ter sido fortemente impactada por esse credo em sua vida pessoal, além de ver sua preponderância na Inglaterra, podem ajudar a explicar esse foco e ausência de seu olhar sobre crenças religiosas não monoteístas. Além disso, permite entender por que ela procurou demonstrar as contradições e as incon-

[41] No original: "and perhaps exposure to the disease weakened her further; at any rate, two years later she died of tuberculosis at her home in Finchley Common".

sistências da religião a partir de questionamentos à Bíblia. Ao que me parece, foi uma forma de invalidar os fundamentos do cristianismo, mas também uma crítica à sociedade inglesa e um ajuste de contas com seu passado.

Na reflexão sobre a moralidade em *Religion Superseded,* sobressaiu-se o caráter owenista do ateísmo de E. Martin. Aqui, ela realça a Natureza, que por um lado parece uma referência ao mundo físico, mas por outro lado ganha ares de entidade que substitui Deus. Nela é que estariam os fundamentos de uma vida moral, que teria como princípio a produção de prazeres a partir de deveres pessoais (preservação, cultivo, prazer) e deveres sociais (tolerância, instrução, felicidade). No entanto, para essa "moral da Natureza" se tornar uma realidade para o conjunto da sociedade, as pessoas precisariam reconfigurar seu modo de vida a partir da educação, ocupação, recreação, justiça e liberdade.

Essa visão de mundo implicaria a defesa de transformações sociais, políticas e econômicas, impulsionado pelo aperfeiçoamento do caráter humano, que permitissem o surgimento de uma sociedade sem classes e livre de todas as formas de desigualdades. Esses foram preceitos valiosos do ideário owenista que E. Martin abraçou e que contribuíram para ela se tornar uma das artífices na elaboração de um ateísmo positivo na Inglaterra do século XIX.

Referências

BEVIR, Mark. *A lógica da história das ideias*. Bauru: Edusc, 2008.

DAVIS, Robert A. Robert Owen and Religion. *In*: WILLIAMS, Chris; THOMPSON, Noel (ed.). *Robert Owen and His Legacy.* Cardiff: University of Wales Press, 2011. p. 91-111.

DEVELLENNES, Charles. *Positive Atheism.* Bayle, Meslier, D'Holbach, Diderot. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2021.

DONNACHIE, Ian. Robert Owen: Reputations and Burning Issues. *In*: WILLIAMS, Chris; THOMPSON, Noel (ed.). *Robert Owen and His Legacy*. Cardiff: University of Wales Press, 2011. p. 13-31.

KARILA, Suvi. Early Women's Movement. *In*: BULLIVANT, Stephen; RUSE, Michael (ed.). *The Cambridge History of Atheism.* Two-volume set. Atheism from Antiquity to Modernity. Atheism in the Contemporary World. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. p. 550-567.

LEDREW, Stephan. *The Evolution of Atheism*: The Politics of a Modern Movement. Oxford: Oxford University Press, 2016.

MARTIN, Emma. *Religion Superseded, or the Moral Code of Nature Sufficient for the Guidance of Man*. London: Watson, 1844[?].

MARTIN, Emma. *The Bible no Revelation, or the Inadequacy of Language to Convey a Message from God to Man*. London: Hetherington, 1845[?].

NASH, David. The (Long) Nineteenth Century. *In*: BULLIVANT, S.; RUSE, M. (org.). *The Oxford Handbook of Atheism*. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 212-228.

QUILLEN, Ethan G. Discourse Analysis and the Definition of Atheism. *Science, Religion & Culture*, vol. 2, issue 3, jun. 2015, p. 25-35. Disponível em: http:// researcherslinks.com/current-issues/Discourse-Analysis-and-the-Definition-of-Atheism /9/16/118/html. Acesso em: 20 jan. 2023.

SCHWARTZ, Laura. *Infidel Feminism*: Secularism, Religion and Women's Emancipation, England 1830-1914. Manchester: Manchester University Press, 2013.

TAYLOR, Barbara. *Eve and the New Jerusalem*: Socialism and Feminism in the Nineteenth Century. London: Virago Press, 2016.

5

Fascismo(s) y corporativismo(s):
la circulación de los textos de Mihail Manoilesco en Brasil (1930-1945)

Gabriel Duarte Costaguta

Este presente trabajo está dedicado a entender la circulación de la obra de Mihail Manoilesco en Brasil, considerado por la historiografía brasileña, si bien no el único, uno de los principales referentes doctrinales del corporativismo en el país, también tenido por uno de los principales intelectuales conservadores del siglo XX (Mazat, 2011; Bastos; Britto, 2010). Fue tanta la importancia de *El siglo del corporativismo* (1934) en el escenario internacional de su época, que el *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, publicado en Estados Unidos en 1935, le dedicó un espacio a su presentación. La nota, situada estratégicamente entre un análisis de *Fascismo: doctrina e instituciones* (1935), de Benito Mussolini, y *Principios Políticos del Nacionalsocialismo* (1935), de Carl Schmitt, fue escrita por Willian Welk, del College of St. Thomas. Con ella Welk destacaba que "el libro en su conjunto constituye una de las presentaciones más reflexivas y sugerentes de los argumentos a favor del corporativismo que han

llegado hasta ahora a oídos de este crítico" (Welk, 1935, p. 202). En Londres, Leo Pasvolsky, en 1932, defendió que Manoilesco "aporta a su obra una inmensa erudición (conoce a fondo la literatura económica de todos los países importantes) y una gran experiencia práctica", pero advirtió que "para ser justos, deberíamos aplazar la evaluación de su teoría hasta que haya publicado sus conclusiones sobre esta importante fase del tema", aunque en el estado que tenía entonces su teoría, "su obra despierta admiración por la agudeza y la lógica de su análisis y merece una atención seria y detenida" (Pasvolsky, 1932, p. 478).

Más especificamente, ese estudio busca analizar la recepción y la circulación de los textos del intelectual rumano Mihail Manoilesco en el Brasil de los años 1930-45. Estructuramos las lecturas en tres grupos de pensadores a partir de sus afinidades interpretativas, a saber: los *científicos* que trabajaban o defendieron activamente el régimen varguista bajo justificaciones de carácter científico y sociológico, como Oliveira Vianna y Azevedo Amaral; los *industrialistas*, defensores del proteccionismo estatal, liderados por Roberto Simonsen; y los *católicos* defensores de proyectos de Estado amparados en la Doctrina Social de la Iglesia: Amoroso Lima, Cotrim Neto y José de Pinto Antunes. Defenderemos, en perspectiva contraria a la historiografía brasileña, que Manoilesco fue leído fuera de los círculos burocráticos del régimen varguista. También buscaremos demonstrar que Manoilesco configuró una imagen del fascismo italiano que sirvió de argumentación para aquellos actores brasileños que buscaban distanciarse del régimen de Mussolini.

En la historiografía brasileña, encontramos algunos estudios aislados sobre las apropiaciones de Manoilesco hechas por los intelectuales brasileños Oliveira Vianna y Azevedo Amaral. Por ello, este trabajo busca reconstruir el debate en torno a la figura del pensador rumano en el Brasil de los años 1930. Defendemos que Manoilesco

fue leído de manera efervescente por los industrialistas y católicos nacionales, es decir, fuera de los círculos ideológicos del Régimen de Vargas, como lo defendido por la historiografía brasileña. Además, creemos que las críticas al fascismo italiano contenidas en *El Siglo del Corporativismo* ayudaron a los autores brasileños a distanciarse discursivamente del régimen de Mussolini.

Manoilesco en Italia

En 1932, Manoilesco fue el invitado especial del ministro italiano Giuseppe Bottai para ir a la ciudad de Ferrara a participar del *Secondo Convegno di Studi Sindacali e Corporativi en Ferrara*, promovido por el Ministerio de las Corporaciones italiano y presidido por Dino Alfieri en la ausencia de Bottai que, como consta en las actas del congreso, se encontraba en París. En esa ocasión, el pensador rumano subrayó su admiración tanto hacia Mussolini, como hacia el régimen corporativista italiano. En sus palabras:

> Es en Italia donde se preparan hoy las nuevas formas que enmarcarán en adelante la vida de los pueblos. [...] Hemos venido a educarnos y a conocer los nuevos resultados del sistema corporativo, en su doctrina y en su aplicación. Hemos venido a extraer de esa fuente original y creadora de ideas, que es el fascismo, para transportar a nuestros países, a las urnas de nuestras almas, unas gotas de la nueva sabiduría romana, que siempre renace (Ministero delle Corporazioni, 1932, p. 12, énfasis añadido)

Influenciado por el partido de Mussolini, a principios de 1933 creó su propio partido político en Rumania, la Liga Nacional Corporativista. Con la Liga, ocupó un escaño en el senado rumano de 1934

hasta el año 1937 (Fernández Riquelme, 2008, p. 19). En sus escritos posteriores, el autor justificó la necesidad de adecuar toda teoría a las características propias de cada país. El nacionalismo debía ser el eje de todos los proyectos. Este discurso sería, por lo tanto, la antesala de la argumentación presentada por el autor en el prefacio de su obra más conocida, *El siglo del corporativismo*. En tono profético, ratificó la adaptabilidad del modelo corporativo a cualquier realidad nacional coetánea, afirmando "es igualmente evidente que la doctrina corporativa contiene principios generales para la integración orgánica de la vida nacional, principios que algún día serán adoptados por todos los pueblos del mundo" (Ministero delle Corporazioni, 1932, 13).

Su breve exposición la finalizó con un gran elogio a Mussolini y al régimen fascista. En la misma, un punto en particular llama la atención: que cite a la Iglesia católica como una institución fundamental para la cultura occidental y principalmente, para el "alma" italiana. Llega al punto de comparar a Mussolini con Michelangelo y a la religión católica con el mármol de Carrara para demostrar la simbiosis entre la nación y el líder, aspecto que, desde su punto de vista, debería servir de ejemplo al mundo moderno. En sus palabras "fue en Italia donde se enseñó en todos los tiempos a construir los monumentos que el alma de los pueblos anhelaba: las iglesias. También es en Italia donde hoy se os enseña a levantar la nueva construcción que toda la humanidad ansía: la construcción del Estado moderno" (Ministero delle Corporazioni, 1932, 13).

Esta cita resulta más significativa cuando analicemos la crítica que le hace Manoilesco al régimen italiano en 1934, crítica que fue seguida, tanto por intelectuales católicos de muchos países, como por los que veían en el régimen italiano un modelo de Estado totalitario por haber limitado la actuación de la Iglesia Católica a lo largo de la década de 1930. Así, a partir de lo expuesto en el fragmento anterior,

se observa que Manoilesco no sólo se movía en los altos círculos burocráticos e intelectuales italianos a lo largo de la primera mitad de la década de 1930, sino que también fue a buscar en la Italia de Mussolini las bases empíricas que compondrían una de sus obras de mayor circulación en la escena mundial.

La teoría de Estado del pensador rumano

La lectura de *El siglo del corporativismo* indica la clara relevancia de dos intelectuales en la construcción de la teoría de Estado de Manoilesco. En lo que se refiere a la concepción orgánica de la sociedad y la idea de división del trabajo social, el sociólogo francés Émile Durkheim es una de sus principales referencias teóricas. Para la construcción de la estructura institucional en su concepción antiliberal, es el filósofo y sociólogo austríaco Othmar Spann quien aparece citado repetidas veces, más específicamente su obra titulada *El verdadero Estado* (Spann, 1931, traducción libre).

Para Manoilesco, el siglo XX sería el siglo del corporativismo por las necesidades particulares de ese tiempo. A diferencia del siglo XIX, cuando el liberalismo fue la fuerza motriz, el nuevo siglo traería consigo nuevos procesos: la solidaridad nacional, la organización de las fuerzas productivas, la paz y la colaboración internacional. Sin embargo, el autor insistía en aclarar que el corporativismo no tenía un valor teórico atemporal, o sea, era una solución para el siglo XX, dentro del contexto que se presentaba en ese momento y, por lo tanto, para un conjunto de ideas históricas contingenciales. Por ello, la propia solución corporativa revestía un carácter transitorio, en clara oposición a las perspectivas teleológicas construidas a lo largo del siglo XIX. De ahí se deriva una de las principales críticas que Manoilesco le hizo al régimen fascista italiano, una vez que la búsqueda de perpetuación

de Mussolini en el poder, así como el propio carácter totalitario del régimen, invalidaban la estructura de representación de intereses contenida en su teoría de Estado.

En la tercera parte de su libro, titulada *La organización corporativa concreta*, Manoilesco diferenció los tipos de corporativismo: el *subordinado*, el *mixto*, y el que él mismo juzgaba que era el único verdaderamente legítimo, el *puro*. El problema esencial de cada país sería, para el autor, elegir entre las tres diferentes tipos. El aspecto nuclear que las diferenciaba es la forma en que se constituye el poder legislativo, pues "cualesquiera que fueran el régimen y la forma del Estado, el legislativo es su poder primordial y constituye la fuente del poder público" (Manoilesco, 1938, p. 108). El poder legislativo sería el que tendría el poder capaz de alterar las atribuciones del ejecutivo y del poder judicial.

Dentro del *corporativismo subordinado*, el autor estableció dos subtipos: uno en el cual el poder legislativo pertenecería a un parlamento elegido por sufragio y estaría en completa contradicción con la concepción orgánica de nación por estar aún vinculado a las teorías liberales; en el segundo subtipo, el poder legislativo estaría en las manos del único partido aceptado por la propia legalidad del Estado. Para la definición de este tipo, Manoilesco se valió de intelectuales italianos (Carlo Costamagna y Sergio Panunzio), así como del discurso de Stefano Mario Cutelli en Ferrara, en el que alegaba que "el partido nacional fascista es el eje del régimen, sin el cual es imposible concebirlo, como es imposible admitir un hombre sin vértebras" (Manoilesco, 1938, p. 110). Este segundo tipo sería, justamente, el adoptado por el fascismo italiano. Manoilesco admitía que esta tipología sólo sería válida en un determinado contexto de carácter extraordinario. Sería el caso de un acto revolucionario, nacional y transitorio en el que fuera necesario apoyarse en alguna entidad que representase la "conciencia nacional". En sus palabras:

> En este caso y solamente en éste, un partido puede desempeñar el papel de órgano constitucional y subordinar de una forma promisoria el sistema corporativo y su control. Es exactamente el caso del fascismo. Pero la excepción no puede transformarse en regla universal (Manoilesco, 1938, p. 111).

Como podemos observar en el fragmento anterior, en este punto reside una de las críticas al corporativismo fascista italiano. El carácter de permanencia constitucional del líder y su partido contradecía la teoría propuesta por el autor. Con el fin de la revolución emprendida por los fascistas y una vez establecido el poder, la subordinación de las corporaciones al partido único debería cesar. El poder legislativo debería quedar bajo control de las corporaciones, siendo éste el verdadero principio de la permanencia corporativa. Manoilesco llegó a llamar al parlamento corporativo italiano "parodia de parlamento", pues sería incomprensible que las decisiones parlamentarias fueran anuladas por "un simple subsecretario de Estado" (Manoilesco 1938, p. 108). Entre las dos variantes que el autor presentaba del corporativismo subordinado, la que el corporativismo fascista italiano representaba sería un mal menor.

Por otra parte, el *corporativismo mixto* sería "mucho más interesante, porque aparece constantemente en los diferentes proyectos de Estado corporativo y seduce fácilmente los espíritus, gracias a su carácter transnacional" (Manoilesco 1938, p. 114). En él, el poder legislativo estaría dividido entre una cámara democrática (elegida por sufragio universal) y un senado corporativo. El problema principal de esta forma corporativa, para Manoilesco, sería la difícil conciliación entre ambos principios (liberal y corporativo) dentro del poder legislativo, pues "si pusiéramos el parlamento corporativo y el democrático [liberal] juntos, como poderes independientes, pero con la

obligación de colaborar, sin duda el conflicto sería inevitable" (Manoilesco 1938, p. 115). Si la centralidad del poder corporativo está dentro del "círculo de responsabilidades económicas y culturales", el poder democrático liberal estaría en el "gran círculo de las masas y la demagogia". Además, la colaboración entre los dos parlamentos, premisa necesaria para el buen funcionamiento del corporativismo mixto, sería prácticamente imposible.

Por último, estaba el que se defendía como "verdadera solución", a saber, "el sistema político en el que la fuente del poder legislativo supremo está constituida por las corporaciones": el *corporativismo puro*. Para el autor, el corporativismo es un sistema de organización de la vida política, económica y social estructurado a partir de los diferentes sectores de la sociedad. Cuando haya una organización completa de las corporaciones, tanto de tipo económico (agricultura, industria, comercio, crédito, cooperación, transporte), como no-económico (Iglesia, ejército, magistratura, educación nacional, salud pública, ciencias y arte), sí estaríamos ante un verdadero corporativismo.

Dentro de ese tipo, Manoilesco señaló que el Estado adquiere una doble funcionalidad, asumiendo los rasgos de un Estado-corporación, también entendido como súper-corporación. Por un lado, el Estado estaría en el mismo plano que las otras corporaciones, desempeñando funciones burocráticas particulares y de forma independiente de las demás corporaciones (defensa nacional, política exterior y orden interior); por otro, el Estado estaría en un plano superior con relación a otras corporaciones, ya que tendría una función coordinadora y disciplinaria sobre ellas. La lógica doctrinal que subyace al tipo de corporativismo puro e integral está centrada en la constitución de un poder público supremo (el Estado), puesto que el principio del poder divino del soberano y la concepción de la voluntad general como fuentes legitimadoras de poder no eran correctas. De hecho, el autor

las llamaba "ficción" (Manoilesco, 1938, p. 17). Se retoma, así, la crítica al fascismo italiano.

El Estado-corporación sería el vértice de la pirámide nacional. De arriba abajo, se desarrollaría hasta encontrar el conjunto de corporaciones como base (en la secuencia: el jefe del Estado, el gobierno, el parlamento corporativo y las corporaciones). En esta lógica operacional, explica el autor, los derechos derivan de los deberes y la nación estaría por encima de los anhelos individuales, mientras en la liberal clásica, el individuo precedería a la nación. Y concluye que "para el corporativismo, el deber está antes del derecho, pues la nación está antes del individuo", de modo que "el derecho es, por lo tanto, en la sociedad corporativa, un simple atributo de la función social" (Manoilesco, 1938, p. 118). Y aquí se observa una vez más, la crítica a Italia, pues en este el poder supremo no vendría de las corporaciones, sino de Mussolini. Al expresar que el corporativismo fascista italiano sería un corporativismo subordinado y que no se consideraría legítimo porque el poder supremo de la nación no provenía de corporaciones sino del partido único y de Mussolini, se produce un gran distanciamiento entre su obra y los intelectuales italianos más influyentes de la época.

La recepción de la obra de Manoilesco y su visión sobre el fascismo italiano en un Brasil antiliberal

Destacamos la existencia de tres grupos de intelectuales que recurrieron al pensamiento del rumano en el Brasil de los años 1930: los *cientificistas*, los *industrialistas* y los *católicos*. La historiografía se ha concentrado en las dos primeras categorías mencionadas, especialmente en la primera, pero defendemos que Manoilesco tuvo una acogida más amplia entre los industrialistas y, especialmente, entre los católicos.

Las opiniones que vinculaban Mihail Manoilesco con la crítica al fascismo italiano se multiplicaron entre los pensadores brasileños de la época. En la revista *Cultura Política*, especializada en la defensa del régimen estadonovista, los ejemplos son claros. En primer término, se trataba de colocar el Estado Novo (1937-1945) al margen de cualquier comparación posible con el régimen de Mussolini. Cada vez que un artículo de esa revista analizaba el Estado Novo, se intentaba caracterizarlo como un régimen democrático y autoritario al mismo tiempo, y se huía de los paralelismos con el régimen italiano, considerado totalitario. Este debate se intensificó con la promulgación de la Constitución de 1937, que muchos intelectuales nacionales relacionaron con el modelo institucional fascista. En este sentido, el pensamiento del intelectual rumano ofreció argumentos tanto para los que defendían el régimen varguista tal y como era, como para aquellos que pensaban que se había acercado excesivamente al modelo italiano.

Más allá de ser un teórico del corporativismo, Manoilesco se convirtió en el introductor del concepto de fascismo más difundido en Brasil en la década de 1930. Esto puede observarse en el texto escrito por Vicente de Faria Coelho, magistrado del Tribunal Superior del Distrito Federal (Rio de Janeiro) en 1938: "A organização corporativa brasileira" (La organización corporativa brasileña). Allí señala que,

> Si situamos el foco en ese dispositivo constitucional, se tiene la inmediata impresión de que el Estado Brasileño establecerá su sistema corporativo, a fin de disciplinar las relaciones económicas, con miras al equilibrio de los intereses de las diversas categorías de producción, no escapando así de la previsión de Mihail Manoilesco: "el siglo XX será el siglo del corporativismo, como el XIX fue el siglo del liberalismo" (Coelho, 1938, p. 163).

Posteriormente, el magistrado federal trató de alertar de que,

> Existe, sin embargo, una duda opuesta a la adopción del corporativismo entre nosotros, por los que confunden la organización corporativa con los regímenes totalitarios: lo ven apropiado solamente para el fascismo, el nazismo, el integralismo... y hasta tal punto se aferran a esa falsa idea que han intentado negar el carácter democrático de la actual Constitución Brasileña (Coelho, 1938, p. 164).

En el fragmento anterior queda clara la tentativa de defender cierto carácter democrático del régimen varguista, utilizando a Manoilesco como fuente crítica del corporativismo fascista italiano y de otros regímenes tenidos como totalitarios. Esto resulta aún más evidente en el artículo "A política nacional da Família" (La política nacional de la familia), escrito por Batista de Melo, juez de Rio Preto (Minas Gerais). Al hablar de las nociones de principio corporativo y de las innovaciones teóricas de los llamados "tiempos modernos", Melo defendía que el corporativismo era "una doctrina universal para determinada época, como afirma Mihail Manoilesco (*Le siécle du corporatisme*), porque contiene un tesoro de ideas comunes" (Melo, 1940, p. 152). En la siguiente frase, expuso que,

> De la lección del maestro rumano no se deduce únicamente la organización de las fuerzas materiales de la nación, pues constituye el único medio de integración de todas las fuerzas espirituales, morales y materiales de un pueblo. [...] La doctrina corporativa no se confunde con el fascismo y mucho menos con el nacionalsocialismo. Estas son formas de revoluciones políticas, obedeciendo las circunstancias regionales y, por lo tanto, propias de sus países de origen, Italia y Alemania (Melo, 1940, p. 152).

Otros autores aludieron a Manoilesco de manera superficial, citando solo la existencia de su obra, como es el caso de Cotrim Neto. Su influencia en este autor aparece en la sección que abre los análisis sobre el corporativismo contemporáneo con el título "El siglo del corporativismo", en una cita directa al autor rumano al utilizar el título de su libro más importante. El hecho es que no existe hasta el presente momento un cuadro sobre de qué manera se leyeron sus textos en Brasil ni en qué círculos intelectuales alcanzaron mayor reconocimiento. Este punto es el que queremos avanzar con nuestro trabajo.

La lectura cientificista

Tomando como base los textos de Oliveira Vianna y Azevedo Amaral, Manoilesco es una referencia doctrinaria del corporativismo brasileño (Dall'agnol, 2018; Abreu y Albernaz, 2019). Ângela de Castro Gomes, al pensar la apropiación de Amaral a partir de la traducción y la recepción de la obra de Manoilesco en 1938, ha afirmado que se trataba de un libro "imprescindible" (la autora utiliza las comillas) para comprender aquel ambiente intelectual brasileño (Gomes, 2012, p. 187). Claudia Viscardi cree que el concepto de corporativismo se generalizó a partir de la obra de Manoilesco (Viscardi, 2018, p. 26). Así, al intelectual rumano se le atribuye un gran papel en lo que concierne a la diseminación de las ideas corporativistas en Brasil, aunque su estudio se concentra en los intelectuales vinculados a la institucionalización del régimen de 1937.

Si Manoilesco en aquel momento era el pensador corporativista por excelencia, sería razonable encontrar en el proyecto político del intelectual más importante del país en aquel momento, Oliveira Vianna. Sin embargo, llama la atención que en el libro en el que Vianna presentó de un modo más sistemático sus ideas corporati-

vistas, *Problemas de Direito Corporativo* (Problemas del Derecho corporativo), de 1938, hubiera solamente una cita a Manoilesco en una nota de pie de página. Además, la cita corresponde al momento en que el autor alude a algunas personalidades teóricas del corporativismo coetáneo o, como señalaba literalmente, dónde conseguir "información doctrinaria del régimen corporativo y sus instituciones" (Vianna, 1938, p. V). En esta misma nota aparecen otros intelectuales europeos, como los españoles Eduardo Aunós y Joaquín de Azpiazu, los franceses Roger Bonnar, François Perroux, Georges de Leener y Maurice Bouvier-Ajam, e incluso, los italianos Carlo Costamagna y Emilio Crosa. La constatación de es tan solo una única nota donde aparece junto a otros intelectuales nos hace repensar la dimensión dada por la historiografía brasileña al autor rumano dentro de la obra del intelectual brasileño.

Si en Vianna encontramos poca o ninguna referencia al nombre de Mihail Manoilesco, en Azevedo Amaral, otro importante defensor de Getúlio Vargas, el panorama no cambia demasiado. Sin embargo, es él el responsable por la traducción de *El siglo del corporativismo* al portugués. Más allá de esta traducción, son raras las referencias encontradas al autor en Amaral, lo que hace del prefacio del traductor un documento importante para el debate. Primeramente, Amaral admite que aceptó la invitación de traducir la obra por estar "en armonía intelectual con lo que hay de fundamental en el pensamiento de Manoilesco". La consideraba una lectura "valiosa, como una de las máximas expresiones de las tendencias políticas, sociales y económicas de la época contemporánea" (Manoilesco, 1938, p. V). Pero puntualizó que "el hecho de ser responsable de la traducción de este libro no significa acuerdo de opinión con su autor en muchos puntos, incluso en algunos a los que Manoilesco les atribuye importancia capital" (Manoilesco, 1938, p. V).

En cuanto a las discrepancias entre ambos, Amaral exacerbó la crítica al régimen italiano ya expuesta por Manoilesco, afirmando que sería un error grosero comparar cualquier tipo de Estado corporativo con la estructura institucional de la Italia fascista. Así, hizo hincapié en este punto en su crítica a su teoría, afirmando que,

> [...] no puedo estar de acuerdo con el autor en su modo de encarar las relaciones del fascismo con el corporativismo. Me sorprende realmente que un espíritu tan esclarecido y sagaz como el de Manoilesco y que se mueve en la materia con la agilidad de quien conoce a fondo el asunto del que trata, no apreciado debidamente la grosera perversión del concepto corporativista en la organización de las corporaciones fascistas. De hecho, en este punto Manoilesco es ilógico e incoherente, porque al desarrollar magistralmente la idea de un auténtico Estado corporativista, en el que el poder emana de las corporaciones, no podía dejar de censurar la inversión operada por el fascismo, que hizo de los núcleos corporativos, no órganos originarios de la soberanía, sino simples instrumentos más o menos burocráticos de un estado absorbente y omnipotente. Realmente, no comprendo cómo Manoilesco concilio cosas tan antinómicas como el Estado corporativo y el Estado totalitario (Manoilesco, 1938, p. VI).

Dos aspectos resultan evidentes a partir de la lectura del fragmento anterior. En primer lugar, en Azevedo Amaral, un defensor del varguismo y del Estado Novo, se observa la clara tentativa de legitimar lo que sería el carácter "democrático" del nuevo régimen, es decir, una democracia autoritaria y corporativista. Esta sería, según él, radicalmente contraria al totalitarismo fascista. En segundo lugar, Amaral no diferencia las diversas tipologías de Estado corporativo expuestas por Manoilesco. En cambio, coloca en polos opuestos cualquier ten-

tativa de vinculación entre el régimen fascista y el concepto de corporativismo. Para él, Italia no tenía nada corporativo en su organización económica y social. Se trataba de un Estado totalitario cuyo arbitrio provenía del "jefe" supremo del país.En este punto, Amaral incurrió en un anacronismo interpretativo – puesto que el texto original de Manoilesco en rumano es de 1932 y su libro se publica íntegramente en francés en 1934 – con el objetivo de separar el régimen varguista del régimen fascista, pues los críticos y comentaristas de la época reiteraron la visión de que la Constitución de 1937 estaba forjada con las ideas fascistas. Dicho de otra forma, Amaral criticó cierta parte de la teoría de Manoilesco como modo de defender la nueva Constitución brasileña de estas acusaciones que venía sufriendo. Desde el texto original de 1932 hasta la traducción de 1938, los contextos nacional e internacional habían experimentado importantes transformaciones y el régimen italiano ya contaba con más años, lo que posibilitaba un balance más crítico.

Fue lo que hizo Azevedo Amaral. Desde su perspectiva, el Estado autoritario brasileño era, efectivamente, corporativo, pero no era una copia del Estado totalitario y no-corporativo fascista italiano. Tanto que el autor ya alertaba sobre la insatisfacción de los pensadores fascistas con la teoría de Manoilesco, pues "hay muchos tramos en este libro que los exponentes ortodoxos del pensamiento fascista ciertamente han condenado como incompatibles con la doctrina del Estado totalitario" (Manoilesco, 1938, p. VI). Así, el pensador brasileño colocó autoritarismo, corporativismo y Estado Novo brasileño, por un lado, y totalitarismo y fascismo por otro.

Estos ejemplos dejan claro la utilización de Manoilesco por parte de los ideólogos brasileños vinculados al régimen varguista. Hasta ahora ha sido posible observar que, en Oliveira Vianna, Manoilesco solo es citado como referente bibliográfico de las teorías corpora-

tivistas; mientras que en Azevedo Amaral el intelectual rumano es tomado como crítico de su contexto, es decir, utilizado a la hora de diferenciar cualquier forma de corporativismo del régimen fascista, con una clara posición de defensa del Estado Novo brasileño, del que fue un firme partidario.

La lectura industrialista

Para el diplomático brasileño Jerônimo Moscardo de Souza, exembajador de Brasil en Bucarest y exministro de Cultura del Gobierno de Itamar Franco, Manoilesco fue responsable de ofrecer la base teórica y los argumentos prácticos para la transformación de São Paulo en la capital industrial de Brasil. En el mismo artículo, destacó la actuación del diplomático brasileño en Bucarest en los años 1930, Cyro de Freitas Valle, quien les envió "a los industriales paulistas, liderados por Roberto Simonsen, Otávio Pupo Nogueira y Alexandre Siciliano Jr., un ejemplar de la 'Teoría del Proteccionismo' [...] distribuido como la biblia de los defensores de la industrialización del país" (Moscardo, 2002, n.p.). También Ricardo Bielschowsky reforzó esta constatación afirmando que Simonsen citaba recurrentemente a Manoilesco con gran entusiasmo y lo consideraba el intelectual que mejor había fundamentado la teoría del proteccionismo (Bielschowsky, 2000, p. 87).

Incluso Celso Furtado, uno de los economistas brasileños más respetados internacionalmente, mencionó la importancia de la obra del intelectual rumano en entrevista concedida a Rosa Maria Vieira, el 6 de agosto de 2001. En esa ocasión, Furtado comentó que tomó conocimiento de "Manoilesco un poco después [en la década de 1940], cuando tuvo mucha repercusión en Brasil", y que lo leyó "con curiosidad". Además destacó que Raul Prebisch había sufrido su in-

fluencia del pensador rumano. Concluyó que lo que permaneció de su obra "fue el corporativismo, que tiene aspectos muy negativos", y que en aquel contexto "los dirigentes de la FIESP (Federação das Indústrias do Estado de São Paulo) notaron la importancia de la teoría del proteccionismo" (Vieira, 2019, p. 340). Carlos Henrique Lopes Rodrigues defendió que la interpretación de Manoilesco permite "una reflexión sobre la importancia del proteccionismo y el desarrollo nacional [brasileño]" (Rodrigues, 2021, p. 155).

Roberto Simonsen (1889-1948) fue uno de los primeros intérpretes de Mihail Manoilesco en Brasil (Silva, 2010). Las fuentes encontradas vienen a ratificar ese consenso. A inicios de la década de 1930, Simonsen tuvo su primer contacto con la obra de Manoilesco. Por iniciativa de Octavio Pupo Nogueira, un industrial vinculado al Centro das Indústrias do Estado de São Paulo (Centro de las Industrias del Estado de São Paulo, CIESP), se publicó en Brasil la traducción de *Teoria del Protecionismo*, con prefacio de Simonsen, en 1931, dos años después de su publicación originaria en Francia. En aquel primer momento, la teoría proteccionista de Manoilesco todavía no estaba teñida por el tono crítico al fascismo italiano que su obra adquiriría pocos años después. Puesto que el tema del proteccionismo económico era lo que le interesaba directamente al industrial brasileño, en Manoilesco encontró esa teoría que, en gran medida, apuntaló sus ideas sobre los intercambios internacionales y la necesidad de intervencionismo estatal en la economía de su país (Carone, 1971).

Algunos aspectos del pensamiento de Simonsen se articulan directamente sobre la base de la obra de Manoilesco. En primer lugar, ambos creían que el proteccionismo debería ser *permanente*, no como pensó Friedrich List medio siglo antes, para quien el proteccionismo debería ser una *etapa transitoria* entre el desarrollo industrial de un país y el alcance de su autonomía ante la competencia internacional

(Simonsen, 1931, p. 248). Simonsen estaba convencido de las ideas de Manoilesco, más específicamente de aquellas que destacaba que en los países donde los niveles salariales fueran mayores, los sectores industriales tendrían que aumentar los costes de producción, lo que podría detener su desarrollo ante la competencia de productos importados de países donde los salarios fueran uniformes y los costos de producción más baratos. La solución pasaba, entonces, por el proteccionismo estatal mediante el reajuste del recargo arancelario de los productos importados. Esto les garantizaría cierta equidad competitiva a los productos de países en proceso de industrialización a partir de la protección de la industria nacional.

En ese sentido, si en la lógica del libre mercado la competencia sería sinónimo de intercambio desigual, para Simonsen el proteccionismo arancelario igualaría y limitaría esta competencia, permitiendo el desarrollo tanto de la industria nacional, como del mercado de consumo interior, haciendo que cada país – en este caso Brasil – dejara de depender tanto del consumo exterior de sus productos primarios exportados, como de su exportación como moneda de cambio a la importación de productos industriales. En términos generales, para este autor, el proteccionismo arancelario consistía en reducir impuestos interestatales y aumentar los aranceles. Todo este argumento, tomado de Manoilesco, fue propuesto para apoyar el desarrollo de las industrias nacionales en el contexto de la profunda crisis económica iniciada por la quiebra de la bolsa de Nueva York de 1929, en cuyo transcurso la industria brasileña del café, el principal producto del país se vio muy afectada.

Se valió del proteccionismo de Manoilesco para repensar lo que el rumano llamaba de "mercancía de trueque". Para realizar una importación era necesario tener divisas suficientes para pagarla y estas tenían que venir o de la exportación de otro producto o, en su ausen-

cia, de un trueque directo. Esas "mercancías de trueque" tenían un valor añadido menor que los productos importados, en su mayoría manufacturados. Por tratarse de un país agrario, era común que muchos productos exportados tuvieran un valor añadido inferior a los importados. Era, por ello, necesario proteger a los sectores que, en el escenario internacional, pudiesen colocar al país en una posición económica competitiva a partir de su desarrollo. La libre competencia frenaba ese proceso. De este modo, la política de fomento de la competitividad brasileña haría que el beneficio colectivo fuese mayor que el beneficio individual de las empresas concretas, el único tipo de beneficio considerado por el liberalismo. Por este motivo, Simonsen usa directamente esta teoría afirmando:

> Entre los aspectos relevantes de la teoría de Manoilesco, se encuentra la idea de que el lucro nacional es más importante que el individual y que deberían ser protegidos o incentivados los sectores con un "coeficiente de calidad" más elevado, siendo este coeficiente una medida de productividad en sentido absoluto (Simonsen, 1931, p. 250).

Esta línea de pensamiento de Simonsen elevaría el beneficio nacional y la productividad promedio del país. Además, la tenue diferenciación entre proteccionismo económico y autoritarismo político acercó al industrial a Getúlio Vargas, haciendo que muchas demandas exigidas por este sector fueran atendidas a lo largo del Estado Novo. Por esa razón, el proteccionismo económico de Simonsen fue cooptado por el régimen varguista e institucionalizado por los juristas de la época, haciendo que existiera una relación prácticamente horizontal entre régimen y clase patronal, y otra vertical entre Estado y clase obrera (Costa, 1999).

La lectura católica

Unos de los primeros textos de carácter católico que citó a Manoilesco fue *No Limiar da Idade Nova* (En el umbral de la Edad Nueva) de Amoroso Lima. Este libro, uno de los de mayor profundidad de la época, fue publicado en 1935, poco tiempo antes de la constitucionalización del Estado Novo. Amoroso Lima identificaba que Brasil vivía una *crisis espiritual*, para la que solo un Estado-Ético-Corporativo traería una solución. Manoilesco aparece en su obra vinculado a estos dos aspectos: la crisis y el nuevo Estado. Teorizando sobre esas temáticas, el pensador católico tejió elogios y críticas al modelo fascista italiano. La idea central giraba alrededor a la crítica al corporativismo meramente económico del fascismo y la exaltación de un corporativismo de tipo cultural fundado por Manoilesco, con la intención de abrir un espacio de actuación para la Iglesia Católica en un momento que esta buscaba la recristianización de la sociedad brasileña. Para Amoroso Lima,

> Uno es el corporativismo de carácter puramente *económico*, así como el *fascismo* lo viene intentando realizar de forma lenta, pero viable y fecunda para el orden y la justicia social. Otro, más amplio, es el del corporativismo económico y *cultural*, que se hace pasar también por "corporativismo integral y puro", así como vamos a encontrarlo en *Le Siècle du Corporativisme* (París, 1934), obra reciente de Mikail Manoilesco (Amoroso Lima, 1935, p. 148-149).

A diferencia de Simonsen, que utilizó la obra de Manoilesco en un sentido más teórico, Amoroso Lima se acercó a esta obra a partir de su perspectiva crítica del contexto antiliberal. Se pone de manifiesto que el autor hace suya la crítica de Manoilesco al fascismo italiano, afirmando la necesidad de repensar los modelos de corporacio-

nes, no como órganos subordinados al Estado (como en Italia), sino como punto innegociable de descentralización del Estado, con vistas a lograr el pluralismo del poder público y del sindicalismo nacional, abriendo espacio para que la Iglesia católica tratase del aspecto moral. Esa sería la vía que resolvería la crisis espiritual brasileña. Moralidad y cultura estaban intrínsicamente relacionadas y debían ser el eje de los nuevos proyectos corporativistas en disputa.

Al destacar el aspecto cultural de la sociedad, Amoroso Lima indicó el camino por el que orientaría su crítica al corporativismo fascista y defendería la proyección del Estado-Ético-Corporativo. Se esforzó en destacar la importancia de las corporaciones no-económicas que describía Manoilesco buscando legitimar su proyecto.

> Las corporaciones, por lo tanto, constituyen elementos de soberanía y de descentralización, no sólo administrativa sino política, siendo las verdaderas bases del poder público. El corporativismo de Manoilesco, sin embargo, no es sólo económico, como vimos, sino "integral", como él lo llama. [...] Mucho tendríamos que comentar, analizando de cerca este libro riquísimo en puntos de vista propios del autor, o corrientes en el ambiente de nuestros días (Amoroso Lima, 1935, p. 151).

Amoroso Lima afirmó incluso que, al trabajar sobre el tema de las corporaciones sociales o culturales, y abordar en particular el espacio que debería ser destinado a las iglesias en el mundo contemporáneo, Manoilesco había hecho hincapié en la dimensión religiosa del corporativismo, hasta el punto de que sus frases "podrían ser suscriptas por un teólogo de los más ortodoxos" (Amoroso Lima, 1935, p. 153). Esta apreciación lo transformaba, a ojos de Lima, en un intelectual de referencia para el pensamiento católico brasileño. En la idea de corporativismo integral y puro del rumano, según la cual el Estado

sería, a la vez, una super corporación y también una corporación más que igualaría su poder, de forma horizontal, con las otras, la Iglesia tendría un poder casi equivalente con ese Estado-corporación. Concluye su análisis afirmando que:

> Todo esto indica que Manoilesco, incluso en los cuadros de su "corporativismo integral", sólo en el orden temporal, sabe ver la realidad con ojos de verdadero hombre de ciencias. Y de ahí proviene la considerable importancia de su libro que, a pesar de varias divergencias doctrinarias [...] es uno de los más perfectos estudios que modernamente se han hecho sobre el problema corporativo. Y debe constituir objeto de reflexión para todos los que están empeñados en la preparación del Estado Novo (Amoroso Lima, 1935, p. 154).

Una interpretación que se acerca a la de Amoroso Lima, pero que se distancia en puntos importantes, fue la realizada por otro intelectual católico próximo al pensamiento liberal, José de Pinto Antunes, en *A Philosofia da Ordem Nova: a questão social e a sua solução* (1938).[1] Para analizar y proponer sus ideas corporativistas, el autor utilizó todas las categorías propuestas por Manoilesco en lo que se refiere a tipos de corporativismo moderno (mixto, subordinado e integral y puro). Pinto Antunes presentó dos novedades en las lecturas de los textos del autor rumano. Por un lado, lo utilizó con el objetivo

[1] Después de participar activamente en la fundación del Partido Constitucionalista, de la Revolución Paulista en 1932 y ser elegido diputado a la Asamblea Constituyente de São Paulo, carrerra interrumpida por el Estado Novo. Una de las razones era el grado de liberalismo que contenían sus ideas políticas. Tras su retorno a la vida académica, impartió durante años las asignaturas de Derecho Industrial y Legislación del Trabajo y Economía Política, ambas de la Facultad de Derecho de la Universidad Federal de Minas Gerais. Fue uno de los principales promotores de un movimiento de reforma espiritual de la sociedad amparada en los valores del catolicismo.

de iniciar su crítica, no del modelo de Estado italiano, sino del de la Unión Soviética y, por otro lado, identificó el corporativismo como una *cuarta vía* posible más allá del propio socialismo, del liberalismo y del estatismo o intervencionismo estatal, diferenciándose de los estudios que lo ubicaban como "tercera vía". Los dos últimos (el estatismo y el intervencionismo social) serían, para el autor, los modelos de Estado autoritarios de Italia, Alemania y la propia Unión Soviética. En sus palabras, el corporativismo era "la cuarta actitud por sus teóricos" (Pinto Antunes, 1938, p. 150), pues sería una nueva tendencia interpretativa, incluso con afinidades con la propia teoría liberal, ante los "abusos" de Italia y Alemania, considerados totalitarios por el autor.

Para Pinto Antunes, la nueva Constitución de 1937 era una versión nacional del intervencionismo estatal europeo, por lo tanto, no corporativista. Según el propio autor, uno de sus objetivos con su libro era activar una alerta para que en Brasil no sucediera lo que continuaba sucediendo en la Italia fascista, donde no se visualizaba un proceso de transición política y económica en dirección a un modelo corporativista, sino, de hecho, solo estatismo y dictadura. Por esa razón, recurrió a la corriente hermenéutica manoilesquiana, en todas sus categorías y argumentos. Se trataba de una utilización directa y clara de la visión del autor rumano sobre los procesos europeos.

Pinto Antunes diferenció lo que sería un *corporativismo de Estado* y un *corporativismo de asociación*. En el corporativismo de Estado, las corporaciones servían como instrumento de dominación y como órgano del derecho público al servicio del poder del Estado. En el segundo, corporativismo de asociación, el poder del Estado era reducido, impulsando el desarrollo y la autonomía de determinadas corporaciones, pues "el Estado les asegura a las corporaciones el derecho a la existencia, al comercio de la vida privada y el consecuente derecho a intervención en la vida pública" (Pinto Antunes, 1938, p. 149).

Para el autor, el corporativismo de asociación sería una vertiente "semi-intervencionista", sustituyendo el binomio individuo-Estado por corporaciones-Estado, pues "aunque una intervención del Estado no lo es por medio del individuo, sino por intermedio de la corporación que [...] se presenta como célula del organismo social" (Pinto Antunes, 1938, p. 155). Sin embargo, no dio ejemplos de cuáles eran los países intervencionistas en aquel momento, aunque sí sugería que algunos regímenes que se autodenominaban corporativistas, como el italiano de Mussolini y el brasileño de Vargas, serían meramente intervencionistas, ya que no estaban recorriendo un camino hacia la autonomía y consolidación de las corporaciones como fuentes de poder legítimo, porque, en esos países, el Estado aún coordinaba todos los niveles sociales y políticos.

Debemos prestarle atención a otro punto importante del pensamiento de Pinto Antunes. El autor identificaba dos motivos principales para la crisis brasileña: el primero era la pérdida de poder y legitimidad del poder ejecutivo de la Primera República (1899-1930), de ahí la urgente necesidad de reforzar la actuación del Estado; y el segundo era la ausencia de moralidad social, según él destruido a lo largo del siglo del liberalismo secular. En su óptica:

> El Estado, estando compuesto por sociedades parciales, debe permitirles a éstas la realización de las funciones que en los órganos naturales son: la *familia*, el proveer el mantenimiento de la especie y educación del niño; el *municipio*, la reglamentación de los negocios locales; la *confesión religiosa*, la tarea de administrar el culto; la corporación *profesional*, el derecho de regular las cosas del oficio (Pinto Antunes, 1938, p. 151).

Aquí, el elemento de la "confesión religiosa" aparece en pie de igualdad con las corporaciones, la familia y el municipio. De hecho,

todos los énfasis que podemos percibir en el fragmento anterior fueron obra por el propio autor. La confesión religiosa tenía que ser uno de los pilares de ese nuevo orden brasileño. Aunque para él el régimen italiano fallara en ese aspecto por limitar los movimientos de la Iglesia, también presentaba algunos avances y contribuciones para las naciones contemporáneas en lo referente al reordenamiento del orden económico – caracterizándolo como corporativismo estatal económico –, así como también destacó Manoilesco, y fue observado de un modo pionero en Brasil por Amoroso Lima. Este era el punto positivo sobre el fascismo, pero sólo como puerta de entrada a la era de la modernidad.

Utilizando categorías manoilesquianas, Pinto Antunes clasificaba el corporativismo italiano como *subordinado*, y afirmaba que sería crucial que "el corporativismo sea, en la práctica contemporánea, no una organización autónoma, sino delegada o subordinada" (Pinto Antunes, 1938, p. 161), sin renunciar al objetivo final de alcanzar la autonomía progresiva propuesta por el pensador rumano, "a medida que el ambiente social va expresando el equilibrio de las clases y la paz colectiva" (Pinto Antunes, 1938, p. 161). Así como pensaba Manoilesco, este autor percibía que Italia ya había alcanzado el equilibro social y el poder debería salir de las manos del partido fascista y, más específicamente, de Mussolini. De este modo, el problema del fascismo italiano era que se encontraba en un momento histórico en el que debían realizarse movimientos políticos en dirección a la autonomía de las corporaciones como fuentes legítimas de poder. Y su análisis indicaba justamente lo contrario, que el fascismo se había transformado en un modelo dictatorial clásico, muy parecido al imperialismo de los siglos anteriores. Para él, "el régimen que no asegura este proceso es de un puro estatismo o de intervencionismo estatal y no una fórmula de transición hacia el corporativismo" (Pinto Antunes, 1938, p. 161).

Los fragmentos siguientes confirman esa hipótesis. En sus palabras:

> El corporativismo italiano es, pues, nítida y enérgicamente, subordinado; en verdad, la implantación del régimen tuvo la dificultad primera y formidable de desmovilizar los sindicatos, transformándolos, de grupos de lucha desenfrenada, en asociaciones que se extienden en la satisfacción de los intereses comunes y del Estado (Pinto Antunes, 1938, p. 171).

Más adelante, Pinto Antunes expresa el cuestionamiento:

> En Italia, la estaca ya existe hace muchos años... ¿Será que el árbol aún no está fuerte? [...] Ya era tiempo de que, con pasos más largos, el Estado, el partido, el gobierno italiano, MUSSOLINI – lo que es todo sinónimo – vaya soltando los lazos de la dictadura y del estatismo, en beneficio del autogobierno de las corporaciones (Pinto Antunes, 1938, p. 171-172).

Por tanto, el corporativismo ideal, aun no siendo realidad, debería ser la meta por alcanzar, crítica de Manoilesco contenida en *El siglo del corporativismo*. Incluso Brasil podría comenzar como Italia – y en sí lo había hecho con las repercusiones de la Revolución de 1930 –, pero debería recorrer otro camino en el futuro, así como rescatar sus referencias extranjeras. Claramente, la crítica de Pinto Antunes está marcada por la perspectiva que tenía Manoilesco del contexto europeo. Sus textos refuerzan la tesis de que el autor rumano fue más importante en Brasil por su visión contemporánea de mundo y como crítico de las experiencias europeas, que por su teoría corporativista. La teoría corporativa de Manoilesco sirvió como apoyo crítico a los modelos "exógenos y no adaptables" para los proyectos que surgían

en aquel momento, pero su estructura teórica no fue utilizada de modo habitual.

Algunas divergencias entre el pensador brasileño que estamos analizando y Manoilesco comienzan justamente en la selección del tipo ideal de corporativismo. Vimos anteriormente que Manoilesco abogó en pro de un corporativismo integral y puro. Aunque ambos estén de acuerdo con el principio de autonomía de las corporaciones, para Pinto Antunes esta proyección sería siempre un movimiento en dirección a la "utopía corporativista", que era, por definición, inalcanzable. Si la utopía manoilesquiana tenía alguna utilidad, si era una herramienta o un instrumento, debía servir para caminar en dirección al ideal corporativo. Por lo tanto, el corporativismo del autor brasileño no sería nunca una obra susceptible de realización integral o un fin en sí mismo, sino un proceso en busca de perfeccionamiento y en continua construcción. Por este motivo, aquel nuevo contexto político que iniciaba el Estado Novo brasileño exigía un corporativismo del tipo subordinado en un primer momento, una vez que el corporativismo puro, así como lo defendía el intelectual rumano, "sólo conoce la doctrina; la realidad es siempre una transición entre el ideal de los principios y la práctica" (Pinto Antunes, 1938, p. 157).

El camino inicial era similar al que había recorrido el fascismo italiano en la década de 1920, pero, como se ha señalado, la intención era alertar al país sobre los problemas de no emprender la transición en dirección a la autonomía corporativa y la disminución del papel del Estado en cuanto fuera posible. De este modo, cita directamente la obra del autor rumano afirmando que:

> "En momentos como los que conoció Italia y que se no repiten todos los días en la vida de las naciones, un movimiento nacional puede conquistar el carácter supremo y casi místico de depositario del alma

> nacional. [...] Si este acontecimiento tan bello, tan bello como raro, sobreviene, el partido posee una legitimidad única que le da derecho a interpretar, solo, los intereses supremos de la nación y que se vuelvan, durante *cierto tiempo*, el arbitrio de la vida nacional. En este caso, y solamente en este caso, puede un partido desempeñar el papel de órgano constitucional y subordinar, de *modo provisional*, el sistema corporativo que dirige. Pero, con este caso de excepción no se puede hacer una regla universal; lo que constituye un estado de equilibrio post revolucionario y estrictamente *pasajero*, no puede volverse normal y regla para todos los tiempos y para todos los países. Es exactamente el caso del partido fascista" (Manoilesco *apud* Pinto Antunes, 1938, p. 173-174).

Inmediatamente notamos tres énfasis realizados por el autor. "Cierto tiempo", "un modo provisional" y "pasajero" que denotan una concepción de temporalidad innegociable para Pinto Antunes. De forma radical, era preciso comenzar como había hecho la Italia fascista, pero continuar por los caminos indicados por Manoilesco en lo que concierne a la transición hacia la disminución del poder del Estado, del "jefe" nacional o del partido, aunque en Brasil no se hubiera efectivado la política del partido único. El corporativismo puro e integral, para Pinto Antunes, sería la otra cara de la moneda liberal, lo que entraba en colisión con su proyecto de Estado. Para el autor, "así como siempre fue imposible el individualismo puro, también es impracticable el corporativismo puro" (Pinto Antunes, 1938, p. 172). Dicho de otra forma, si el corporativismo puro – llamado por el autor brasileño corporativismo radical – no permitía la intervención autoritaria del Estado en asuntos económicos, si se intercambiaba corporación por individuo, el resultado era el liberalismo, puesto que desde esta perspectiva no se admitía la intromisión del Estado en cuestiones

mercadológicas, ya que la lógica debería ser la de la "mano invisible del mercado" autorregulador.

Si Amoroso Lima estaba casi plenamente de acuerdo con Manoilesco acerca de la concepción de corporativismo puro a partir de la valoración positiva de las corporaciones no-económicas y del aspecto cultural de aquella propuesta, Pinto Antunes vio en el corporativismo manoilesquiano de tipo subordinado, dirigido a la autonomía de las corporaciones, una posibilidad razonable.

Aunque ambos textos hubieran sido publicados en un corto intervalo de tiempo, sólo tres años – el de Amoroso Lima en 1935, y el de Pinto Antunes en 1938 –, el contexto había cambiado radicalmente, tanto en la Italia de Mussolini, como en el Brasil de Vargas. Ambos autores partían de puntos comunes, tomados de la Doctrina Social de la Iglesia, pero con diferentes perspectivas de futuro y objetivos políticos divergentes sobre la construcción del Estado corporativo brasileño. Amoroso Lima, vinculado al pensamiento autoritario y Pinto Antunes a un catolicismo que se acercaba a algunos preceptos liberales.

Consideraciones finales

En perspectiva interpretativa contraria a la historiografía brasileña, hemos podido percibir que los intelectuales que estuvieron vinculados al régimen de Vargas fueron los que menos leyeron a Manoilesco. En nuestro análisis, fueron los industrialistas y, principalmente, los católicos, los que movilizaron sus textos de manera más intensa. Los industrialistas recurrieron a la *Teoría del proteccionismo*. Ya los católicos se acercaron directamente a las reflexiones de *El siglo del corporativismo*, utilizándolo como teoría y crítica del régimen fascista. Por esa razón, la circulación de los textos de Manoilesco en Brasil tuvo lugar, primordialmente, fuera de los círculos burocráticos del

régimen estadonovista. También hemos podido percibir que sus ideas modificaron el horizonte de posibilidades de las políticas nacionales en grupos que estuvieron al margen de la burocracia estatal de Getúlio Vargas. Además, la imagen del fascismo creado por Manoilesco fue tan relevante en Brasil que condicionó los discursos de la época, generando un número significativo de críticas al régimen de Mussolini.

Referencias

ABREU, Luciano Aronne de; ALBERNAZ, Cássio Alan Abreu. Debates político-doctrinarios en Brasil: ¿otro corporativismo a la brasileña?. *Revista Espacio, Tiempo y Forma*, Serie V Historia Contemporánea, (31), 109-128, 2019. DOI: https://doi.org/10.5944/etfv.31.2019.23861

AMOROSO LIMA, Alceu. *No Limiar da Idade Nova*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1935.

BASTOS, C. P.; BRITTO, G. Introdução. *In*: AGARWALLA, A. N.; SINGH, S. P. (org.). *A economia do subdesenvolvimento*. Rio de Janeiro: Contraponto / Centro Celso Furtado, 2010. p. 7-41.

BIELSCHOWSKY, Ricardo. *Pensamento econômico brasileiro*: o ciclo ideológico do desenvolvimento. Rio de Janeiro: Contraponto, 2000.

CARONE, Edgar. Roberto Simonsen e sua obra. *Rev. Adm. Empres*. 11 (4), dic. 1971.

COELHO, Vicente de Faria. A organização corporativa brasileira. *Revista Cultura Política*, 1938.

COSTA, Vanda Maria Ribeiro. *A armadilha do Leviatã*: a construção do corporativismo no Brasil. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

DALL'AGNOL, Andressa Garcia dal Bosco. *O corporativismo dirigista brasileiro na constituição de 1937 e a influência teórica de Mikail Manoilesco*. 2018. Dissertação (Mestrado em Direito) – Centro Universitário Internacional (UNINTER), Curitiba, 2018.

FERNÁNDEZ RIQUELME, Sérgio. Mihail Manoilescu y el paradigma del Corporativismo en el siglo XX. *La Razón Histórica*, nº 4, 2008.

GOMES, Ângela de Castro. Azevedo Amaral e O Século do Corporativismo, de Michael Manoilesco, no Brasil de Vargas. *Sociologia & antropologia*, v. 2.04, 185-209, 2012.

MANOILESCO, Mihail. *O século do corporativismo*: doutrina do corporativismo integral e puro. Trad. de Azevedo Amaral. Rio de Janeiro: José Olympio, 1938.

MAZAT, Numa. *Resenha de Mihail Manoilesco*: teoria do protecionismo e da permuta internacional. Rio de Janeiro: OIKOS v. 10, nº. 2, 2011, p. 294-300.

MELO, Batista de. A política nacional da Família. *Revista Cultura Política*, 1940.

MINISTERO DELLE CORPORAZIONI 1932: Ministero delle Corporazioni. *Atti del Secondo Convegno di Studi Sindacali e Corporativi em Ferrara*. Ferrara, 5-8 Maggio, v. III, Discussioni, Roma, Tipografia del Senato, 1932.

MOSCARDO, Jerônimo. A Semana de 22. *Folha de S.Paulo*, 11 de março de 2002, Jerônimo Moscardo: A Semana de 22 - 11/03/2002.

PASVOLSKY, Leo. *Manoilesco, M. Theory of Protection and International Trade (Book Review)*. Menasha, Wis: American Economic Review, 1932, Vol. 22 (3).

PINTO ANTUNES, José. *A philosofia da ordem nova*: a questão social e a sua solução. Rio de Janeiro: José Olympio, 1938.

RODRIGUES, Carlos Henrique Lopes. A influência de List e Manoilesco no pensamento protecionista de Roberto Simonsen. *Mundo e Desenvolvimento*, revista do Instituto de Estudos Econômicos e Internacionais, 4, n. 6, p. 153-177, 2021.

SILVA, Ligia Osório. Roberto Simonsen: a industrialização brasileira e a segunda guerra mundial. *História econômica & história de empresas XIII*, v. 13, n. 2, p. 5-32, 2010.

SIMONSEN, Roberto. *As finanças e a indústria*. Conferência realizada en el Mackenzie College, en São Paulo, abril de 1931.

SPANN, Othmar. *Der wahre Staat*: Vorlesungen über Abbruch und

Neubau der Gesellschaft. Jena: Gustav Fischer, 1931. (Publicado originalmente em: 1921)

VIANNA, Oliveira. *Problemas de direito corporativo*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1938.

VIEIRA, Rosa Maria. *Celso Furtado*: reforma, política e ideologia (1950-1964). Santo André: UFABC, 2019.

VISCARDI, Claudia. Corporativismos: uma análise conceitual e historiográfica, en: Abreu, Luciano Aronne de. Vannucchi, Marco Aurélio. *Corporativismos ibéricos e latino-americanos.* Porto Alegre: Edipucrs, 2018.

WELK, Willian. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*. 1935.

6

Desemperrando o móbile:

a teoria da história como "guardadora de lugar" e "intérprete"

Fabrício Antônio Antunes Soares
Gerson Luís Trombetta

> A filosofia [...] poderia ao menos ajudar a recolocar em movimento a cooperação paralisada, como um **móbile teimosamente emperrado**, do fator cognitivo-instrumental com o moral-prático e o estético-expressivo
>
> (Habermas, 1989, p. 33, grifo nosso).

Iniciando a conversa...

A concepção de uma filosofia (e teoria crítica) como "guardadora de lugar" (*Platzhalter*) e "intérprete", da forma como proposta por Jürgen Habermas, reverbera na ideia de teoria da história. Uma teoria da história pensada a partir de tal perspectiva visa garantir espaço para a racionalidade, a interpretação da cultura e a reflexão sobre o tempo, colocando-se como mediadora entre as diferentes esferas do saber (científica, prática, estética). Em vez de ser uma "juíza suprema" ou uma ciência que determina o futuro, a teoria da história (como

guardadora de lugar) mantém seu estatuto como exercício constante de interpretação. Ela preserva um lugar para a compreensão histórica no "mundo da vida" (*Lebenswelt*) e auxilia na orientação da ação humana no tempo. Compreender a teoria da história desta maneira é uma postura modesta, mas fundamental, que não impõe um sentido único à história, mas assegura que a racionalidade crítica e o pensamento temporal (passado-presente-futuro) permaneçam ativos para orientar o agir.

Na consciência dos atores das complexas relações sociais construídas no tempo subjaz o que Lohmann (2013) denomina de "cursos históricos". As teorias/filosofias da história mais tradicionais formulam interpretações de tais "cursos" com base em certas categorias, tais como: progresso/declínio, meta da história ou recorrência cíclica, sentido da história, sujeito da história ou universalidade/particularidade da história. Em uma perspectiva distinta, desde o início dos anos 1970, os escritos de Jürgen Habermas revelam a intenção de afastar sua teoria crítica da sociedade dos pressupostos de uma filosofia da história tradicional (Habermas, 2009). Como diz o próprio pensador alemão, a ideia é livrar a teoria social e o materialismo histórico do "lastro da filosofia da história" (Habermas, 1994, p. 441). Ou seja, "os supostos acerca de uma relação dialética entre forças produtivas e relações de produção são enunciados pseudonormativos acerca de uma teleologia objetiva da história" (*idem*, *ibidem*, p. 440-441). Para o materialismo histórico tradicional e até para a teoria crítica dos anos 1930, tais enunciados tinham validade plena e implicavam em linearidade, necessidade, continuidade e irreversibilidade da história (*idem*, *ibidem*).

É importante registrar que Habermas se afasta desse tipo de filosofia da história sem abandonar os propósitos norteadores da teoria. Uma teoria deve abdicar das autocertezas da filosofia da história sem renunciar à pretensão crítica. Como sugere Lohmann (2013, p. 208),

"é possível perceber que, com o 'adeus' àquela filosofia objetivista da história, Habermas de maneira alguma rompe com toda forma desse tipo de filosofia – ele não rompe, em especial, com a filosofia da história empiricamente falsificável e com intenção prática", exposta por ele mesmo, a qual se orientava por Kant e Merleau-Ponty para garantir uma filosofia da história não objetivista contra o objetivismo excessivo de Hegel e Marx. É com esse pano de fundo que inscrevemos as intenções do presente capítulo. Ficaríamos satisfeitos se, no fim da leitura, ficassem suficiente explícitas as teses habermasianas sobre o já não tão "novo" papel de uma teoria crítica da história como "guardadora de lugar" e como "intérprete".[1]

Linguagem e história

O entendimento da linguagem no século XX mudou significativamente. A palavra ou a linguagem que, em geral, era, até o século XIX, um modo de apenas representar o pensamento, passou no século XX a paradigma das ciências sociais,[2] no modo de demonstrar que as relações entre significante e referente são sempre uma construção. Compreender a linguagem como uma gramática universal sustentada num "eu transcendental" foi o pressuposto a ser derrubado no século XX, o qual interligou filósofos dos mais diversos matizes teóricos. Filósofos das escolas analítica, hermenêutica e fenomenológica e alguns

[1] Para nossa surpresa, encontramos pouquíssima discussão na historiografia brasileira sobre uma ligação entre o pensamento de Habermas e a teoria da história. Um dos raros textos localizados foi o artigo de Silva (2010). Contudo, enquanto aqui problematizamos o estatuto e a função da teoria da história a partir da noção habermasiana de "guardadora de lugar" e de intérprete do mundo da vida, Silva (2010) privilegia a aproximação entre Habermas e Jörn Rüsen com vistas à fundamentação da consciência histórica e da racionalidade do pensamento histórico. Ou seja, a abordagem de Silva (2010) não está voltada diretamente para examinar a teoria da história a partir de Habermas.

[2] Sobre isso, ver Habermas (2004).

filósofos marxistas se impuseram a derrubar esse dogma da filosofia moderna a que Maurice Merleau-Ponty chamava de império do *cogito*.[3]

Para Merleau-Ponty (1984), a linguagem não seria um conjunto de significação arquitetado de acordo com um projeto minuciosamente sistemático, mas "um conjunto de gestos linguísticos convergentes, cada um dos quais definidos mais por um valor de emprego do que por uma significação" (Merleau-Ponty, 1984, p. 132). O entendimento da linguagem de parte deste pensador nos mostra uma nova concepção que é, agora, lógica na contingência. Portanto, retorna-se à linguagem dinâmica e, com isso, entende-se que sua validade expressiva não é mais o somatório das regras expressivas a qualquer componente da rede gramatical. Pelo contrário, o entendimento passa pela percepção que cada signo/palavra da língua se significa somente na sua diferença em relação aos outros signos/palavras dentro de uma mesma língua. Para Merleau-Ponty (1984, p. 132-133), se a língua

> [...] quer dizer e diz alguma coisa, não é porque cada signo veicule uma significação que lhe pertenceria, mas porque todos juntos aludem a uma significação, sempre em sursis se consideramos um a um, e rumo à qual eu os ultrapasso sem que nunca a contenham. Cada um deles exprime somente por referência a uma certa aparelhagem mental e, todos juntos, são como um formulário em branco que ainda não preenchemos, como os gestos de outrem a visar e circunscrever um objeto do mundo que não vejo.

Para Merleau-Ponty (1984), a palavra tem uma ampla potencialidade de significação inteligível na urdidura linguística, de modo que

[3] Haveria uma gama de filósofos ou cientistas humanos para amparar uma reconstrução histórica desse movimento teórico. Contudo, optamos por utilizar apenas um autor, pois este é apenas um "trampolim" para nosso argumento principal. Sobre isso, ver Bodei (2000) e Delacampgne (1997).

a seleção de uma sintaxe ou mesmo uma variação no som da expressão podem ser o bastante para transformá-la, sem ao menos jamais estar encerrada no próprio gesto linguístico. Todo ato linguístico surge enquanto evidência onde nenhum sentido é oferecido com imediata clareza e nitidez e, assim, "todo esforço para fechar nossa mão sobre o pensamento que habita a palavra deixa apenas um punhado de material verbal entre nossos dedos" (Merleau-Ponty, 1984, p. 133). Como consequência rejeita-se a noção de um subentendido, isto é, uma lógica profunda, ao modo do primeiro Wittgenstein, que de sua anterioridade se permitiria antever toda a ação linguística, caso contrário, teríamos que inferir que existe uma linguagem absoluta, transcendental. Portanto, ao destranscendentalizar a linguagem, uma expressão se torna inteligível, crível, "perfeita" em razão de ser entendida sem ambiguidade, e, para isso ocorrer, deve-se "o ultrapassamento do significante pelo significado, possível pela própria virtude do significante" (*idem*, *ibidem*, p. 134).

O ato linguístico operacionaliza uma organização, uma trama das ferramentas (palavras) de antemão significantes ou, de outra forma, das significações anteriormente pronunciadas (faladas), desse modo, causando no destinatário (leitor/ouvinte) a presciência de uma significação distinta e original e, ao mesmo tempo e diferentemente, possibilitando no emissor (escritor/falante) aportar a significação "nova" nas significações anteriormente a disposição. Para o filósofo francês, como implicação as palavras excedem invariavelmente seus axiomas, pois tanto quem escreve quanto quem fala não sabe, necessariamente, aquilo que escreve ou anuncia melhor que aqueles que leem ou ouvem. Porém, para uma significação ser sedimentada e pronta para o uso, isso somente é possível à medida que ela começa a "colonizar" um dispositivo de palavras que preliminarmente não lhe estava reservado, isto é, quando os componentes desse dispositivo linguístico não a abrangiam inicialmente. E num processo de produção

de sentido a partir do aparelho e ato linguístico é necessário reoperacionalizar o uso das palavras, ou seja, dissociá-las e, após, reuni-las para expressarem o que quer se expressar. Assim,

> [...] a palavra, enquanto distinta da língua, é esse momento em que a intenção significativa, ainda muda e toda em ato, revela-se capaz de incorporar-se à cultura, minha e de outro, capaz de me formar e de formá-lo, transformando o sentido dos instrumentos culturais. Por sua vez torna-se 'disponível' porque, retrospectivamente, nos dá a ilusão de que estava contida nas significações já disponíveis, quando na verdade, por uma espécie de *astúcia* ela as esposara apenas para infundir-lhes uma nova vida (Merleau-Ponty, 1984, p. 136).

Esta mudança de perspectiva em relação à linguagem muda o paradigma do conhecimento histórico. Antes, o paradigma estava fundado a partir de um sujeito epistemológico, alusivo à filosofia da consciência, numa tradição que remonta a Descartes. Neste paradigma há uma separação entre a mente e o mundo e esse espaço, entre a mente e o mundo, deve ser transposto pelo sujeito transcendental. Como sustenta Habermas (1989, p. 17-18):

> Kant chama transcendental a uma investigação voltada para as condições *a priori* da possibilidade da experiência. Para ele, trata-se aí de comprovar que as condições da experiência possível são idênticas às condições de possibilidade dos objetos da experiência. A primeira tarefa consiste, portanto, na análise dos conceitos de objetos em geral, conceitos esses que já empregamos sempre de modo intuitivo.

Tal paradigma epistemológico pergunta como a mente pode conhecer o mundo e cria, a partir disso, um sujeito transcendental

a-histórico que atravessa confiante, no inquérito da razão, o abismo entre mente e corpo em busca da representação verdadeira. O paradigma da linguagem, por sua vez, faz uma pergunta diferente: o que posso entender nesse espaço entre mente e mundo? Essa mudança de perspectiva altera completamente o cenário da investigação historiográfica e explicita o caráter contingente das palavras, ou melhor, a historicidade de cada expressão. Mostra que o sujeito do conhecimento está envolto em sua própria linguagem e não há possibilidade de ir além da linguagem de sua época, em busca de um conhecimento que seja absolutamente verdadeiro. A divisão mente e mundo apaga-se; não há mais abismo a transpor.

Poderíamos sustentar que agora é justamente esse abismo que podemos conhecer e interpretar. Não há mais como transpor esse abismo, o mundo é linguisticamente constituído. Não há mais um conhecimento sem a interferência da linguagem. Com isso, um novo conceito se apresenta para inspirar uma nova perspectiva do conhecimento: *Lebenswelt*. O sujeito do conhecimento agora é entendido como radical e linguisticamente vinculado a um tempo. E esse tempo é uma barreira intransponível do conhecimento. O mundo da vida concreto destranscendentaliza o sujeito do conhecimento e o mergulha nas interações da linguagem cotidiana. Perguntamos, primeiramente, o que podemos entender dos signos, sinais e palavras que nos chegam hoje e, só depois, perguntamos o que podemos conhecer disso e, por fim, criar uma ontologia histórica (apesar de que todo o processo se faz com um pré-entendimento ontológico já dado).

Teoria da história e linguagem

Para Habermas (1989, p. 18), o descrédito de Kant, tido como o filósofo transcendental por excelência, reside justamente na criação

de uma nova disciplina a partir do seu método de fundamentação: a teoria do conhecimento. Quando a filosofia se presume, capaz de um conhecimento antes do conhecimento, ela abre entre si e às ciências um domínio próprio, do qual se vale para passar a exercer funções de dominação. Devido ao papel atribuído à filosofia por Kant, Habermas (*ibidem*, p. 18) entende que "ao pretender aclarar de uma vez por todas os fundamentos da ciência e de uma vez por todas definir os limites do experienciável, a filosofia indica às ciências o seu lugar".

A filosofia de Kant não se esgota na teoria do conhecimento. A crítica da razão, além de fundamentar o conhecimento, coloca no lugar do conceito substancial de razão da tradição metafísica, o conceito de uma razão que se dividiu em seus elementos e cuja unidade só tem caráter formal. Desta forma, Kant separa do conhecimento teórico as faculdades da razão prática e do poder de julgar, e assenta cada uma delas em bases próprias.[4] Ao proceder assim, ele atribui também à filosofia o papel de um juiz supremo perante a cultura em seu todo, estabelecendo os critérios da ciência, da arte, do direito e da moral. Há, segundo Habermas (1989, p. 19),

> [...] uma conexão entre teoria do conhecimento fundamentalista, que confere a filosofia o papel de um indicador de lugar para as ciências, e um sistema de conceitos ahistórico, sistema este que é enfiado sobre a cultura como um todo e ao qual a filosofia deve o papel não menos duvidoso de juiz a presidir um tribunal sobre as zonas de soberania da ciência, da moral e da arte.

[4] A ideia de que na filosofia kantiana haveria um "abismo intransponível" entre necessidade natural (campo do conhecimento) e liberdade (campo da ação) não é de forma alguma unânime. A dinâmica dos juízos reflexivos (como os estéticos) apresentada na *Crítica da Faculdade do Juízo* poderia funcionar como uma espécie de raiz comum entre os polos do abismo. Sobre isso, ver Trombetta (2015), de modo especial o capítulo 2: "A harmonia entre razão e natureza (ii): os sinais estéticos de uma imagem cognitiva e moral do mundo".

Ou seja, no entendimento habermasiano, Kant atribui à filosofia o papel de um juiz supremo perante a cultura. Essa crítica ao filósofo de Königsberg, por óbvio, não deveria ser tomada como definitiva, pois o próprio Habermas (1989, p. 19) reconhece as ponderações de Richard Rorty sobre as dúvidas de que a filosofia poderia desempenhar os papéis de "indicadora de lugar" e de "juiz" no sentido kantiano. Rorty alertaria para um tipo de "risco" de "jogar fora o bebê com a água do banho". Ao abandonar os dois papéis apontados por Kant, a filosofia poderia se livrar da tarefa de ser "guardiã da racionalidade", ou seja, colocando em risco a força transcendente que associamos às ideias do verdadeiro e do condicional e que, de alguma forma, garantem a convivência humana.[5]

Após o "deflacionamento pragmático da conceitualidade kantiana" (Habermas, 2004, p. 18), a "análise transcendental" passou a significar a busca de condições supostas universais, que devem ser atendidas para que determinadas práticas ou operações fundamentais possam ocorrer. No espaço ocupado pela certificação autorreflexiva de uma subjetividade ativa (o "eu penso" no sentido kantiano) um saber de natureza prática passa a ser admitido. Tal saber habilita sujeitos capazes de falar e agir a participar de práticas privilegiadas e a realizar operações correspondentes.

> Não se trata mais de juízos empíricos, mas de proposições gramaticais, objetos geométricos, gestos, atos de fala, textos, contas, enunciados de encadeamento lógico, ações, relações ou interações sociais; trata-se, portanto, em geral, de tipos elementares de comportamento regido por regras (Habermas, 2004, p. 19).

[5] Por conta do escopo do capítulo, não teremos condições de desenvolver este debate que fica aqui apenas delineado. Registramos, porém, que se trata de uma matéria que tem consequências importantes para a teoria da história nos tempos atuais.

O conceito do "seguir uma regra", do segundo Wittgenstein (1991), fornece a chave para a análise desse tipo de práticas fundamentais, transferindo o protagonismo da racionalidade das "estruturas mentais" fundantes para o contexto das "formas de vida" e dos "jogos de linguagem". Abandona-se, assim, o horizonte no qual se move a filosofia da consciência com seu modelo do conhecimento baseado na percepção e na representação dos objetos. Para Habermas (1989, p. 25), no lugar do sujeito solitário

> [...] que se volta para objetos e que, na reflexão, se toma a si mesmo por objeto, entra não somente a ideia de um conhecimento linguisticamente mediatizado e relacionado com o agir, mas também o nexo da prática e da comunicação quotidianas, no qual estão inseridas as operações cognitivas que têm desde a origem um caráter intersubjetivo e ao mesmo tempo cooperativo.

A comunicação linguística assume outra função conceitual, diferente da autorreflexão na filosofia da consciência,[6] pois a filosofia da linguagem, centrada na comunicação, continua a ter funções de fundamentação, na medida em que é com a ajuda dela que se deve rejeitar, como injustificada, a necessidade do conhecimento de fundamentos. A orientação em função das operações da consciência é abandonada em proveito da orientação em função das objetivações do agir e do falar. Por decorrência, o objeto da investigação transcendental não é mais uma "consciência em geral" atemporal e universal. A análise se volta, assim, para as estruturas profundas das práticas e operações de sujeitos capazes de falar e agir no interior do mundo da vida, procurando trazer à tona os traços recorrentes na diversidade histórica das formas de vida socioculturais.

[6] Um bom exemplo disso é a crítica de Habermas a Michel Foucault. Ver Habermas (2000, p. 333-453).

A demarcação da fronteira entre função cognitiva da consciência e função representativa da linguagem, como na metáfora visual do "espelho da natureza", é abandonada. Compreendida assim, a filosofia não reivindica mais um papel, em face das ciências, de um "indicador de lugar" ou "juiz supremo". Para Habermas, porém, é impossível para a filosofia deter-se além das ciências em diálogos edificantes, sem cair imediatamente de novo na esteira argumentativa, isto é, no discurso fundamentador. Assim, é possível perguntar se a filosofia poderia trocar o papel insustentável de *indicador* de lugar pelo papel de um *guardador* de lugar, um guardador de lugar para teorias empíricas com fortes pretensões universalistas. Também será importante, para uma filosofia que se esforça para aclarar os fundamentos racionais do conhecer, do agir e do falar, conservar sempre uma relação temática com o todo. A filosofia pode atualizar sua relação com a totalidade em seu papel de intérprete voltado para o mundo da vida, tendo, agora, um papel de um intérprete-mediador e abandonando o papel de juiz que fiscaliza a cultura.

> Na prática comunicativa do quotidiano, as interpretações cognitivas, as expectativas morais, as expressões e valorações têm de qualquer forma que se interpenetrar. Os processos de entendimento mútuo do mundo da vida carecem por isso de uma tradição cultural em toda sua latitude e não apenas das bençãos da ciência e da técnica. Assim, a filosofia poderia atualizar sua relação com a totalidade em seu papel de intérprete voltado para o mundo da vida (Habermas, 1989, p. 33).

A imagem utilizada por Habermas para expor essa ideia é particularmente eloquente. A filosofia, segue Habermas (1989, p. 33), poderia "humildemente" ajudar a recolocar em movimento a cooperação truncada, "**como um móbile teimosamente emperrado**",

do fator cognitivo-instrumental, prático-moral e estético expressivo. "**Desemperrar o móbile**" é a imagem do novo papel da filosofia, pois confere autoridade epistêmica à comunidade daqueles que cooperam e falam uns com os outros, abrindo as esferas da ciência, da moral e da arte, e, ao mesmo tempo, tomando o cuidado (um cuidado que se deve preservar ao lidar com "móbiles") para não lesar sua racionalidade autônoma.

O "emperramento" do móbile tem a ver com o processo cultural da modernidade onde ocorre uma racionalização unilateral da vida cotidiana em torno da dimensão cognitiva/instrumental e uma separação entre as culturas especializadas e as culturas do cotidiano.[7] Habermas, porém, mantém a convicção de que a modernidade também é tecida na base da aceitação de um padrão de "intersubjetividade intacta" (relações comunicativas não distorcidas). Esse ideal é de origem moderna, pois não depende de apelos a modelos tradicionais (por exemplo, a pólis grega ou a comunidade cristã primitiva). A causalidade do destino deve ser desencantada para satisfazer a exigência moderna de autofundamentação. O projeto moderno (ainda inacabado) significa instituir conscientemente o próprio destino por meio do exercício intersubjetivo da razão. A modernidade também é incompleta, pois Habermas pensa que os problemas que enfrenta, como a colonização do mundo da vida, poderiam ser resolvidos recorrendo e fortalecendo o próprio mundo da vida e seus potenciais emancipatórios e intersubjetivos. O filósofo teria encontrado, na ação comunicativa, o caminho para "desemperrar o móbile", um caminho para a validação processual que enfatiza os conceitos de responsabilidade e emancipação.[8]

[7] Para mais detalhes sobre esse diagnóstico, ver Habermas (1992).

[8] É bem verdade que essa abordagem é infrutífera se não for levada em conta a história de exploração e sofrimento que constitui o outro lado da modernidade. Nesses termos, a mo-

A pergunta que podemos propor neste contexto argumentativo é: qual a importância/consequência da visão habermasiana de filosofia para a teoria da história e a historiografia? Em nosso ver, a teoria da história teria um papel mediador das aquisições teóricas de outras disciplinas e uma possível utilização pela historiografia. Com a passagem da filosofia enquanto "indicadora de lugar" para a "guardadora de lugar", a teoria da história, em seu sentido metateórico, também tem que decidir se pode ou não seguir por esse novo caminho aberto pela filosofia. Logo após Kant delimitar as condições do conhecimento na *Crítica da razão pura*, o trabalho de muitos historiadores do século XIX e início do século XX foi também construir um sujeito epistemológico para o conhecimento histórico. Droysen, Dilthey, Marx e seus seguidores, Stuart Mill, Oswald Spengler, Arnold Toynbee e R. G. Collingwood, tentaram, cada um a seu modo, algo análogo à empreitada kantiana (*grosso modo*). Considerando todo o movimento da crítica à filosofia da consciência, parece não mais haver espaço para sustentar uma teoria da história com o mesmo caráter de "indicadora de lugar", ou seja, definindo as possibilidades do conhecimento histórico *a priori*. A teoria da história, também por já não ser mais fundamentada em um sujeito epistemológico, não pode de antemão dar os rumos da pesquisa historiográfica e indicar qual método ou quais parcerias com outras disciplinas podem ser aceitas. Esta nova perspectiva rompe as amarras da historiografia e coloca "no seu colo" o tema da linguagem e suas consequências.

Outra característica importante para a teoria da história é seu caráter de dar um sentido de totalidade para a historiografia. Não uma totalidade de sentido hegeliano, mas uma totalidade no sentido de pensar (sem hierarquizar) as múltiplas relações que um sujeito, ou um

dernidade apenas conseguiu implantar uma racionalidade que excluiu os não europeus das correntes principais da cultura e do poder.

grupo, realiza em seu cotidiano. Assim, a historiografia fica liberada da tarefa de buscar relações mecânicas ou causas profundas na história, e passa a se integrar no mundo da vida, assumindo também um papel de intérprete-mediador.

Escrita da história como ação comunicativa

Outra questão que pode ser formalizada aqui é se cabe à historiografia representar o passado ou ela seria um discurso sem intenção de representação e só com a função de apresentar as intenções do escritor/falante? Para Habermas (2004), mesmo depois da virada linguística, o *mainstream* da filosofia analítica se ateve ao primado da proposição enunciativa e de sua função de representação. Este seria o caso, por exemplo, do chamado primeiro Wittgenstein com as teses apresentadas no *Tractatus logico-philosophicus* (Wittgenstein, 1993). Como já vimos, a filosofia da consciência privilegia o interior em relação ao exterior, a imediação da vivência subjetiva em relação à mediação discursiva. Depois da passagem da filosofia da consciência para a da linguagem era de crer em uma reversão dessa hierarquia ou, no mínimo, sua nivelação, uma vez que a linguagem se presta tanto à comunicação quanto à representação, e o proferimento linguístico é uma forma de agir que serve ao estabelecimento de relações interpessoais.

A teoria dos jogos de linguagem (segundo Wittgenstein) e, posteriormente, a teoria dos atos de fala, de J. Austin (1990), mostraram como, na forma do ato de fala, a referência ao mundo e às coisas – do componente proposicional – se entrelaça com a referência intersubjetiva do componente ilocucionário. Partindo dessas considerações, Habermas (2004, p. 9) sustenta:

> Ao estabelecer uma relação intersubjetiva entre falante e ouvinte, o ato de fala está ao mesmo tempo numa relação objetiva com o mundo. Se concebemos 'entendimento mútuo' como o *telos* inerente a linguagem, impõe-se a co-originalidade de representação, comunicação e ação. Como representação e como ato comunicativo, o proferimento linguístico aponta em duas direções: o mundo e o destinatário.

A escolha entre representação e comunicação é uma alternativa falsa, pois a pretensão comunicativa não pode se autonomizar em relação à função representativa, porque surgiria uma caricatura intencionalista da comunicação. Entretanto, também a função representativa não pode ser concebida independentemente do objetivo comunicativo, porque se perderiam de vista as condições epistêmicas para a compreensão de preposições. Com o pressuposto da filosofia da linguagem à moda habermasiana, uma proposição da historiografia seria tanto representativa quanto comunicativa e, desse modo, potencializaria a escrita da história. Quando analisamos a linguagem, a finalidade não é apenas analisar a linguagem enquanto tal, mas investigar seus elementos indissociáveis: o contexto cultural no qual ela é usada, as práticas sociais, os paradigmas e valores, a sua "racionalidade", seus componentes estéticos etc.

A visão pragmática da linguagem é um dos fundamentos da filosofia habermasiana que tem impacto decisivo na visão que pretendemos sustentar aqui. Habermas (1989, p. 39-42) propõe dois modos de uso da linguagem: o objetivante e o performativo. O primeiro é, segundo Habermas, o uso da linguagem cognitiva de modo não comunicativo, isto é, apenas quem assume o papel de observador. O segundo modo é para quem assume o papel de participante nas ações comunicativas, isto é, quem quer compreender o que é proferido (aqui em nosso caso de modo textual) tem que entrar em relações de

comunicação, em situações de fala. O modo performativo é o modo de compreensão da linguagem mais apropriado.

Para Habermas, a hermenêutica precisa se ocupar com a quádrupla relação de um proferimento: 1) como expressão da intenção de um falante; 2) como expressão para o estabelecimento de uma relação interpessoal entre falante e ouvinte; 3) como expressão sobre algo no mundo; 4) como relação entre um proferimento dado e o conjunto de todos os proferimentos possíveis que poderiam ser feitos na mesma língua. Assim, quando alguém profere algo dentro de um contexto, ele se refere não somente a algo no mundo objetivo, mas, ao mesmo tempo, a algo no mundo social, e a algo existente no próprio mundo, subjetivo, de quem profere.

Sobre a interpretação e a objetividade da compreensão do que é proferido, o autor assinala três implicações importantes do procedimento hermenêutico:

> Em primeiro lugar, os intérpretes renunciam a superioridade da posição privilegiada do observador, porque eles próprios se veem envolvidos nas negociações sobre o sentido e a validez dos proferimentos. Ao tomarem parte em ações comunicativas, aceitam, por princípio, o mesmo *status* daqueles cujos proferimentos querem compreender. Eles não estão mais imunes às tomadas de posição por sim/não dos sujeitos experiência ou de leigos, mas empenham-se num processo de crítica recíproca. No quadro de um processo de entendimento mútuo – virtual ou atual – não há nada que permita decidir *a priori* quem tem de aprender de quem. Em segundo lugar, ao assumir a atitude performativa, os intérpretes não apenas renunciam a posição de superioridade em face de seu domínio de objetos, mas confrontam-se, além disso, com a questão de como superar a dependência de sua interpretação relativamente ao contexto. Eles não podem estar

> seguros de antemão de que eles próprios e seus sujeitos da experiência partem do mesmo fundo de suposições práticas. A pré-compreensão global da situação hermenêutica por parte do intérprete só pode ser examinada e não ser colocada em questão como um todo (Habermas, 1989, p. 43).

Para Habermas, um fator problemático da linguagem é que ela se estende a proferimentos não descritivos e a pretensões de validade não cognitivas. A terceira implicação é:

> O saber que empregamos quando dizemos algo a alguém é mais abrangente do que o saber estritamente proposicional ou relativo à verdade. Para compreender o que lhes é dito, os intérpretes têm que alcançar um saber que se apoia em pretensões de validez *adicionais* [...] Por isso a interpretação correta não é simplesmente verdadeira [...] poder-se-ia antes dizer que uma interpretação correta convém a, é adequada a ou explicita o significado do *interpretandum* que os intérpretes devem alcançar (Habermas, 1989, p. 43).

São essas as três implicações que resultam do fato de que compreender o que é dito exige participação e não mera observação. Além disso, Habermas elenca as pressuposições racionais na interpretação que permitem que dois falantes de uma comunidade linguística se entendam. É só na medida em que intérpretes avaliam as razões do conteúdo semântico de um texto e apenas na medida em que percebem por que o autor reconhecia e exprimia certas vivências[9] que pode haver compreensão. Deste modo,

> [...] ao compreender – e isso implica justamente: ao

[9] Austin (1990, p. 89) sugere que "a ocasião de um proferimento tem enorme importância, e que as palavras têm de ser até certo ponto 'explicadas' pelo 'contexto' em que devem estar ou em que foram realmente faladas numa troca linguística".

> avaliar razões –, os intérpretes não podem deixar de recorrer a padrões de racionalidade, por conseguinte a padrões que eles próprios consideram como obrigatórios para todas as partes, inclusive para o autor e seus contemporâneos (Habermas, 1989, p. 47).

Habermas salienta que é importante ver que todas as reconstruções racionais só têm *status* hipotético. Deve-se testá-las indiretamente, utilizando-as como entradas em teorias empíricas. Ora, as consequências para a teoria da história, se assumirmos o entendimento habermasiano, é de que a teoria da história assume uma postura modesta, mas ao mesmo tempo mais decisiva. Se, por um lado, não define de antemão a possibilidade de conhecimento, por outro, assume o papel de "fiscalizar" a possibilidade do conhecimento válido em contextos linguisticamente mediados.

Pensar a "teoria da história" a partir das teses de Habermas sobre o papel da filosofia ("guardadora de lugar" e "intérprete) é perfeitamente plausível. Restam, porém, muitas questões sobre a forma como Habermas de algum modo "pratica" sua teoria da história. Não obstante ter se afastado do pensamento teleológico, este filósofo preserva, em diversos escritos, indícios que sua filosofia da história é influenciada por ideias oriundas de Hegel e Marx, onde os conceitos de progresso e de necessidade são ainda categorias decisivas.[10]

Por fim, registramos nosso desejo de que a discussão sobre a possibilidade de aproximar a teoria da ação comunicativa de inspiração habermasiana a uma teoria da história modesta prossiga fértil na comunidade ideal de comunicação (no sentido de Apel, 2000) das ciências humanas.

[10] Para estimular este debate, que infelizmente não poderemos desenvolver aqui, ver Marx (1976).

Referências

APEL, Karl-Otto. *Transformação da Filosofia II*: o *a priori* da comunidade de comunicação. São Paulo: Loyola, 2000.

AUSTIN, John Langshaw. *Quando dizer é fazer*: palavras e ação. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BODEI, Remo. *A filosofia do século XX*. Bauru: Edusc, 2000.

DELACAMPAGNE, Christian. *História da filosofia no século XX*. São Paulo: Zahar Editor, 1997.

HABERMAS, Jürgen. Ciências sociais reconstrutivas versus ciências sociais compreensivas. *In*: HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989. p. 37-60.

HABERMAS, Jürgen. Modernidade – um projeto inacabado. *In*: ARANTES, O. B. F.; ARANTES, P. E. *Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas:* arquitetura e dimensão estética depois das vanguardas. São Paulo: Brasiliense, 1992. Apêndice. p. 99-123.

HABERMAS, Jürgen. Réplica a objeciones (1980). *In*: HABERMAS, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*: complementos y estudios prévios. Madrid: Catedra, 1994. p. 399-477.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*: doze lições. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HABERMAS, Jürgen. *Verdade e justificação*: ensaios filosóficos. São Paulo: Loyola, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *A lógica das ciências sociais*. Petrópolis: Vozes, 2009.

HABERMAS, Jürgen. *Para a reconstrução do materialismo histórico*. São Paulo: Unesp, 2016.

LOHMANN, Georg. Uma filosofia tornada sóbria: sobre o papel da filosofia da história na teoria crítica da sociedade de Jürgen Habermas. *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 36, n. 3, p. 203-224, Set./Dez., 2013.

MARX, Werner. Habermas' Philosophical Conception of History. *Philosophy Social Criticism*, v. 3, p. 335, 1976.

MERLEAU-PONTY, Maurice. Fenomenologia da linguagem. *In*:

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

SILVA, Luiz Sérgio Duarte da. Ação comunicativa e teoria da história: aproximação de Habermas e Rüsen. *Philósophos – Revista de Filosofia*, Goiânia, v. 5, n. 2, p. 145-161, 2010.

TROMBETTA, Gerson Luís. *Harmonia e ruptura*: a *Crítica da faculdade do juízo* e os rumos da arte contemporânea. Passo Fundo: UPF, 2015.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Col. Os Pensadores)

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. São Paulo: EDUSP, 1993.

7

Mary Wollstonecraft na *Analytical Review*: *produção editorial e construção de autoridade intelectual feminina*

Luana da Silva de Souza
Gabriela Schwengber

Este capítulo busca compreender a produção de Mary Wollstonecraft como crítica na revista *Analytical Review* (1788-1798), espaço editorial que se constitui como uma ferramenta na construção de sua autoridade intelectual e de sua teoria de gênero. Compreendemos que, longe de representar uma atividade secundária ou meramente jornalística, as resenhas produzidas por Wollstonecraft devem ser entendidas como exercício sistemático de crítica cultural e intervenção pública, em que Mitzi Myers (2002, p. 82) aponta que "show us how Wollstonecraft developed her own distinctive voice as a feminist cultural critic",[1] evidenciando que o gesto crítico funcionava simultaneamente como formação da escritora e formação de seu público.

Em um ensaio de 1990, Myers argumenta que Wollstonecraft, ao escrever para a *Analytical Review*, buscava definir sua *difference of*

[1] "[...] nos mostra como Wollstonecraft desenvolveu sua própria voz distinta como crítica cultural feminista" (Myers, 2002, p. 82). – Todas as citações em língua estrangeira são traduções nossas.

view e escapar ao *already-written* – sua *visão diferente* daquilo *já escrito*, respectivamente – que moldava a feminilidade literária de seu tempo. Desta forma, a crítica literária não se limitava a avaliar textos, mas tornava-se um espaço de disputa simbólica sobre os modos de representação da mulher. A resenha, nesse contexto, operava como prática política: "literary commentary [...] is never purely aesthetic but always socially implicated"[2] (Myers, 2002, p. 88). Ao assumir uma postura simultaneamente racional e sensível, aquilo que para Myers (1990, s.n.) refere-se a uma integração entre *sensibility* e *the walk of reason* – *sensibilidade* e *o caminho da razão* –, Wollstonecraft constrói uma *persona* crítica que encarna a síntese que reivindica para as mulheres. A *Analytical Review*, portanto, configura-se como um local de produção intelectual feminina no espaço público letrado em que a crítica literária se transforma em instrumento de transformação cultural.

Antes de entrarmos nas análises das críticas literárias publicadas por Wollstonecraft na *Analytical Review*, nos deteremos a parte de sua trajetória de vida, sem a pretensão de construir uma narrativa biográfica concisa e linear (Bourdieu, 2006), e trajetória intelectual para compreender algumas de suas experiências e os contextos[3] em que estava inserida.

Pontos da trajetória de Mary Wollstonecraft e educação feminina

Mary Wollstonecraft nasceu em 27 de abril de 1759 em Londres, filha de Edward John Wollstonecraft e Elizabeth Dixon, pertencen-

[2] "[...] o comentário literário [...] nunca é puramente estético, mas sempre socialmente implicado" (Myers, 1990, p. 88).

[3] Inspirando-nos nos contextos propostos Dominick Lacapra (1980), no entanto, sem a intenção de dar conta de todos eles. Mas sim pensar "as relações da vida psicológica do autor e o texto (a motivação), as quais implicam possíveis aspectos de uma biografia que possam auxiliar na contribuição da compreensão de um texto", por exemplo, como sumarizado por Armani (2000, p. 90).

tes à classe média e com relativa estabilidade econômica. De acordo com Anadir dos Reis Miranda (2017, p. 19), em registros epistolares Mary mencionava a relação tumultuada dos pais e suas ressalvas ao casamento. Pois o pai de Mary apresentava comportamentos violentos, sobretudo quando estava sob efeito do álcool (Gordon, 2020). Entregue ao alcoolismo, tornava-se uma figura temida pelos filhos e exercia violência recorrente contra a esposa. Essas experiências contribuíram para que Mary desenvolvesse, ainda na adolescência, uma postura de resistência e rebeldia diante das injustiças vivenciadas no espaço doméstico.

Charlotte Gordon (2020) também aponta que o pai de Mary nutria um profundo ressentimento em relação à aristocracia que o cercava, sustentando a convicção de que merecia posições sociais mais elevadas do que aquelas que efetivamente ocupava. Esse sentimento de frustração e revolta marcou de maneira significativa o ambiente familiar e influenciou a formação de Mary. Tal postura dialogava com o contexto de Spitalfields, bairro londrino conhecido pela forte presença de tecelões de seda que frequentemente manifestavam discursos inflamados e contestatórios nas esquinas, compondo um cenário de tensão e crítica social.

Mary frequentou uma escola diurna (*day school*), sem internato, concedendo-lhe uma educação superficial. Em contraposição, o primogênito dos Wollstonecraft, Edward (também chamado de Ned), frequentou uma escola de ensino secundário (*grammar school*), evidenciando uma posição privilegiada da formação intelectual masculina, mais complexa e aprofundada. Isso passou a incomodar a jovem que não concordava com essa distinção educacional. Como enfatizou Gordon (2020, p. 37-38):

> Na primeira manhã de aulas, Henry e James dispararam para a Beverley Grammar School, onde apren-

> deriam história, matemática e latim. Porém, quando chegaram à escola local para meninas, Mary, Eliza e Everina descobriram que seu currículo seria limitado às artes da costura e somatórias simples. Mary ficou furiosa. A lista do que elas não aprenderiam era interminável: latim, grego, francês, alemão, história, filosofia, retórica, lógica, matemática.

Assim, o desenvolvimento intelectual de Mary apoiou-se em outros meios e caminhos, como na leitura de revistas, jornais e livros voltados a problemáticas regionais e nacionais. O próprio ambiente familiar dos Wollstonecraft é considerado um fator relevante, como apresenta Janet Todd (2014, p. 35): "the later liberal sophistication of several Wollstonecraft children suggests that they read newspapers when young and possibly discussed politics at home or outside".[4] Fator relevante também foi o contato com pessoas eruditas através da família e de amizades, como Anna Barbauld,[5] Elizabeth Rayner Priestley[6] (neta de Joseph Priestley)[7] e Fanny Blood[8] (Miranda, 2017), que a possibilitaram desenvolver seus interesses intelectuais.

[4] "[...] a sofisticação liberal posterior de vários filhos de Wollstonecraft sugere que eles liam jornais quando jovens e possivelmente discutiam política em casa ou fora dela" (Todd, 2014, p. 35).

[5] Anna Laetitia Barbauld (1743-1825) foi poeta, ensaísta, crítica literária inglesa, editora e autora de livros infantis.

[6] Elizabeth Rayner Priestley (1769-18163). Atualmente há poucas informações a respeito de sua trajetória. No entanto, conforme Eugene Volokh (2009), ela foi coautora em duas produções de Thomas Cooper: *On the Propriety and Expediency of Unlimited Enquiry* (1779) e a resposta de *Observations on the Fast Day* (s.d.), mas foi silenciada pela produção científica. Para saber mais, ver Volokh (2009).

[7] Joseph Priestley (1733-1804) foi teólogo, filósofo, educador e político britânico, conhecido pelas descobertas a respeito do oxigênio.

[8] Frances Blood (1758-1785) foi ilustradora e professora inglesa, responsável por parte das ilustrações das flores silvestres do livro *Flora Londinensis* (1770) de William Curtis. Fanny e Mary se conheceram na adolescência, em 1775, trocaram cartas e compartilhavam dos interesses intelectuais, tornando-se grandes amigas (Miranda, 2017).

Retornando ao cenário tumultuoso da relação familiar vivenciado por Mary, Sarah Nunes (2021) aponta que ela já refletia sobre as relações sociais que a cercavam, mesmo que não conseguisse classificá-las ou nomeá-las. Para Nunes (2021, s.n.), Wollstonecraft

> [...] como não recebeu a herança deixada pelo avô paterno, [sabia que] seu destino seria o casamento ou empregos de pouco *status* e baixa remuneração. Tendo clareza do que significava o casamento para uma mulher, isto é, estar vulnerável a uma série de violências, tal como aconteceu com sua mãe, Wollstonecraft optou por buscar um emprego. Ela decidiu deixar a casa de seus pais e partiu para Bath, onde trabalhou como acompanhante.

Além de acompanhante doméstica, Mary também trabalhou em outras ocupações consideradas "aceitáveis" para mulheres: como governanta e professora (Richardson, 2002). Sobre a educação feminina na Inglaterra nesse período, Judith Ann Humphrey (2000), Martine Sonnet (1991) e Anne Laurence (1994) evidenciam como as distinções de classe e gênero estruturaram, de forma articulada, as possibilidades educacionais das mulheres. No século XVI, as poucas mulheres alfabetizadas não frequentavam escolas formais, aprendendo a ler e escrever no ambiente doméstico; o acesso a conhecimentos mais amplos, como matemática ou línguas clássicas, restringia-se a uma minoria cujas famílias, instruídas e abastadas, podiam contratar tutores particulares.

Antes da Reforma Inglesa, filhas de nobres e de comerciantes ricos podiam ser enviadas a conventos. Contudo, esses espaços ofereciam formação bastante limitada, muitas vezes restrita à leitura, sem o domínio da escrita (Laurence, 1994) e, com a dissolução dos mosteiros, não se instituiu uma alternativa equivalente para as meninas.

As novas escolas criadas para substituir as instituições monásticas se voltaram majoritariamente à formação masculina, reforçando a exclusão feminina do ensino formal. Já a partir de meados do século XVII começaram a surgir escolas particulares destinadas às moças, muitas delas dirigidas por mulheres, ampliando também algumas oportunidades profissionais como o exercício da função de governanta. Ainda assim, até 1790 persistia uma forte resistência familiar à escolarização feminina fora do lar (Halsey, 2015). Conforme Thomas Gisborne,[9] em *An Enquiry into the Duties of the Female Sex* (1797), o espaço doméstico era concebido como ambiente de resguardo moral, reafirmando o ideal segundo o qual a formação da mulher deveria ocorrer prioritariamente em casa.

Essa concepção dialoga diretamente com o que Humphrey (2000) identifica como ideal doméstico, que atravessava classes sociais distintas: embora meninas pobres fossem treinadas para o serviço e meninas ricas para a sociabilidade refinada, ambas permaneciam circunscritas à lógica de que seu destino era o lar. A desconfiança em relação ao desenvolvimento intelectual feminino, sustentada por argumentos médicos e teológicos, reforçava a crença de que o uso ampliado da razão poderia desestabilizar a ordem social. Entretanto, como observa Sonnet (1991), entre 1500 e 1800 houve um crescimento gradual das aspirações educacionais, impulsionado pela ampliação institucional do ensino. Embora a diferenciação sexual das práticas educativas tenha se sobreposto, em muitos contextos, às distinções sociais, houve um aumento das taxas de alfabetização feminina nos séculos XVII e XVIII, indicando que mudanças estruturais estavam em curso, ainda que de forma desigual.

[9] Thomas Gisborne (1758-1846) foi um padre anglicano e escritor. Dois anos antes da publicação de *An Enquiry into the Duties of the Female Sex* (1797), publicou *Enquiry into the Duties of Men*.

É nesse cenário de tensões e transformações que se insere Mary Wollstonecraft. Divergindo de Thomas Gisborne (1996 [1797]) quanto à suposta superioridade da educação doméstica, ela já afirmava, anos antes, em *A Vindication of the Rights of Woman*: "não acredito que uma educação privada possa fazer os milagres que alguns autores otimistas têm atribuído" (Wollstonecraft, 2016 [1792], p. 47). Sua crítica dirige-se justamente à naturalização da inferioridade feminina e à limitação das mulheres ao espaço doméstico.

Em 1783, antes mesmo da publicação de sua obra mais conhecida, Mary fundou uma escola em Newington Green, com o apoio de Hannah Burgh, viúva de um educador e defensora da formação moral e cívica de jovens mulheres (Gordon, 2020). Sem recursos próprios, Wollstonecraft contou com o auxílio de Burgh para concretizar o projeto. A criação da escola, nove anos antes da *Vindication*, revela que sua reflexão sobre a educação feminina não foi apenas teórica, mas também prática, antecipando o argumento central de sua obra: a defesa de uma educação racional e igualitária como fundamento indispensável para a emancipação das mulheres.

A decisão de criar a escola também estava vinculada a sua vida familiar e consciência da importância de uma profissão como caminho para a emancipação feminina. Afinal, após o adoecimento e falecimento[10] da mãe de Mary, ela continuou vivendo com suas irmãs e percebeu a vulnerabilidade emocional de uma delas. Eliza passava, possivelmente, por uma depressão pós-parto, descrita como melancolia, além da violência doméstica que sofria do marido. Frente a essa situação, Mary a encorajou a fugir, deixando o marido e bebê para trás, atitude que lhe rendeu represálias sociais, dificuldades financeiras e a

[10] A trajetória de Mary, assim como da esmagadora maioria das mulheres de seu tempo, foi marcada pelo trabalho reprodutivo, de apoiar, cuidar e garantir a manutenção e qualidade de vida de pessoas da sua família, como no caso do adoecimento de sua mãe, em que Mary retornou para a casa da família para cuidá-la.

impossibilidade de Eliza se casar novamente. Foi neste momento que "com o intuito de ajudar as irmãs financeiramente e ao mesmo tempo realizar um sonho, Wollstonecraft abre sua escola em Newington Green" (Nunes, 2021, s.n.) em 1784, ao lado de suas irmãs Eliza e Everina, e de sua amiga Fanny Blood.

A escola funcionou durante dois anos e foi encerrada por dificuldades financeiras. Sobre a escola, Gordon (2020, p. 90) afirma:

> Ela as estimulava a fazer mais que apenas memorizar as obviedades literárias da época: 'Estou farta de ouvir sobre a sublimidade de Milton, a elegância e a harmonia de Pope, e a genialidade original e instintiva de Shakespeare', declarava ela. Se seus alunos aprendessem a valorizar o próprio intelecto, talvez ficassem menos propensos a sucumbir às armadilhas do mundo sofisticado e tivessem melhores condições de contribuir com a sociedade. Mary acreditava que cada um de seus pupilos era único e, portanto, demandava 'um modo diferente de tratamento' – um princípio seguido pelas atuais escolas progressistas, mas uma abordagem praticamente original em 1784. Tratar alunos como indivíduos! Exigir que as garotas usassem a razão! Se os conservadores descobrissem o que ela estava fazendo, Mary seria duramente criticada.

Mary foi trabalhar como governanta na Irlanda e passou a escrever o que, futuramente, a lançaria como escritora: *Thoughts on the Education of Daughters: With Reflections on Female Conduct, in the More Important Duties of Life*, publicada em 1787 por Joseph Johnson.[11] Este livro, como aponta Janet Todd (2014), apresenta reflexões sobre o contexto no qual Mary estava imersa, lidando com a perda

[11] Joseph Johnson (1738-1809) foi livreiro e editor londrino, publicou obras e textos de Mary Wollstonecraft, William Godwin, William Blake, Thomas Paine, entre outros. Sua livraria foi um centro político e literário relevante (Todd, 2014).

de sua amiga Fanny, enfrentando dificuldades financeiras e preocupações com o futuro de suas irmãs. Nele, é possível traçar sua inspiração em *Some Thoughts on Education* (1693), de John Locke, e *Emílio* (1762), de Jean-Jacques Rousseau.

Como ressalta Nunes (2021, p. 19), nessa obra podemos identificar algumas características e expectativas direcionadas ao comportamento feminino no século XVIII, mas que também, ao comparar com as demais produções de Mary, possibilita perceber o "gérmen de uma escritora que adotaria em sua prosa a rebeldia de uma mulher inconformada com o que lhe era oferecido, embora ainda muito imersa em seu contexto histórico" (Nunes, 2021, p. 19), com dificuldades de vislumbrar que as mulheres ocupariam outros espaços além do doméstico e familiar.

Após receber o convite para publicar seu livro, Mary passou a vislumbrar na escrita uma possibilidade concreta de futuro. Nesse período, os pensadores iluministas demonstravam profundo interesse pelos debates acerca da educação. Desse modo, ao inserir-se nesse campo, Mary aumentava significativamente as chances de que seus textos fossem lidos, discutidos e recomendados. No entanto, embora o editor Joseph Johnson lhe tenha oferecido dez libras pelo manuscrito e a incentivado a continuar publicando, Mary continuava enfrentando sérias dificuldades financeiras e ainda precisava auxiliar suas irmãs (Gordon, 2020).

Nessa situação, amigos passaram a ajudá-la na busca por uma colocação profissional. Foi então que ingressou na casa dos Kingsborough como governanta, função que ela própria viria a criticar em suas obras, mas que, naquele momento, representava uma solução provisória para suas necessidades econômicas. Sua responsabilidade consistia na educação das três filhas do casal. Inicialmente, Mary considerou as meninas "não muito agradáveis"; contudo, logo percebeu

que a frieza e o distanciamento da mãe influenciavam diretamente o comportamento das filhas (Gordon, 2020). Lady[12] Kingsborough mostrava-se absorvida por um universo de aparências e convenções sociais, demonstrando pouca atenção ao desenvolvimento afetivo e intelectual das crianças.

Foi nesse período que Mary intensificou suas leituras e aprofundou sua formação intelectual. Dentre outros autores, dedicou-se à leitura de Jean-Jacques Rousseau, especialmente *Émile, ou De l'éducation* (1762), texto que mais tarde seria alvo de críticas contundentes em *A Vindication of the Rights of Woman* (1792). Paralelamente, avançou em sua produção literária, concluindo o romance *Mary: A Fiction* (1788). Entretanto, o ambiente aristocrático, marcado por relações hierárquicas rígidas e por constantes tensões com Lady Kingsborough, tornou-se insustentável. Assim, Mary decidiu deixar o posto e seguir para Londres, determinada a consolidar sua trajetória no mundo das letras.

Nessa nova etapa de sua vida, Mary adentra o mundo literário e começa de fato a viver da escrita, além de frequentar o círculo de escritores londrinos. Como posto por Brody (2000), seu mentor, Joseph Johnson, realizava reuniões semanais em que literatos e políticos se reuniam para debates animados, refletindo a efervescência intelectual da época. Os jantares eram conhecidos por sua vivacidade, com Johnson como um anfitrião acolhedor. Conforme Gordon (2020), Mary estava determinada a seguir uma carreira literária e independente, evitando até mesmo que suas irmãs fossem morar com ela. Sua obra, como *Original Stories from Real Life; with Conversations Calculated to Regulate the Affections, and Form the Mind to Truth and Goodness*

[12] Importa ressaltar que a utilização de *Lady* neste contexto é um título da nobreza britânica. Conforme o Oxford Dictionary (2026), o título era concedido às esposas e filhas de alguns membros da nobreza e cavaleiros, ou em alguns casos, por uma honra. O mesmo ocorre com *Lord* para os homens de alta posição na nobreza.

(1788),[13] começou a receber reconhecimento, na qual suas ideias progressistas sobre a educação feminina e a crítica social se destacaram, e ela se tornou uma voz influente entre os intelectuais de Londres.

Charlotte Gordon (2020) enfatizou que a participação de Mary como crítica literária em uma nova revista de literatura refletiu seu compromisso com a reforma e sua crescente confiança em suas habilidades como escritora. Assim, ela escrevia resenhas de livros para Johnson publicar em sua revista, a *Analytical Review* (1788-1798), além de traduzir obras do francês e alemão para o inglês, questões que serão vistas adiante neste capítulo.

Em 1790, aos seus 30 anos, Mary Wollstonecraft publicou, com o apoio de Joseph Johnson, *A Vindication of the Rights of Men, in a Letter to the Right Honourable Edmund Burke*: uma resposta à Edmund Burke que, em *Reflections on the Revolution in France* (1790), criticava a revolução e defendia tradições e privilégios da aristocracia. Neste livro, Mary expressou suas ideias sobre uma sociedade baseada na razão e na justiça, criticou a idolatria pela propriedade herdada e os privilégios tradicionais, além de argumentar que essas instituições corromperam a virtude humana (Brody, 2000). Foi neste momento que ela lançou as bases para seu próximo ensaio, *A Vindication of the Rights of Woman with Strictures on Moral and Political Subjects* (1792), desafiando as noções de inferioridade feminina arraigadas na tradição e na lei, tornando-se, com isso, uma voz pioneira na luta pelos direitos das mulheres e, atualmente, uma referência entre os clássicos do pensamento (proto)feminista.[14]

[13] *Histórias originais da vida real; com conversas destinadas a regular as afeições e formar a mente para a verdade e a bondade.*

[14] Frequentemente há debates sobre a definição do pensamento de Mary Wollstonecraft e outras intelectuais enquanto feminista ou protofeminista, visto que no contexto em que formulavam suas ideias e reivindicações em prol das mulheres eram utilizados diferentes termos para esses movimentos, sendo os conceitos de feminista e feminismo incorporados com maior clareza a partir do século XIX. No entanto, concordamos com Miranda (2017), segundo a

Como aponta Miranda (2017), ao publicar este livro, Mary não apenas criticou as ideias prevalentes sobre o papel das mulheres na sociedade, mas também desafiou as concepções de alguns dos principais pensadores da época e, ao fazê-lo, escolheu o tratado filosófico e político como meio para apresentar suas ideias. Dessa forma, ao adotar este estilo, ela se colocou frente a frente com os intelectuais de sua época, posicionando-se e questionando diretamente as opiniões estabelecidas por outros homens daquele restrito círculo.

Retornando a aspectos de sua vida íntima, em 1794 Mary deu à luz a sua primeira filha, Fanny Imlay, resultado do seu envolvimento informal, sem estabelecer matrimônio – o que era disruptivo para uma mulher da sua classe e no recorte temporal em questão – com Gilbert Imlay, um comerciante e diplomata representante dos Estados Unidos no decorrer da Revolução Francesa, com reflexões e ideias políticas bem demarcadas. Foi neste contexto, em Paris, que ele se conheceram e se apaixonaram. A relação durou poucos anos. Apesar dos esforços de Mary, Imlay não teve interesse em participar da vida e criação da filha, que ficou sob os cuidados da mãe e, posteriormente, do seu companheiro William Godwin.[15]

A relação entre Mary Wollstonecraft e William Godwin começou em meados de 1796, apesar de se conhecerem desde 1791 através de Joseph Johnson. Em 1797, casaram-se na Old St. Pancras Church,[16] o que causou julgamentos e comentários por continuarem vivendo em casas separadas, pelas críticas anteriores de Godwin em relação ao matrimônio, bem como o envolvimento não oficializado de Mary

qual essas experiências anteriores são consideradas enquanto o processo histórico de desenvolvimento do movimento feminista.

[15] William Godwin (1756-1836) foi escritor, editor e filósofo. Grande teórico e pensador progressista do século XIX, teve a obra *An Enquiry Concerning Political Justice* (1793) extremamente difundida nos círculos radicais ingleses.

[16] Igreja Antiga de São Pancrácio.

com Imlay. Em 30 de agosto do mesmo ano nasceu a filha do casal, Mary Wollstonecraft Godwin[17] e, onze dias depois, Mary Wollstonecraft morreu em decorrência de complicações do parto.

Até aqui, abordamos alguns aspectos da trajetória de vida e da intelectualidade de Mary Wollstonecraft, buscando apresentar, mesmo que brevemente, contextos, intencionalidades e motivações da autora. Vale ressaltar que concordamos com Mónica Bolufer (2014, p. 116) que, ao nos voltarmos aos aspectos biográficos e da História das Mulheres, ressalta a importância de compreendermos essas mulheres como "seres complexos e móveis", inseridas em redes de relação e com transformações ao longo do tempo. Logo, não possuímos a intenção de esgotar os aspectos de sua vida ou obra. Em seguida, voltamos nossa análise para o trabalho desenvolvido por Mary Wollstonecraft na *Analytical Review* (1788-1798).

*O trabalho de Wollstonecraft na **Analytical Review***

As revistas eram invenções relativamente novas na época que Mary Wollstonecraft conduzia sua formação intelectual, conforme enfatizou Charlotte Gordon (2020). Aos 29 anos, a autora começou a escrever para a *Analytical Review* do editor Joseph Johnson, que foi publicada entre 1788 e 1798 em Londres. Ao contrário dos "jornalecos" diários em que os escritores lançavam mexericos, sermões, discursos furiosos, vociferando a respeito de tudo, até mesmo quais botas

[17] Este é seu nome de nascença, mas ficou amplamente conhecida como Mary Shelley (1897-1851) devido ao seu casamento com Percy Bysshe Shelley. Mary Shelley foi uma escritora, ensaísta e tradutora, amplamente conhecida por seu romance gótico *Frankenstein: Or the Modern Prometheus* (1818). Mary também publicou outros cinco romances, a saber: *Valperga* (1823), *The Last Man* (1826), *The Fortunes of Perkin Warbeck* (1830), *Lodore* (1835), *Falkner* (1837) e uma outra novela intitulada *Mathilda* (1959). Teve sua vida pessoal bastante conturbada devido a escândalos familiares, porém no decorrer da sua vida pôde se dedicar à escrita, assim como sua mãe.

comprar e quais membros do parlamento apoiar, a *Analytical Review* surgiu com o objetivo de elevar o debate intelectual, em que uma vez por mês eram publicados em mais de cem páginas propósitos filosóficos e políticos (Gordon, 2020).

A revista era organizada por Joseph Johnson, um dissidente radical conhecido por suas críticas ao sistema estabelecido. De acordo com Miranda (2017), este editor conferia grande importância ao princípio iluminista que defendia a edição e a ampla circulação de obras impressas como instrumentos capazes de promover o aprimoramento moral e intelectual da sociedade. Conforme destaca a autora, Johnson mobilizou intensamente sua atividade editorial com esse propósito, utilizando o mercado editorial como meio de difusão de ideias e formação do público leitor. Ainda segundo Miranda (2017), na década de 1780 Johnson passou a atuar como distribuidor oficial da literatura unitária, mantendo também contato constante com academias dissidentes, o que reforça sua inserção nas redes intelectuais e religiosas que compartilhavam ideais reformistas e iluministas.

Num primeiro momento, as resenhas feitas por Mary Wollstonecraft eram assinadas por alguma de suas iniciais, M ou W, até 1792. Posteriormente, entre 1788 e 1792, também utilizou a letra T – que se referiria a *teacher,* argumento defendido por Ralph Wardle (1947), levando em consideração a semelhança da estrutura das sentenças, predileção por determinadas palavras e expressões. Tendo em vista essas formas de assinatura, foram contabilizados 412 artigos, mas há a possibilidade de outros serem de sua autoria.

Inicialmente, seu trabalho ficava restringido à crítica de romances e poemas, livros sobre relatos de viagens e aqueles que versassem sobre mulheres e crianças, questões consideradas aceitáveis e adequadas para uma mulher escrever, afinal, a própria escrita feminina já era considerada transgressora. Mas no decorrer dos anos da revista é pos-

sível perceber o desenvolvimento intelectual de Mary, a mudança de opiniões políticas e interesse por outros gêneros textuais e temáticas. Um exemplo disso é a resenha dos livros *A Letter from a Lady to Her Daughter, on the Manner of Passing Sunday Rationally and Agreeably* (1788) e *Instructions for the Conduct of Females* (1789), "both of which were doubtless written on an assumption that would later have infuriated her: that young ladies were not rational enough to know how to conduct themselves"[18] (Wardle, 1947, p. 1004), considerando a publicação de *Vindication* em 1792.

Um dos tópicos debatidos no impresso era a educação, e Wollstonecraft compartilhava uma concepção bastante difundida no século XVIII: que a educação realizada no espaço privado era superior àquela oferecida pelas instituições públicas. Porém, com o decorrer de sua vida, ela foi reformulando esse pensamento, com algumas críticas apresentadas em sua última obra. Como indicado por Miranda (2010), parte desses pensadores – entre eles Wollstonecraft – foi influenciada pelas reflexões de John Locke e, posteriormente, de Jean-Jacques Rousseau, que argumentava que a educação privada permitiria preservar melhor as "inclinações naturais" das crianças. Como enfatiza Nunes (2021), Wollstonecraft afirmava que, diferentemente do pensamento de Rousseau, ela tivera mais oportunidades em observar meninas na infância (Wollstonecraft, 2016, p. 66) devido aos seus trabalhos como professora e governanta e, por isso, não acreditaria em inclinações naturais referentes ao sexo, mas sim em efeitos do hábito. A leitura das obras de Rousseau não apenas influenciou o pensamento pedagógico de Wollstonecraft, mas também a levou a identificar com precisão os limites e as contradições presentes em

[18] "[...] ambos sem dúvida escritos com base em uma suposição que mais tarde a enfureceria: que as jovens não eram racionais o suficiente para saber como se comportar" (Wardle, 1947, p. 1004).

suas ideias sobre a condição feminina (Nunes, 2021), levando-a a uma reflexão crítica.

Para Miranda (2010), as ideias de John Locke sobre a educação realizada no ambiente doméstico exerceram grande influência ao longo do século XVIII. Essa perspectiva ganhou ainda mais visibilidade após a publicação de *Emílio*, de Jean-Jacques Rousseau, em 1762. No entanto, conforme destaca Miranda (2010), já na primeira metade do século existiam posicionamentos críticos a esse modelo educativo, visando uma educação que prepara o sujeito para a participação na vida social e política. Compreende-se, desta forma, que a educação realizada apenas no espaço privado, sobretudo no caso dos meninos, era vista como limitada, pois não favoreceria o desenvolvimento de algumas habilidades consideradas importantes para a convivência e atuação no espaço público (Miranda, 2010).

Quanto à educação feminina, diversos pensadores do século XVIII consideravam que as mulheres constituíam metade da humanidade – logo, somavam uma parte considerável do tecido social –, porém eram consideradas essencialmente diferentes dos homens. Mesmo havendo uma movimentação para a difusão do conhecimento e a ampla participação dos "cidadãos", no âmbito escolar, como era de se imaginar, as mulheres não estavam presentes plenamente.[19]

[19] "Jamais a pedagogia tinha visto abrirem-se tais possibilidades, jamais depois, ela suscitou tais esperanças. A grande disputa do século refere-se às relações entre a natureza e a cultura: este debate teórico produz aplicações práticas. A idéia de cultura afirma o primado da pedagogia". É através da difusão das Lumières, da Aufklärung, do iluminismo que a pedagogia se afirma como um dos centros motores da vida social e das estratégias da sua transformação. São os iluministas que de fato delineiam uma renovação dos fins da educação, bem como dos métodos e, posteriormente, as instituições: em primeiro lugar a escola, que deve se organizar sobre as bases estatais e segundo as finalidades civis, devendo promover programas de estudo radicalmente novos, funcionais para a formação do homem moderno (mais livre, mais ativo, mais responsável na sociedade) e nutridos de "espírito burguês" (utilitário e científico) (Cambi, 1999, p. 336).

Ainda sobre Jean-Jacques Rousseau, um dos maiores representantes do movimento iluminista, Paiva (2019) reforça que sua obra replicava a visão da família patriarcal, na qual o filósofo não condenava a desigualdade de gênero nem criticava os infortúnios da mulher em sua condição de secundariedade social e política. Embora o filósofo tenha comentado o tema, tal discussão não parece ter sido uma de suas grandes preocupações e seus escritos acabariam por reproduzir a visão da família patriarcal e o papel de passividade da mulher, ainda um pouco expressivos na sociedade do século XVIII, malgrado sua importância nesse contexto (Paiva, 2019, p. 358).

Miranda (2010) destaca que Rousseau também justificava a diferença entre os papéis sociais de homens e mulheres inscrevendo-a no plano da natureza, argumentando que os sexos possuíam funções sociais distintas porque seguiam determinações naturais e fisiológicas específicas. Para Rousseau, embora ambos os sexos contribuíssem para um objetivo comum, cada um o faria de maneira diferente, tendo o homem um papel ativo e forte, enquanto a mulher teria o papel de passividade e fraqueza, garantindo, assim, a complementaridade necessária para a união entre os sexos e para a reprodução da espécie, considerada o fim último da natureza.

Na lógica estabelecida por essa corrente de pensamento, como apresentou Miranda (2010), Rousseau afirmava que a mulher teria sido criada especialmente para agradar ao homem e, embora o homem também pudesse agradar à mulher, essa não seria uma exigência direta, pois sua força já constituiria uma forma de atração. Desse modo, como enfatiza Miranda (2010), caberia à mulher desenvolver qualidades que a tornassem agradável, evitando confrontar diretamente o homem, além de manter a modéstia e o pudor, atributos que a natureza teria conferido ao sexo considerado mais fraco.

Desta forma, para Rousseau,

> [...] a mulher não seria desprovida da razão. De acordo com ele, esta faculdade seria mais elementar nas mulheres, não cabendo a elas cultivá-la senão na medida em que dela têm necessidade para cumprir os seus deveres naturais (a obediência e fidelidade ao marido, ternura e cuidado para com os filhos). A única ciência, para além de seus deveres, que caberia à mulher, seria conhecer os homens que a rodeiam e, essencialmente, seu marido (Miranda, 2010, p. 43).

Assim, as mulheres ficavam restritas às funções reprodutivas,[20] em seu sentido biológico, de se tornarem mães, mas também aos trabalhos voltados ao cuidado. No entanto, vale ressaltar que essa concepção não era exclusiva de Rousseau, havendo outros pensadores também compartilhando ideias semelhantes. Miranda (2010) destaca ainda que o filósofo Denis Diderot[21] afirmava que a mulher era governada por seu útero e que a existência feminina estaria profundamente condicionada por esse órgão, considerado capaz de produzir fortes perturbações físicas e emocionais, fortalecendo um discurso que marcava a mulher por suas funções sexuais e reprodutivas, como a menstruação, a gravidez e a menopausa (Miranda, 2010, p. 42). Nessa interpretação, como destaca a autora, a própria legitimidade da existência feminina estaria associada à maternidade, fazendo do útero o elemento central a partir do qual a mulher seria definida em sua totalidade.

Nesse panorama, a educação feminina deveria desenvolver qualidades vistas como naturais às mulheres, como doçura, recato, bele-

[20] Vale comentar que apesar de não aprofundarmos ou mobilizarmos o conceito de *trabalho reprodutivo* como lente analítica, fundamentamo-nos e consideramos os debates propostos por Silvia Federici (2019, 2023) imprescindíveis para a compreensão da atuação de mulheres de diferentes marcadores sociais e em recortes temporais distintos.

[21] Denis Diderot (1713-1784) foi filósofo e escritor francês, um dos fundadores e colaboradores, ao lado de Jean Le Rond d'Alembert, da *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1772). Consolidou-se como uma figura importante do Iluminismo.

za e capacidade de agradar ou, como destaca Mary Poovey, em *The Proper Lady and the Woman Writer* (1984), as mulheres deveriam cultivar determinadas virtudes consideradas fundamentais para sua conduta social. Poovey (1984) enfatiza que a literatura do período teve um papel significativo na consolidação de expectativas sociais acerca do que significava ser uma mulher "adequada", contribuindo para definir padrões de comportamento e moralidade associados à feminilidade. Logo, como apresenta Poovey (1984) e como destaca Miranda (2010), a formação feminina estaria voltada para torná-las agradáveis aos homens, reforçando a ideia de que sua identidade social se constituía principalmente em relação ao olhar masculino e ao trabalho reprodutivo. Essa percepção sobre a mulher é amplamente destacada em *Emílio*, como pode ser visto a seguir:

> Toda educação das mulheres deve ser relativa ao homem. Serem úteis, serem agradáveis a eles e honradas, educá-los jovens, cuidar deles grandes, aconselhá-los, consolá-los, tornar-lhes a vida mais agradável e doce; eis os deveres das mulheres em todos os tempos e o que lhes devemos ensinar já na sua infância (Rousseau, 1992, p. 433).

Esses debates, apresentados no decorrer de nosso capítulo, compunham a realidade em que Mary Wollstonecraft estava inserida, atravessando sua formação, suas experiências e sua produção intelectual. Como uma mulher do século XVIII, estar presente em espaço de amplos debates e discussões transformava Wollstonecraft em uma extensão daquilo que o patriarcado mais temia. Afinal, para a manutenção de privilégios, fazia-se necessário um ideal de feminilidade que associava as mulheres à modéstia, à delicadeza e à submissão, qualidades consideradas necessárias para o bom funcionamento da ordem social.

Nesse sentido, pensar em uma transformação do processo educacional, onde as mulheres ocupassem determinados espaços e fossem apresentadas a conhecimentos antes considerados pertencentes aos homens, era algo que deveria ser visto com cautela. Isso porque havia uma ideia de igualdade de direitos, e, em parte, porque os ideais do iluminismo deveriam contemplar todos os indivíduos, indiferentemente de classe ou gênero. Esse mesmo iluminismo, porém, era feito por homens, então mesmo partindo de uma contradição, defendiam a inferioridade intelectual da mulher em seus tratados.

A educação feminina, desta forma, era frequentemente pensada não como um caminho para a autonomia intelectual das mulheres, mas como um instrumento para prepará-las para os papéis de esposa e mãe, cuja instrução iria contribuir para o cultivo de virtudes como recato, docilidade e sensibilidade, características entendidas como próprias da natureza feminina. Foi nesse ambiente marcado por debates e contradições e, em grande parte, sobre o comportamento feminino acerca da educação das mulheres que Wollstonecraft desenvolveu suas críticas, tensionando e reformulando questões frente aos limites impostos à instrução e à formação educacional para as mulheres, na qual a filósofa dialogava diretamente com as concepções dominantes sobre feminilidade da época.

Quando Mary Wollstonecraft realizava críticas à literatura produzida por mulheres, elas eram decorrentes da reprodução de estereótipos sociais femininos e clichês sentimentais, questões que não condiziam com as nuanças da realidade das escritoras e que tornavam os romances pouco atrativos. Desta forma, ela instigava que as mulheres eliminassem as distâncias "between their lives and their fantasies, to critique rather than internalize the shopworn images of women in literature, and her strictures on submissive female reading postures

slide easily into a broader cultural analysis of female submission"[22] (Myers, 2002, p. 89).

Segundo Fiore Sireci (2018), um aspecto central nas resenhas de Wollstonecraft é a preocupação com a organização textual e com o papel formativo da literatura, especialmente na educação das mulheres. Ao analisar obras contemporâneas, ela frequentemente criticava textos que considerava desordenados ou intelectualmente frágeis. Como apresentado em sua resenha do livro de Hester Piozzi,[23] por exemplo, Wollstonecraft observa que o relato de viagem apresenta uma estrutura excessivamente dispersa, afirmando que as "travels are very desultory" e que o texto se caracteriza por uma "lax freedom"[24] (Wollstonecraft *apud* Sireci, 2018), que carece de unidade temática ou estilística. Essa crítica à falta de organização textual não era apenas formal, mas também intelectual. Ao comentar a influência de Samuel Johnson na obra de Piozzi, Wollstonecraft (*apud* Sireci, 2018) afirma: "the shade

[22] "[...] entre as suas vidas e as suas fantasias, que critiquem em vez de internalizarem as imagens desgastadas das mulheres na literatura, e as suas críticas às posturas submissas das mulheres ao ler facilmente se encaixam em uma análise cultural mais ampla da submissão feminina" (Myers, 2002, p. 89).

[23] Hester Thrale Piozzi foi uma figura importante da cultura intelectual britânica do século XVIII, atuando como escritora, anfitriã de círculos literários e integrante do grupo das Bluestockings. Seus diários e escritos pessoais constituem uma documentação relevante das tensões enfrentadas por mulheres que buscavam afirmar sua individualidade em uma sociedade marcada por rígidos modelos de feminilidade. Para Martine Watson Brownley (1980), os registros de Piozzi, especialmente o Thraliana, revelam um processo gradual de transformação em sua autoimagem, que passa de uma identidade construída em função das expectativas e papéis definidos por outros para uma concepção mais autônoma de si mesma. Brownley (1980) observa que desde a infância Piozzi descreve a própria vida como uma constante tentativa de agradar às pessoas ao seu redor, definindo-se em relação aos papéis que desempenhava para familiares e amigos. Essa perspectiva evidencia como as mulheres do século XVIII eram frequentemente socializadas para compreender sua identidade a partir das necessidades alheias, o que implicava custos emocionais e limitações à autonomia individual. Ao mesmo tempo, os diários de Piozzi também revelam as contradições desse modelo, demonstrando como sua experiência pessoal expõe as tensões entre dever social e realização individual, tema que se tornaria central nos debates sobre o papel das mulheres na sociedade moderna (Brownley, 1980).

[24] "[...] viagens são muito inconstantes" e "liberdade relaxada" (Wollstonecraft *apud* Sireci, 2018), respectivamente.

of Dr Johnson frequently flitted before us, when we perceived a reflection of his narrow superstitious notions distorted by a new medium".[25]

Nesse caso, a crítica aponta para a dependência intelectual da autora em relação a uma figura masculina de autoridade. Para Wollstonecraft, Piozzi funcionaria como um *medium* para as ideias de Johnson, reproduzindo-as sem reflexão crítica. Essa percepção revela um elemento recorrente em suas resenhas: a análise da imitação literária e da falta de autonomia intelectual de determinados autores.

Uma crítica semelhante aparece em sua análise da obra de Germaine de Staël,[26] na qual Wollstonecraft questiona a admiração quase reverencial demonstrada pela escritora em relação a Jean-Jacques Rousseau. Na resenha publicada em 1789, ela afirma que o texto expressa "the blind homage of ignorance to a great name"[27] (Wollstonecraft *apud* Sireci, 2018). Para Wollstonecraft, a obra de Staël não representa uma reflexão crítica independente, mas uma reprodução da autoridade intelectual de Rousseau. Em uma metáfora significati-

[25] "A sombra do Dr. Johnson frequentemente passava diante de nós, quando percebíamos um reflexo de suas estreitas noções supersticiosas distorcidas por um novo meio" (Wollstonecraft *apud* Sireci, 2018).

[26] Anne-Louise Germaine Necker, posteriormente conhecida como Madame de Staël, nasceu em uma família integrada à elite parisiense do final do Antigo Regime. Embora não fosse de origem nobre, sua família ocupava posição social privilegiada, o que lhe garantiu acesso a uma formação cultural diferenciada. Seus pais, Suzanne e Jacques Necker, possuíam sólida formação, eram calvinistas e simpatizavam com os debates intelectuais do Iluminismo, fatores que contribuíram para a formação intelectual de Germaine desde a infância (Araújo, 2019). Segundo Araújo (2019), Staël recebeu uma educação rigorosa e participou ativamente do salão literário organizado por sua mãe, espaço importante de sociabilidade intelectual no século XVIII. Desde cedo dedicou-se à escrita, prática que manteve ao longo da vida e que considerava essencial tanto para sua expressão pessoal quanto para a reflexão moral e social. Araújo (2019) também destaca que a trajetória intelectual de Staël se desenvolveu em um contexto marcado por contradições do Iluminismo: embora as mulheres participassem de espaços culturais e intelectuais, como salões e círculos literários, ainda enfrentavam fortes limites sociais, já que predominava a expectativa de que se dedicassem principalmente aos papéis de esposa e mãe. Nesse cenário, a escrita feminina representava ao mesmo tempo uma possibilidade de expressão e um desafio às normas sociais vigentes.

[27] "[...] a homenagem cega da ignorância a um grande nome" (Wollstonecraft *apud* Sireci, 2018).

va, Wollstonecraft descreve a autora como uma espécie de reflexo secundário da grandeza do filósofo: Staël seria um "officious twinkler", enquanto Rousseau figuraria como o "blazing sun"[28] (Wollstonecraft *apud* Sireci, 2018).

Essas observações revelam um aspecto importante do método crítico de Wollstonecraft: sua preocupação com a autonomia intelectual do leitor e do escritor. Ao comentar a recepção de Rousseau, ela defende a necessidade de uma leitura crítica capaz de manter distância racional em relação ao texto. Mesmo reconhecendo a grandeza literária do filósofo, Wollstonecraft destaca que ele combina "profound sagacity and paradoxical caprice... fascinating eloquence and specious errors"[29] (Wollstonecraft *apud* Sireci, 2018). Essa formulação demonstra que, para a autora, o prestígio intelectual não deveria impedir a análise crítica de um autor.

Outro tema recorrente nas resenhas de Wollstonecraft é a crítica às compilações e antologias mal organizadas. Em sua análise de *Woman: Sketches of the History*[30] (1790), de John Adams, ela observa que o livro deveria ser considerada, no sentido estrito do termo, uma simples compilação. Segundo Wollstonecraft (*apud* Sireci, 2018), o material foi reunido sem critério adequado, sendo "thrown together without judgment"[31]. Para Wollstonecraft, esse tipo de organização editorial poderia produzir efeitos negativos na formação intelectual das leitoras. No fim da resenha, ela conclui que a obra está "very far from being a book calculated to improve women; on the contrary, it

[28] Algo semelhante a "brilho intrometido" e "sol escaldante" (Wollstonecraft *apud* Sireci, 2018), respectivamente.

[29] "[...] profunda sagacidade e capricho paradoxal... eloquência fascinante e erros capciosos" (Wollstonecraft *apud* Sireci, 2018).

[30] O título completo da obra é *Woman: Sketches of the History, Genius, Disposition, Accomplishments, employments, Customs and Importance of the Fair Sex, in All Parts of the World*, originalmente assinado como "By a Friend to the Sex" (Por um amigo do sexo [feminino]).

[31] "[...] atirados juntos sem julgamento" (Wollstonecraft apud Sireci, 2018).

will tend in common with novels, to render women more weak and affected"[32] (Wollstonecraft *apud* Sireci, 2018). A crítica demonstra que, para a autora, a literatura desempenhava um papel decisivo na formação moral e intelectual das mulheres, podendo tanto fortalecer quanto limitar sua capacidade racional.

Outro elemento importante de seu pensamento crítico é a valorização da franqueza intelectual, conceito relacionado à cultura do dissenso racional do século XVIII. Em sua análise das *Confessions* (1782) de Rousseau, Wollstonecraft argumenta que a exposição honesta das contradições humanas possui valor formativo. Como afirma em sua resenha, a descrição do que ocorre na mente humana pode ser útil ao leitor, pois permite compreender imperfeições e dilemas da experiência humana (Wollstonecraft *apud* Sireci, 2018).

Nesse sentido, Wollstonecraft critica a tendência de alguns críticos de seguir padrões morais e literários rígidos que limitariam a capacidade de juízo independente. Ao comentar esse fenômeno, ela utiliza a expressão "the reviewer's phalanx"[33] (Wollstonecraft *apud* Sireci, 2018) para se referir ao consenso acrítico entre resenhistas que reproduzem avaliações convencionais sem reflexão própria, fazendo uma referência à formação de infantaria da Antiguidade.

Como observa Sireci (2018), essas reflexões mostram que a atuação de Wollstonecraft na *Analytical Review* não foi apenas um exercício de crítica literária, mas também um espaço de elaboração intelectual. As estratégias de análise textual, a comparação entre autores e a atenção à influência cultural dos textos antecipam o método utilizado posteriormente em *A Vindication of the Rights of Woman*

[32] "[...] muito longe de ser um livro concebido para melhorar as mulheres; pelo contrário, tenderá, tal como os romances, a torná-las mais fracas e afetadas" (Wollstonecraft *apud* Sireci, 2018).

[33] "[...] a falange dos críticos" (Wollstonecraft *apud* Sireci, 2018).

(1792). Nesse sentido, as resenhas funcionaram como um laboratório intelectual no qual a autora desenvolveu os instrumentos críticos que aplicaria em sua obra mais conhecida.

Considerações finais

Ao nos voltarmos para a trajetória de vida de Mary Wollstonecraft, relacionando-a com as publicações de suas obras e, neste caso, das suas resenhas na *Analytical Review*, é possível traçar algumas das suas mudanças de perspectivas de pensamento e posicionamentos. Mary foi uma mulher com alguns acessos facilitados pelas condições financeiras e sociais da família que provinha e dedicou-se ao estudo e estabelecimento de uma profissão em um recorte temporal que dificultava tais movimentos para mulheres.

Sua atuação na *Analytical Review* indica seu processo de amadurecimento intelectual, pois é possível notar o seu estudo e aprofundamento no pensamento de autores de grande prestígio do seu tempo, como John Locke e Jean-Jacques Rousseau. E, para além disso, na reformulação de tais ideias, relacionando-as com suas atuações profissionais – enquanto professora, governanta, escritora e crítica literária – e profundamente marcadas pela experiência e recorte de gênero.

Com sua perspectiva, da particularidade do lugar em que pensava e produzia, fez críticas aos estereótipos femininos nas produções literárias, na reprodução de clichês sentimentais, no impacto da literatura acrítica na intelectualidade feminina, aos argumentos contrários à educação de meninas, à tentativa de reprodução de ideias e estruturas textuais, bem como a ausência de críticas a intelectuais consagrados publicamente.

Assim, o trabalho de Wollstonecraft na revista foi imprescindível para a construção de seus próprios argumentos e para a circulação

destes no espaço público letrado, fomentando transformações culturais mesmo antes da publicação de *A Vindication of the Rights of Woman*, livro que a tornou um símbolo na luta dos direitos femininos e a consagrou como (proto)feminista.

Referências

ARAÚJO. Flora Morena Maria Martini de. *Práticas da escrita e criação de si*: uma leitura das obras de Madame de Staël. 2019. Tese (Doutorado em História) – Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2019.

ARMANI, Carlos Henrique. Reflexões sobre o contexto na História Intelectual: entre a virada linguística e o novo materialismo filosófico. *Tempos Históricos*, Marechal Cândido Rondon, v. 19, n. 1, p. 80-102, 1. sem. 2000. DOI: 10.36449/temposhistoricos.v19i1.11182

BOLUFER, Mónica. Multitudes del yo: biografía e historia de las mujeres. *Ayer*, 93, p. 85-116, 2014.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. *In*: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina; PORTELLI, Alessandro. *Usos & abusos da história oral*. 8. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006. p. 183-191.

BRODY, Miriam. *Mary Wollstonecraft*: Mother of Women's Rights. Oxford University Press, 2000.

BROWNLEY, Martine Watson. Eighteenth-Century Women's Images and Roles: The Case of Hester Thrale Piozzi. *Biography*, v. 3, n. 1, p. 65-76, 1980. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/23539198. Acesso em: 2 fev. 2026.

CAMBI, Franco. *História da pedagogia*. Trad. de Álvaro Lorencini. São Paulo: FEU, 1999.

FEDERICI, Silvia. *O ponto zero da revolução*: trabalho doméstico, reprodução e luta feminista. São Paulo: Elefante, 2019.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa*: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2023.

GISBORNE, Thomas. An enquiry into the duties of the female sex (1797). *In*: TODD, Janet (org.). *Female Education in the Age of Enlightenment*, vol. II. London: Pickering & Chatto, 1996.

GORDON, Charlotte. *Mulheres extraordinárias*: as criadoras e a criatura. Trad. de Giovanna Louise Libralon. Rio de Janeiro: Darkside Books, 2020.

HALSEY, K. The Home Education of Girls in the Eighteenth--century Novel: 'The Pernicious Effects of an Improper Education'. *Oxford Review of Education*, v. 41, n. 4, p. 430-446, 2015. DOI: 10.1080/03054985.2015.1048113

HUMPHREY, Judith Ann. *Liberating Images*: A Feminist Analysis of the Girls' School-story 2000. Tese (PhD em Sociologia) – Faculty of Social Sciences, Open University, United Kingdom, 2000.

LACAPRA, Dominic. Rethinking Intellectual History and Reading Texts. *History and Theory*, v. 19, n. 3, out. 1980, p. 245-276. Disponível em: http://www.jstor.org/stable/2504544. Acesso em: out. 2023.

LAURENCE A. *Women in England 1500-1760*: A Social History. London: Weidenfeld and Nicolson,1994.

MIRANDA, Anadir dos Reis. *Mary Wollstonecraft e a reflexão sobre os limites do pensamento liberal e democrático a respeito dos direitos femininos (1759-1797)*. 2010. 155 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Curitiba, 2010.

MIRANDA, Anadir dos Reis. *Proto-feministas na Inglaterra setecentista*: Mary Wollstonecraft, Mary Hays e Mary Robinson. Sociabilidade, subjetividade e escrita de mulheres. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, 2017.

MYERS, Mitzi. Mary Wollstonecraft's literary reviews. *In*: JOHNSON, Claudia L. (org.). *The Cambridge Companion to Mary Wollstonecraft*. Cambridge University Press, 2002. p. 82-98.

MYERS, Mitzi. Sensibility and the "Walk of Reason": Mary Wollstonecraft's Literary Reviews as Cultural Critique. *In*: LAZZARI, Marie (org.). *Literary Criticism (1400-1800)*, v. 50, Gale Cengage, 1990. Disponível em: https://www.enotes.com/topics/mary-wollstonecraft/criticism/criticism/mitzi-myers-essay-date-1990. Acesso em: jan. 2026.

NUNES, Sarah Bonfim Matos. *O papel da razão na emancipação femi-*

nina: Mary Wollstonecraft e sua Reivindicação. 2021. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2021.

OXFORD DICTIONARY. Lady noun. 2026. Disponível em: https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/lady. Acesso em: 12 abr. 2026.

PAIVA, Wilson Alves de. A questão da mulher em Rousseau e as críticas de Mary Wollstonecraft. *Ethic@-An international Journal for Moral Philosophy*, 18.3: 357-380, 2019. DOI:10.5007/1677-2954.2019v18n3p357.

POOVEY, Mary. *The Proper Lady and the Woman Writer*: Ideology as Style in the Works of Mary Wollstonecraft, Mary Shelley and Jane Austen. Chicago: Chicago University Press, 1984.

RICHARDSON, Alan. Mary Wollstonecraft on education. *In*: JOHNSON, Claudia L. (org). *The Cambridge Companion to Mary Wollstonecraft*. Cambridge University Press, 2002. p. 24-41.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Emílio ou Da educação*. Trad. de Sérgio Milliet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992.

SIRECI, Fiore. "Writers Who Have Rendered Women Objects of Pity": Mary Wollstonecraft's Literary Criticism in the *Analytical Review* and *A Vindication of the Rights of Woman*. *Journal of the History of Ideas*, v. 79, n. 2, p. 243-265, 2018. DOI: 10.1353/jhi.2018.0015

SONNET, Martine. Uma filha para educar. *In*: DUBY. Georges; PERROT, Michelle. *História das Mulheres no Ocidente*. Volume 3, Do Renascimento à Idade Moderna. Porto: Afrontamento. São Paulo: Ebradil, 1991. p. 141-179.

TODD, Janet. *Mary Wollstonecraft*: A Revolutionary Life. London: Bloomsbury Publishing, 2014.

VOLOKH, Eugene. Elizabeth Ryland Priestley, Early American Author on Free Speech. *Journal of Law and Liberty*, New York University, 2009, p. 382-385. Disponível em: https://www.law.nyu.edu/sites/default/files/ECM_PRO_062713.pdf. Acesso em: jan. 2026.

WARDLE, Ralph. Mary Wollstonecraft, Analytical Reviewer. *PMLA*, v. 62, n. 4, p. 1000-1009, dez. 1947.

WOLLSTONECRAFT, Mary. *Reivindicação dos direitos da mulher*. São Paulo: Boitempo, 2016.

8

Entrevista com a Profª. Drª. Adriane Aparecida Vidal Costa

Gabriela Schwengber
Luana da Silva de Souza

Adriane Aparecida Vidal Costa é professora associada do Departamento de História da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), coordenadora do grupo de pesquisa História Intelectual: Narrativas, Práticas e Circulação de Ideias. Foi fundadora e coordenadora do Núcleo de Pesquisa em História das Américas (NUPHA/UFMG), presidenta da Associação Nacional de Pesquisadores e Professores de História das Américas (ANPHLAC) no biênio 2016-2018, editora-chefe da *Revista Eletrônica da ANPHLAC* (2014-2016). É membro do Comitê de Coordenação do Centro de Estudos Latino-americanos, vinculado à Diretoria de Relações Internacionais (DRI) e coordena a Coleção América Latina da Editora Fino Traço. É presidenta da Associação Nacional de História Intelectual, fundada em 2025. Membro da Comissão Gestora da Cátedra Darcy Ribeiro: soberania, educação e política, vinculado ao IEAT/UFMG e editora-chefe da revista *Varia Historia* do Programa de Pós-graduação em História da UFMG. É doutora em História pela UFMG, com a tese

intitulada *Intelectuais, política e literatura na América Latina: o debate sobre revolução e socialismo em Cortázar, García Márquez e Vargas Llosa (1958-2005)*. Seu pós-doutorado foi realizado no Programa de Pós-graduação da Sociologia na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), com a pesquisa *Darcy Ribeiro e as redes intelectuais latino-americanas: transnacionalidade, exílio e circulação de ideias (1964-1976)*. Tem experiência na área de História, com ênfase em História das Américas, atuando principalmente nas seguintes áreas de pesquisa: história intelectual, história e literatura, história dos exílios na América Latina, esquerdas latino-americanas, movimentos sociais na América Latina.

Com esta entrevista, visamos abordar dois lados da produção acadêmica: o sujeito que faz a pesquisa e seus objetos/temáticas de estudo. Dessa forma, na primeira parte, há perguntas voltadas a sua trajetória pessoal e acadêmica da professora Adriane Costa, inserindo um recorte de gênero em sua experiência no meio acadêmico. Entretanto, vale ressaltar que não buscamos construir uma narrativa biográfica, muito menos que os pontos de sua trajetória e pesquisa sigam uma linearidade e tampouco desejamos que sejam totalmente congruentes (Bourdieu, 2006; Bolufer, 2014). Na segunda seção, voltamo-nos para a sua produção na área da História Intelectual, principalmente para as temáticas do exílio, construção de redes de intelectuais em contextos autoritários e literatura, seus focos de pesquisa.

Sobre os aspectos metodológicos da presente entrevista, importa mencionar que ela foi feita via roteiro de questões compartilhadas com entrevistada, o que contextualiza o formato e a dinâmica das perguntas e respostas. De antemão, deixamos registrado o nosso agradecimento à Profa. Dra. Adriane Costa pela disponibilidade de conceder-nos esta entrevista e compartilhar conosco suas experiências de pesquisadora.

GS/LS: Gostaríamos que nos falasse um pouco de sua trajetória pessoal. Como escreveu Michel de Certeau em A Escrita da História (1982), queremos entender um pouco da particularidade do lugar em que você produz conhecimento histórico. Sinta-se à vontade para comentar onde cresceu, algumas memórias que considera marcantes.

AC: Nasci no interior de Minas Gerais, em uma cidade chamada Lagoa da Prata. Filha de uma mãe que se desdobrava no trabalho para sustentar os três filhos, cresci ao lado de uma mulher forte que me ensinou, desde cedo, a enfrentar as adversidades da vida. Foi ela também o meu primeiro contato com a história, Fã incondicional do Che Guevara, nutria por ele uma admiração que eu pouco compreendia, mas que ela carregava com uma intensidade que me intrigava. Talvez tenha sido esse fascínio, herdado quase sem querer, que, possivelmente, despertou em mim o interesse pelos estudos latino-americanos. Na escola pública, já no ensino fundamental, tive meu primeiro contato com a história ensinada. Alguns professores marcaram este percurso, entre eles um padre que lecionava história com foco quase absoluto no Império Romano. As memórias que carrego desse tempo são muitas, intermitentes, e fazem parte da construção de quem sou. Viver é, conscientemente ou não, fazer história. E compreender a história é, também, aprender a enxergar a própria vida dentro de algo maior do que ela. Nesse sentido, a história e a universidade foram, e continuam sendo, marcas fundamentais na minha trajetória.

GS/LS: Você ingressou no curso de História na Universidade Federal de Minas Gerais em 1995. Como foi o seu processo de escolha para se tornar historiadora/professora de história?

AC: A primeira escolha foi a de ser professora, motivada pela vontade de contribuir com a escola pública, a quem devo tudo que sou. Minha formação, do ensino básico ao doutorado, aconteceu inteiramente na rede pública, e isso moldou profundamente minha visão de mundo e meu compromisso com a educação.

Ingressei no curso de História na década de 1990, um período marcado por grandes e importantes greves que reivindicavam carreira docente digna, salários justos e uma universidade pública, gratuita e de qualidade. Vivi de perto transformações significativas que se iniciaram nesse período e se consolidaram nos anos 2000: mudanças curriculares necessárias, políticas afirmativas que redefiniram a universidade em termos de inclusão e diversidade. Ao mesmo tempo, cresciam as exigências sobre a carreira docente e se aprofundavam perdas importantes com as sucessivas reestruturações do setor.

Concluí o curso em 1999 com a certeza de que havia feito a escolha certa. Naquele período, lecionava em escola pública e em privada, já com a clareza de que a educação precisava mudar muito e de que essa mudança não viria de um esforço individual. Mudar a educação exige um movimento coletivo, amplo e persistente. A euforia de quem sai da universidade querendo transformar o mundo foi, aos poucos, sendo temperada pela realidade: não desapareceu, mas ganhou contornos mais maduros e consciência dos seus limites. Em 2001, ingressei no mestrado, concluído em 2003 e, no ano seguinte, comecei a lecionar no ensino universitário privado, conciliando com o ensino básico. Em 2005, ingressei no doutorado, concluído em 2009. Em 2011, fui efetivada, após aprovação em concurso público para História das Américas, como professora do Departamento de História da UFMG.

GS/LS: Como foi a sua experiência enquanto mulher na graduação e, principalmente, pós-graduação? Quais foram os seus principais desafios enquanto pesquisadora, exercendo um trabalho intelectual?

AC: Frequentei a graduação nos anos 1990, um período em que as questões de gênero dentro da universidade eram vividas de forma muito diferente do que são hoje. Não havia o vocabulário que temos agora, nem os espaços de debate que foram conquistados ao longo dos anos. Muitas situações que hoje reconhecemos como discriminação, misoginia, sexismo eram, na maioria das vezes, naturalizadas, engolidas em silêncio ou respondidas com o dobro de esforço.

Toda a minha trajetória na universidade eu fiz já sendo mãe. Minha filha mais velha atravessou comigo cada etapa: a graduação, o mestrado, o doutorado e os estudos para concursos. Ela sentiu minhas ausências necessárias e eu levava a consciência disso comigo em cada passo que dava. Ser mãe dentro desse espaço era uma camada a mais de exigência que poucos reconheciam e quase ninguém dividia.

Dois anos após ser efetivada como professora na UFMG, chegou minha filha mais nova. A maternidade passou a ser conciliada com a escrita de artigos, as aulas, as orientações, as viagens para congressos. A produtividade acadêmica não espera e o currículo Lattes não registrava até pouco tempo o período de licença maternidade. Conciliar essas duas dimensões não é tarefa fácil e a universidade, com todas as suas conquistas, ainda está longe de ser um ambiente que acolhe plenamente a maternidade.

GS/LS: Para além do meio acadêmico, gostaríamos que nos contasse um pouco das suas experiências enquanto mulher pesquisando a história intelectual e redes de intelectuais de esquerda.

Nesses últimos anos, temos acompanhado um aumento no número de ataques, em sua maioria, virtuais, a grupos de estudos com enfoque nas esquerdas. Você passou por algo nesse sentido? Acredita que gênero é um fator que determina ou intensifica esses tipos de ataques?

AC: Minha trajetória na história intelectual remonta ao início do mestrado, em 2001, quando me dediquei ao estudo do poeta chileno Pablo Neruda. Naquele período, o campo da história intelectual ainda se encontrava em processo de consolidação no Brasil, embora já contasse com pesquisas e referências teóricas relevantes. As condições materiais de pesquisa eram significativamente mais restritivas do que as atuais: o acesso a publicações estrangeiras era limitado e a internet ainda não havia se configurado como ferramenta central para a circulação do conhecimento científico, o que impunha desafios consideráveis à pesquisadora em formação.

No que tange à dimensão de gênero, não identifico, em minha trajetória pessoal, episódios de impedimento ou cerceamento explícito da pesquisa em história intelectual motivados por essa condição. O problema envolve o campo científico de um modo geral. Contudo, é fundamental distinguir a ausência de obstáculos diretos à minha prática investigativa da invisibilidade estrutural que marcava – e, em grande medida, ainda marca – a figura da mulher intelectual como *objeto* de pesquisa histórica. O que se observava, e que permanece como uma lacuna a ser enfrentada pelo campo, era a escassez de trabalhos que incorporassem as intelectuais femininas às narrativas das redes e circuitos intelectuais estudados. Essa ausência não é neutra: ela reflete hierarquias epistêmicas historicamente constituídas, que tendem a sub-representar as contribuições femininas na produção e circulação de ideias.

No que diz respeito à experiência concreta com ataques e hostilidades, é necessário registrar que o grupo de pesquisa que coordeno – que não aborda ou pesquisa somente temas vinculados às esquerdas – foi vítima de uma ação coordenada de sabotagem durante uma reunião realizada em ambiente virtual. Esse episódio, longe de configurar um incidente isolado, insere-se em um padrão mais amplo de ataques direcionados a coletivos acadêmicos cujas pesquisas incidem sobre o pensamento e as organizações de esquerda ou não. Tais ações representam uma ameaça concreta não apenas aos grupos diretamente atingidos, mas também à própria integridade da pesquisa científica, ao livre exercício da atividade acadêmica e aos fundamentos democráticos que sustentam a produção do conhecimento. A interferência deliberada em espaços de debate e investigação intelectual constitui uma forma de violência epistêmica que empobrece o campo científico e intimida pesquisadoras e pesquisadores, comprometendo a pluralidade indispensável ao avanço da ciência.

Quanto ao papel do gênero nesses ataques, é plausível considerar que ele opere como um fator de intensificação, uma vez que pesquisadoras mulheres frequentemente se tornam alvos de formas específicas de hostilidade que articulam misoginia e autoritarismo, fenômeno amplamente documentado na literatura sobre assédio *on-line* a acadêmicas. A interseção entre identidade de gênero e posicionamento político-intelectual tende, portanto, a potencializar a vulnerabilidade das pesquisadoras a esse tipo de violência simbólica e digital, tornando urgente o debate sobre mecanismos institucionais de proteção e amparo a quem se dedica a pesquisas politicamente sensíveis no atual contexto.

GS/LS: Pensando na universidade pública atualmente, quais os desafios que ainda precisamos enfrentar para torná-la mais equitativa?

AC: A questão da equidade na universidade pública brasileira é, ao mesmo tempo, urgente e multidimensional, exigindo uma abordagem que supere iniciativas pontuais e avance em direção a transformações estruturais. Embora avanços significativos tenham sido conquistados nas últimas décadas por meio das políticas de cotas raciais e sociais, da ampliação do acesso ao ensino superior e da criação de núcleos de estudos de gênero e diversidade, os desafios remanescentes são substanciais e demandam enfrentamento sistemático.

No plano das políticas institucionais, são imprescindíveis o desenvolvimento e a consolidação de marcos normativos internos que garantam não apenas o acesso, mas também a permanência qualificada de grupos historicamente sub-representados – mulheres, pessoas negras, indígenas, pessoas com deficiência e membros da comunidade LGBTQIA+ – em todos os níveis da vida universitária, da graduação à docência e à gestão. A presença formal não basta: é necessário criar condições materiais para que esses sujeitos possam produzir conhecimento, ocupar espaços de poder e influenciar os rumos institucionais.

A dimensão participativa constitui outro eixo central. A promoção de fóruns permanentes de debate, conselhos consultivos paritários e instâncias deliberativas que incorporem a diversidade da comunidade acadêmica são mecanismos fundamentais para que as políticas equitativas não sejam formuladas sobre os grupos afetados, mas com eles. A escuta institucional é condição para a legitimidade e a efetividade de qualquer política de equidade.

Há ainda o desafio da cultura acadêmica, talvez o mais persistente de todos. O ambiente universitário reproduz, frequentemen-

te de forma naturalizada, hierarquias de gênero, raça e classe que se manifestam nas relações cotidianas, nas práticas de orientação, na distribuição de prestígio científico e nas dinâmicas de poder nos colegiados. Enfrentar esse problema exige investimento contínuo em processos de conscientização, formação crítica e revisão dos próprios cânones que estruturam o que se ensina e pesquisa nas universidades.

Por fim, é fundamental reconhecer que equidade não se constrói sem recursos. Políticas consistentes e duradouras dependem de financiamento estável, de vontade política institucional e de mecanismos robustos de monitoramento e avaliação. A universidade pública, como espaço privilegiado de produção e democratização do conhecimento, tem não apenas a responsabilidade como também o potencial de ser um laboratório de práticas equitativas que irradiem transformações para além de seus muros.

GS/LS: Ao longo de sua trajetória profissional, um dos temas que você tem se dedicado a analisar são as redes intelectuais e o exílio.[1] Quais as características específicas desse tipo de redes marcadas por contextos políticos autoritários?

AC: O estudo das redes intelectuais formadas em contextos de exílio constitui um campo de análise particularmente rico e desafiador, especialmente quando consideramos a América Latina nas décadas de 1960 e 1970, período marcado pela atuação de regimes autoritários

[1] *Cf.*: COSTA, Adriane Vidal. Darcy Ribeiro e suas conexões latino-americanas no exílio (1964-1976). *Intellèctus*, 23, n. 2, p. 86-110, 2024. DOI: https://doi.org/10.12957/intellectus.2024.84472. Disponível em: https://www.e-publicacoes.uerj.br/intellectus/article/view/84472. Acesso em: 28 out. 2025. Cf. também: COSTA, Adriane Vidal. Literatura e exílio nas páginas da Revista Hispano Cubana. *Diálogos* – Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História, v. 20, n. 1, p. 28-35, 2016. Disponível em: https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Dialogos/article/view/32271. Acesso em: 27 jan. 2026.

que forçaram centenas de intelectuais a abandonar seus países de origem. Essas redes apresentam características específicas que as distinguem de outras formas de organização intelectual, sendo a mais fundamental delas o fato de terem se constituído sob a pressão da ruptura forçada com o lugar de origem, o que confere ao exílio uma dimensão ao mesmo tempo traumática e potencialmente criadora.

Uma primeira característica dessas redes é seu caráter marcadamente transnacional. Ao serem deslocados de seus contextos nacionais, os intelectuais exilados estabeleceram conexões que atravessavam fronteiras e regiões, articulando sujeitos situados em posições distintas. Essa dimensão transnacional não era apenas uma consequência do deslocamento geográfico, mas tornou-se também um elemento constitutivo da própria produção de ideias no período, alimentando debates sobre integração latino-americana, latino-americanismo e identidade cultural que dificilmente teriam adquirido a mesma densidade em circunstâncias de estabilidade política.

Uma segunda característica dessas redes é a sua natureza simultaneamente política e intelectual. Nos países de acolhimento, os exilados não apenas continuaram suas produções acadêmicas e literárias, mas também se engajaram ativamente em projetos políticos e culturais, assessoraram governos, participaram de reformas universitárias, criaram revistas e instituições. O caso de Darcy Ribeiro é exemplar nesse sentido: no Uruguai, no Chile, na Venezuela e no Peru, suas redes de contato permitiram-lhe colocar em circulação ideias sobre educação e desenvolvimento latino-americano, convertendo o exílio em um espaço de intensa produção e intervenção intelectual.

Uma terceira característica é o papel central desempenhado pelas estruturas de sociabilidade na sustentação dessas redes. As correspondências epistolares densas, as revistas culturais, os congressos, os seminários, as assessorias e os projetos editoriais coletivos funcionavam

como canais privilegiados de circulação de ideias e como mecanismos de coesão grupal em um contexto de dispersão geográfica. Essas estruturas criavam o que se pode compreender como uma cultura do exílio, um universo discursivo próprio, marcado pela escrita autobiográfica, pelo ensaísmo e pela reflexão sobre o desenraizamento, o pertencimento e a identidade.

Por fim, é preciso sublinhar que as redes intelectuais de exílio eram também redes de solidariedade e amparo. Em um contexto de perseguição política, pertencer a uma rede representava não só uma estratégia de projeção profissional, mas frequentemente também significava uma condição de proteção e sobrevivência. Essa dimensão afetiva e de resistência imprime a essas redes uma singularidade que as torna objetos privilegiados para a compreensão das relações entre intelectuais, política e poder nos processos históricos autoritários da América Latina.

GS/LS: A extensão e o alcance das redes intelectuais desenvolvidas por Darcy Ribeiro são impressionantes.[2] Quais fatores e contextos você acha que foram imprescindíveis para o desenvolvimento desses contatos?

AC: A amplitude e a densidade das redes intelectuais construídas por Darcy Ribeiro ao longo de seus doze anos de exílio – entre 1964 e 1976 – não podem ser compreendidas como resultado de um único

[2] *Cf.*: COSTA, Adriane Vidal. Darcy Ribeiro e o Centro de Estudios de Participación Popular (CENTRO) em Lima: redes intelectuais e circulação de ideias. In: COSTA, Adriane Vidal; PALTI, Elías J. (org.). *História Intelectual e circulação de ideias na América Latina nos séculos XIX e XX*. Belo Horizonte: Fino Traço Editora, 2021. Disponível em: https://www.finotracoeditora.com.br/e-book-historia-intelectual-e-circulacao-de-ideias-na-america-latina-nos-seculos-xix-e-xx. Acesso em: 3 nov. 2025.

fator, mas de uma confluência de elementos que se articularam de maneira singular em contextos históricos muito dinâmicos.

O primeiro fator determinante foi o capital intelectual e político acumulado por Darcy Ribeiro antes do exílio. Quando deixou o Brasil em 1964, ele já era um intelectual de projeção nacional e internacional: havia sido o primeiro reitor da Universidade de Brasília, ministro da Educação e chefe de Gabinete Civil da Presidência da República no governo João Goulart, além de antropólogo reconhecido por suas contribuições ao estudo das populações indígenas e das reformas universitárias. Esse prestígio prévio funcionou como uma espécie de carta de apresentação que facilitou sua inserção imediata nas redes intelectuais dos países que o acolheram.

O segundo fator foi a receptividade dos contextos políticos e acadêmicos dos países de exílio. O Uruguai, a Venezuela, o Chile e o Peru, cada um a sua maneira e em seu momento específico, atravessavam processos de transformação política e universitária que criavam demanda precisamente pelo tipo de *expertise* que Darcy Ribeiro podia oferecer. No Uruguai, foi contratado como professor de Antropologia Social na Universidad de la República, onde estabeleceu vínculos com intelectuais como Ángel Rama, figura central nas redes culturais latino-americanas do período. Na Venezuela, foi convocado para participar de uma reforma universitária em curso na Universidad Central. No Chile, durante o governo da Unidade Popular (1970-1973), atuou como assessor especial de Salvador Allende em um momento de efervescência política e intelectual que atraiu uma geração inteira de exilados latino-americanos. No Peru, engajou-se no projeto do SINAMOS, sob o governo do general Velasco Alvarado (1968-1975). Em cada caso, a conjuntura política local criou condições favoráveis para sua inserção ativa e de muito trabalho.

O terceiro fator foi a própria experiência do exílio como catalisador de uma consciência latino-americana. Foi no exílio que Darcy Ribeiro deixou de pensar a América Latina como uma "comunidade cultural". Esse deslocamento intelectual foi ao mesmo tempo consequência e motor da expansão de suas redes: à medida que sua perspectiva se tornava mais transnacional, suas conexões também se adensavam e diversificavam. O distanciamento forçado de seu país de origem produziu, paradoxalmente, uma visão mais abrangente do continente, que encontrou expressão na série *Estudos de Antropologia da Civilização*, obra em cinco volumes escrita integralmente no exílio e publicada em edições argentinas, mexicanas, venezuelanas, uruguaias, italianas, inglesas, francesas e norte-americanas, o que, por si só, atesta a dimensão transnacional de sua produção intelectual.

O quarto fator, não menos relevante, foi o uso estratégico das estruturas de sociabilidade disponíveis no período. Darcy Ribeiro soube articular com grande habilidade os diferentes canais de circulação de ideias: as revistas culturais, as editoras universitárias, os seminários e congressos, as assessorias governamentais e os projetos editoriais coletivos. Cada um desses espaços funcionava simultaneamente como arena de debate intelectual e como ponto de ancoragem para novas conexões. A sua densa rede epistolar com intelectuais de toda a América Latina completava esse mapa de vínculos, garantindo a continuidade das relações para além das fronteiras físicas e temporais de cada exílio.

Por fim, é preciso reconhecer uma dimensão que transcende as estratégias individuais: o exílio, naquele contexto histórico específico, criou uma comunidade de destino compartilhado entre intelectuais de distintas nacionalidades que se encontravam em situação análoga de ruptura com seus países de origem. Essa experiência comum gerou laços de solidariedade, afinidade ideológica e cumplicidade intelectual que constituíram, em si mesmos, o substrato afetivo e político so-

bre o qual as redes se sustentavam. Darcy Ribeiro soube transformar essa condição de exilado em um recurso para a produção intelectual e intervenção política na América Latina.

GS/LS: Quando falamos sobre exílio, como você já explorou nas suas produções, há formas de fazer política nesse contexto (sendo as redes intelectuais uma delas ou até mesmo a própria publicação de revistas e livros), mas também há outro fator importante que é a construção e reafirmação identitária latino-americana. Como percebe essa construção na experiência do exílio e na trajetória de Darcy Ribeiro? Em que medida o deslocamento, a circulação de ideias e os vínculos estabelecidos nesse contexto contribuíram para a formulação de determinados sentidos de pertencimento?

AC: A relação entre exílio e construção identitária é uma das questões mais instigantes e complexas que emergem do estudo das redes intelectuais latino-americanas nas décadas de 1960 e 1970. Compreendo essa construção não como um processo linear ou espontâneo, mas como o resultado de uma tensão produtiva entre o desenraizamento forçado e a abertura para novas formas de pertencimento que transcendiam os limites do Estado-nação.

É preciso, antes de tudo, reconhecer a ambivalência constitutiva do exílio como experiência histórica. Edward Said (2003) lembra que o exílio é uma condição secular e histórica, criada para negar a dignidade e a identidade do indivíduo. A experiência do exílio, além de resultar em movimentos e buscas, carrega a marca do ressentimento: os exilados se sentem órfãos e as pátrias que os acolhem são, a princípio, sempre provisórias, sendo o isolamento e o desejo constante de relembrar a terra de origem seus resultados mais diretos. Denise Rollemberg (1999), por sua vez, aponta que o exilado, ao se deparar com

os códigos socioculturais do país de acolhimento, frequentemente vivencia o choque cultural do cotidiano e luta para refazer sua identidade. No entanto, o caso de Darcy Ribeiro oferece uma contracorrente instigante a essas formulações: para ele, o exílio não foi um espaço de orfandade identitária, mas, paradoxalmente, o lugar onde se descobriu latino-americano.

Darcy Ribeiro chegou ao exílio em 1964 como um intelectual profundamente marcado por uma perspectiva nacional. Sua trajetória até então havia sido construída em torno das questões brasileiras: os povos indígenas, a universidade, o desenvolvimento nacional. O deslocamento forçado para o Uruguai, a Venezuela, o Chile e o Peru operou uma transformação decisiva em seu horizonte intelectual: permitiu-lhe perceber a América Latina não mais como um "arquipélago de países poucos relacionados entre si", mas como uma "comunidade cultural" dotada de problemas comuns, trajetórias históricas entrelaçadas e projetos políticos convergentes (Coelho, 2002, p. 212). Essa reconfiguração do olhar não foi meramente intelectual ou abstrata; ela foi produzida pelo contato direto, cotidiano e afetivo com intelectuais de outras nacionalidades que compartilhavam, em graus variados, a mesma condição de exilados e o mesmo horizonte de resistência às ditaduras.

Nesse sentido, as redes intelectuais desempenharam um papel central na construção desse sentido de pertencimento latino-americano. Defendo a ideia de que elas não foram apenas instrumentos de circulação de ideias ou estratégias de projeção profissional; foram, antes de tudo, espaços de acolhimento, de crítica, de resistência e de criação de laços identitários em terra estrangeira. No Uruguai, o convívio com Ángel Rama, Carlos Quijano, Emir Rodríguez Monegal e outros intelectuais de grande capital cultural abriu para Darcy Ribeiro um universo de referências e debates que ultrapassavam amplamente o

contexto brasileiro. No Chile, durante o governo da Unidade Popular, o contato com exilados de várias nacionalidades, criou uma experiência de comunidade intelectual transnacional em torno de projetos políticos e educacionais compartilhados. No Peru e na Venezuela, sua participação ativa em reformas universitárias e projetos de desenvolvimento o colocou em diálogo com perspectivas sobre o subdesenvolvimento, a dependência e a integração continental que alimentariam diretamente sua produção teórica.

Estudos de Antropologia da Civilização, série escrita integralmente no exílio e publicada em cinco volumes entre 1968 e 1972, é a expressão mais acabada desse processo. Nela, Darcy Ribeiro elabora uma representação da América Latina condensada em imagens e utopias que envolvem a necessidade de integração continental, de reestruturação econômica e de transformação das universidades como espaços de desenvolvimento de uma consciência crítica capaz de romper com o subdesenvolvimento e a dependência. O próprio autor afirmou que a escrita desses estudos só foi possível graças à combinação entre a acolhida universitária no Uruguai, os interlocutores do exílio e o distanciamento proporcionado pela condição de exilado político, distanciamento que, longe de ser um obstáculo, funcionou como condição de possibilidade para uma visão mais abrangente e crítica do continente.

Em síntese, o exílio de Darcy Ribeiro revela que o deslocamento forçado, ao destruir os vínculos com o lugar de origem, pode paradoxalmente criar as condições para a emergência de novas formas de identificação coletiva. A América Latina não foi para ele uma abstração geográfica ou retórica: foi uma experiência vivida, construída no cotidiano das redes intelectuais, nas salas de aula de Montevidéu, nos debates da Unidade Popular em Santiago, nas reformas universitárias de Caracas e nos projetos sociais de Lima. É essa dimensão experien-

cial e relacional da construção identitária, mediada pela circulação de ideias como processo de emissão e recepção, que, ao percorrer diferentes espaços e veículos, vai produzindo mutações e tornando-se, em grande medida, híbrida, que torna o estudo do exílio intelectual latino-americano tão relevante para a compreensão da história política e cultural do continente.

GS/LS: As questões de identidade latino-americana e redes de sociabilidades também são bastante presentes na trajetória do escritor Júlio Cortázar.[3] Quais as especificidades do caso dele? A nosso ver, a escrita epistolar acaba tendo um papel determinante, já que atua como forma de contato, acesso a obras e publicações de outros autores contemporâneos a ele e de diferentes países.

AC: A trajetória de Júlio Cortázar apresenta especificidades que o distinguem de outros intelectuais latino-americanos exilados do período, tornando seu caso particularmente instigante para os estudos sobre identidade, redes de sociabilidade e escrita epistolar. A primeira e mais fundamental dessas especificidades é o caráter de seu exílio: ao contrário de intelectuais como Darcy Ribeiro, que foram compulsoriamente expulsos de seus países por regimes ditatoriais, Cortázar deixou a Argentina em 1951, muito antes do ciclo de golpes militares das décadas de 1960 e 1970, e instalou-se em Paris, onde permaneceria pelo resto de sua vida. Seu exílio foi, inicialmente, de natureza cultural e existencial – uma fuga do ambiente que considerava sufocante sob o peronismo – e apenas posteriormente adquiriu uma dimensão

[3] *Cf.*: COSTA, Adriane Vidal. História, política e literatura na escrita epistolar de Júlio Cortázar. *Anos 90*, v. 23, n. 43, p. 153-178, 2016. DOI: https://doi.org/10.22456/1983-201X.60931. Disponível em: https://seer.ufrgs.br/index.php/anos90/article/view/60931. Acesso em: 27 jan. 2026.

explicitamente política, com o engajamento crescente do escritor na causa das revoluções latino-americanas, sobretudo a partir do triunfo da Revolução Cubana em 1959.

Essa trajetória peculiar impõe uma tensão produtiva em sua construção identitária. Vivendo em Paris, distante geograficamente da América Latina, Cortázar foi alvo de críticas de intelectuais que questionavam sua legitimidade para falar em nome do continente a partir de uma metrópole europeia. A polêmica com José María Arguedas, em particular, expôs essa tensão de forma cristalina: de um lado, o escritor enraizado nas culturas indígenas andinas; de outro, o argentino cosmopolita de Paris. Cortázar respondeu a essas críticas reafirmando que seu pertencimento à América Latina não dependia da presença física, mas da consciência política e do compromisso intelectual, posição que, embora controversa, revela o quanto a questão identitária era central em sua trajetória.

É precisamente nesse contexto que a escrita epistolar assume um papel determinante e específico no caso de Cortázar. Suas cartas, compiladas nos três volumes organizados por Aurora Bernárdez e publicados pela Alfaguara em 2000, abrangendo o período de 1937 a 1983, constituem muito mais do que um arquivo pessoal: são documentos de construção ativa de redes de sociabilidade intelectual transnacional. Por meio de sua correspondência, Cortázar manteve vínculos orgânicos com escritores, editores, intelectuais e militantes políticos de quase toda a América Latina e Europa, colocando em circulação suas ideias sobre o fazer literário, a função social da literatura, o papel do intelectual e os projetos revolucionários do continente.

A carta funcionava, em sua prática intelectual, como um espaço simultaneamente privado e público, íntimo e político. Em suas correspondências, Cortázar revelava sua compreensão sobre o engajamento literário, defendia as revoluções, condenava as ditaduras militares e

construía laços de solidariedade com intelectuais que compartilhavam seu horizonte político e estético. Era também por meio das cartas que ele acompanhava as obras e publicações de autores contemporâneos de diferentes países escritores do *boom* latino-americano como García Márquez, Vargas Llosa e Carlos Fuentes –, participando ativamente de debates editoriais e literários que definiram os rumos da literatura continental no período. Nesse sentido, a correspondência foi o principal canal por meio do qual Cortázar, fisicamente ausente da América Latina, mantinha sua presença simbólica e política na região.

Enquanto Darcy Ribeiro construiu seu latino-americanismo principalmente no contato direto e presencial com as sociedades e os processos políticos dos países que o acolheram, Cortázar o elaborou, em grande medida, por escrito: nas cartas, nos ensaios, na ficção literária. Seu pertencimento à América Latina foi uma construção discursiva e relacional, tecida na distância e mediada pela linguagem. Isso não o tornava menos legítimo, mas conferia a sua identidade latino-americana um caráter reflexivo e autoconsciente que atravessa toda a sua obra.

Por fim, é relevante destacar que a experiência de Cortázar ilumina uma dimensão frequentemente subestimada nos estudos sobre exílio e identidade: o papel dos textos e das redes epistolares como mecanismos de enraizamento simbólico. Para além das redes de sociabilidade presencial – os cafés, as conferências, os seminários –, a correspondência densa e sistemática constitui uma forma específica de pertencimento que permite ao intelectual exilado manter-se conectado a uma comunidade imaginada mesmo quando as fronteiras físicas e políticas o separam dela. O caso de Cortázar demonstra, assim, que as redes intelectuais transacionais não se constroem apenas no encontro, mas também na escrita.

GS/LS: A escrita epistolar como fonte de pesquisa é marcada por uma série de complexidades e potencialidades muito específicas. Nesse sentido, quais cuidados teórico-metodológicos você ressaltaria?

AC: A escrita epistolar como fonte de pesquisa histórica apresenta um conjunto de complexidades e potencialidades que exigem do pesquisador uma postura teórico-metodológica cuidadosa e reflexiva. Em minha pesquisa sobre a correspondência de Júlio Cortázar, publicada na revista *Anos 90*, precisei enfrentar essas questões de maneira sistemática. Aqui, compartilho os principais cuidados que considero indispensáveis nesse tipo de trabalho.O primeiro e mais funda

mental deles diz respeito à natureza específica da carta como documento histórico. A carta não é um texto neutro nem transparente: ela é, simultaneamente, um objeto, um texto e um ato, como aponta o especialista francês Philippe Lejeune (2008), dedicado ao estudo das escritas de si. Isso significa que o pesquisador não pode tratar a correspondência como um espelho fiel dos pensamentos ou intenções do remetente. A carta é sempre uma construção, elaborada em função de um destinatário específico, de um contexto relacional determinado e de uma intencionalidade que precisa ser identificada e problematizada. No caso de Cortázar, suas cartas eram escritas para interlocutores muito distintos – editores, escritores amigos, militantes políticos, leitores –, e o tom, o conteúdo e o nível de exposição pessoal variavam significativamente conforme o receptor. Ignorar essa dimensão dialógica e relacional da escrita epistolar seria um equívoco metodológico grave.

O segundo cuidado essencial é a atenção à intencionalidade do autor na construção de sua própria imagem. Como aponta Ângela de Castro Gomes (2004, p. 14) em sua reflexão sobre a escrita de si, o que importa ao historiador não é o que a fonte "diz que ocorreu",

mas "o que o autor diz que viu, sentiu e experimentou", ou seja, a ótica assumida pelo registro e como o autor a expressa. A carta é, nesse sentido, um documento de escrita de si, no qual o remetente constrói deliberada ou involuntariamente uma representação de si mesmo para o destinatário e, potencialmente, para a posteridade. No caso de Cortázar, que sabia perfeitamente do valor histórico e literário de sua correspondência, essa dimensão de autoapresentação é particularmente relevante: suas cartas participam de uma construção pública de sua figura como intelectual engajado, o que não invalida seu uso como fonte, mas exige que o pesquisador leia nas entrelinhas e coteje o que é dito com o que é omitido.

O terceiro cuidado metodológico refere-se à questão da seletividade e das lacunas do arquivo epistolar. As correspondências que chegam até o pesquisador são sempre fragmentos de uma troca que foi, em sua integralidade, muito mais densa e complexa. No caso das cartas de Cortázar organizadas por Aurora Bernárdez e publicadas pela Alfaguara, o pesquisador trabalha com uma edição que já é, em si mesma, resultado de escolhas editoriais. Quais cartas foram incluídas? Quais foram suprimidas? Foram feitos cortes no interior das missivas? Essas são perguntas que o pesquisador não pode ignorar, pois a configuração do *corpus* documental afeta diretamente as interpretações possíveis. Além disso, a correspondência raramente é simétrica: muitas vezes temos acesso apenas às cartas enviadas por um dos interlocutores, sem as respostas recebidas, o que obriga o historiador a trabalhar com uma polifonia interrompida, reconstituindo o diálogo de forma parcial e necessariamente hipotética.

Um quarto aspecto diz respeito à materialidade do documento epistolar. Como apontam os estudos mais recentes em epistolografia, a análise da carta não pode se restringir ao seu conteúdo verbal: a caligrafia, o papel, os timbres, as rasuras, os pós-escritos, a disposição

gráfica do texto, todos esses elementos são portadores de sentido e podem revelar dimensões que o texto propriamente dito não explicita. No caso das correspondências editadas e publicadas em forma de livro, essa materialidade originária frequentemente se perde, o que é uma limitação real do trabalho com epistolários publicados em detrimento dos manuscritos originais.

Por fim, é imprescindível contextualizar rigorosamente cada carta em seu momento histórico e em sua relação com a trajetória intelectual e política do remetente. A correspondência de Cortázar, por exemplo, só adquire pleno sentido quando lida em articulação com os debates que agitavam a intelectualidade latino-americana nas décadas de 1960 e 1970: a Revolução Cubana, o caso Padilla, as ditaduras militares, a polêmica sobre o papel da literatura e do intelectual engajado. A carta não é um documento isolado: ela é um nó numa rede de relações, debates e contextos que precisam ser reconstituídas para que seu significado possa ser interpretado com rigor. É precisamente essa articulação entre o íntimo e o histórico, entre o individual e o coletivo, entre o privado e o político, que torna a escrita epistolar uma fonte ao mesmo tempo desafiadora e rica para a pesquisa em história intelectual.

GS/LS: Também gostaríamos que falasse um pouco sobre seu corpus documental ao pesquisar essas redes em momentos de exílio de Darcy Ribeiro. Quais as principais dificuldades/desafios que encontrou?

AC: O *corpus* documental construído para pesquisar as redes intelectuais de Darcy Ribeiro no exílio é, por sua própria natureza, um *corpus* transnacional e disperso: essa característica constitui, ao mesmo tempo, sua principal riqueza e seu maior desafio. Pesquisar um

intelectual que viveu doze anos em quatro países diferentes, implica necessariamente mobilizar arquivos, bibliotecas, hemerotecas e acervos institucionais espalhados pela América Latina, o que exige um esforço logístico e financeiro considerável, além de um planejamento metodológico rigoroso.

O ponto de partida da pesquisa documental foi a Fundação Darcy Ribeiro (FUNDAR), guardiã do arquivo pessoal e da biblioteca do intelectual, atualmente disponível ao público no Memorial Darcy Ribeiro, no *campus* da Universidade de Brasília (UnB). Esse acervo, organizado em séries como Instituições Diversas, Documentos Pessoais, Correspondência Geral, Produção Intelectual e Assuntos Gerais, constitui uma fonte de enorme valor, pois reúne cartas, crônicas, entrevistas, diários e documentos que permitem reconstruir, de forma densa e detalhada, a trajetória intelectual de Darcy Ribeiro no período exilar. A biblioteca pessoal do autor também oferece pistas valiosas sobre seus intercâmbios culturais e intelectuais: as marcações, os comentários nas margens e os livros recebidos de colegas revelam, muitas vezes, conexões e diálogos que os documentos textuais não explicitam.

No entanto, o acervo da FUNDAR, por mais rico que seja, não dá conta de toda a dimensão transnacional da pesquisa. Para cada país de exílio, foi necessário identificar e consultar arquivos e bibliotecas específicos. No Uruguai, onde Darcy Ribeiro viveu entre 1964 e 1968, o trabalho documental envolveu os arquivos da Universidad de la República, da Fundación Internacional Ángel Rama, e a pesquisa em publicações periódicas como *Marcha*, *Cuadernos de Marcha* e *Víspera*, veículos nos quais ele publicou artigos e que eram centrais nos debates intelectuais do período. O livro de entrevistas organizado por Haydée Ribeiro Coelho, *Las memorias de la memoria: el exílio de Darcy Ribeiro en Uruguay* (2003), revelou-se fundamental para mapear relações e intercâmbios desse período, sendo um exemplo

bem-sucedido de como a história oral pode complementar o trabalho arquivístico quando as fontes escritas são lacunares.

O Chile foi, sem dúvida, o país que apresentou as maiores lacunas documentais. Há poucas informações sistematizadas sobre a permanência de Darcy Ribeiro no país entre 1970 e 1971, e as que existem encontram-se dispersas em seu arquivo pessoal na FUNDAR, em suas memórias *Testemunho* (1990) e *Confissões* (1997) e em alguns artigos dispersos. O golpe militar de 1973 teve, como se sabe, consequências devastadoras para os arquivos institucionais chilenos, o que impõe ao pesquisador uma dificuldade objetiva e difícil de contornar. Para avançar nesse campo, foi indispensável a consulta ao Archivo Nacional de la Administración e ao Archivo de la Fundación Salvador Allende, ambos em Santiago, além da pesquisa em periódicos como *Chile Hoy*, *Punto Final* e *Revista Dominical*. As fontes autobiográficas produzidas pelo próprio Darcy Ribeiro, em especial o artigo "Salvador Allende y la izquierda desvairada" (1974) e a coletânea *¿Por qué cayó Allende?* (1974), tornaram-se, nesse contexto de escassez documental, fontes primárias de grande relevância, ainda que exijam o tratamento crítico específico que toda fonte autobiográfica demanda.

No Peru, os desafios foram de outra natureza. A documentação relativa à participação de Darcy Ribeiro no SINAMOS, no CONUP e no Projeto das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD/OIT) encontrava-se dispersa em diferentes instituições. O Centro de Estudios de Participación Popular (CENTRO), a Universidad Peruana e os arquivos do próprio PNUD exigiram um mapeamento prévio cuidadoso antes de qualquer pesquisa *in loco*.

Essa dimensão transnacional e policêntrica do *corpus* documental aponta para um desafio teórico-metodológico mais amplo: como trabalhar com fontes dispersas em múltiplos países, produzidas em diferentes línguas e contextos institucionais, mantendo a coerência

analítica e a capacidade de estabelecer conexões entre os diferentes momentos e espaços do exílio? A resposta que encontrei foi apostar em uma abordagem de história transnacional que, como observam Werner e Zimmermann (2003), não está vinculada a uma metodologia em particular, mas constitui, antes, um modo de ver que prioriza as conexões, os fluxos e as zonas de contato entre contextos nacionais distintos. Essa perspectiva permitiu tratar as lacunas e a dispersão documental não como obstáculos, mas como índices de uma realidade histórica que o próprio *corpus*, com suas ausências e fragmentos, ajuda a reconstituir.

GS/LS: Um ponto muito instigante nas suas produções é pensar o afastamento territorial como forma de ampliar a capacidade de compreensão da América Latina. Você considera que isto está relacionado ao afastamento de contextos políticos autoritários ou devemos considerar outros fatores?

AC: A questão que colocam é uma das mais instigantes e teoricamente produtivas que emergem dos estudos sobre os exílios dos intelectuais. A relação entre afastamento territorial e ampliação da capacidade de compreensão, o que poderíamos denominar, seguindo uma tradição que remonta ao próprio Darcy Ribeiro, de "distanciamento epistêmico", não pode ser reduzida a um único fator explicativo. Ela é, ao contrário, o resultado de uma confluência de determinações que precisam ser analisadas em sua complexidade.

Os afastamentos compulsórios dos contextos políticos autoritários criam condições específicas para uma reconfiguração do olhar intelectual. Quando o Estado de exceção expulsa o intelectual de seu país de origem, rompe-se uma série de vínculos institucionais, profissionais e afetivos que, em circunstâncias normais, tendem a circunscrever o

horizonte de análise aos marcos nacionais. O golpe de 1964 e o subsequente exílio de Darcy Ribeiro, por exemplo, funcionaram, nesse sentido, como uma ruptura forçada que abriu espaço para uma perspectiva mais ampla e comparativa. No entanto, seria um reducionismo atribuir essa ampliação da capacidade de compreensão exclusivamente ao afastamento dos contextos autoritários. É preciso considerar, pelo menos, outros três fatores estruturantes que operam de maneira articulada.

O primeiro é o que podemos chamar de fator relacional, ou seja, a inserção ativa em redes intelectuais transnacionais. O distanciamento geográfico, por si só, não produz necessariamente uma visão mais abrangente. O deslocamento, no caso de Darcy Ribeiro e outros tantos intelectuais latino-americanos, foi acompanhado por uma intensa inserção em redes de sociabilidade intelectual que colocaram esses sujeitos em contato com perspectivas, debates e tradições intelectuais que transcendiam seus contextos nacionais de origem. É essa dimensão relacional e dialógica que transforma o exílio de experiência de perda em experiência de aprendizado e produção intelectual.

O segundo fator é de natureza autobiográfica e subjetiva. No caso de Darcy Ribeiro, sua formação como antropólogo, disciplina que, por definição, exige o deslocamento, o estranhamento e o olhar distanciado sobre o outro, pode tê-lo levado a uma sensibilidade para aproveitar intelectualmente o deslocamento geográfico do exílio. O método antropológico, com sua ênfase na comparação entre culturas e na relativização das categorias nacionais, forneceu a Darcy Ribeiro ferramentas conceituais que outros intelectuais, formados em tradições mais circunscritas ao nacional, talvez não tivessem disponíveis com a mesma potência. A condição do exílio, nesse sentido, encontrou em sua formação disciplinar um terreno particularmente fértil.

O terceiro fator é o que poderíamos denominar contextual. As décadas de 1960 e 1970 na América Latina foram um período de ex-

traordinária efervescência política e intelectual, marcado pela Revolução Cubana, pelas teorias da dependência, pelo debate sobre o papel do intelectual engajado e pelas experiências de governos reformistas e revolucionários no Chile, no Peru e na Venezuela. Esse contexto regional criou um clima de intensa produção e circulação de ideias que ultrapassava as fronteiras nacionais e que, por si mesmo, estimulava os intelectuais a pensarem em escala continental. O debate sobre as ideias girava em torno de termos como democracia, revolução, educação, indigenismo, integração latino-americana e direitos humanos, todos eles problemas que não podiam ser enfrentados a partir de uma perspectiva exclusivamente nacional. O exílio colocou Darcy Ribeiro no centro desse debate, e o afastamento territorial funcionou como uma espécie de acelerador de um processo de transnacionalização do pensamento que o contexto histórico já tornava necessário.

Em síntese, o afastamento territorial deve ser compreendido como um fator necessário, mas não suficiente, para explicar a ampliação da capacidade de compreensão da América Latina que observamos na trajetória de Darcy Ribeiro. O contexto autoritário que produziu o exílio criou as condições iniciais para esse processo, mas foi a combinação entre a inserção em redes intelectuais transnacionais, a formação antropológica do autor, a conjuntura histórica favorável à reflexão continental e a energia reflexiva liberada pelo distanciamento que converteu o trauma do exílio em uma experiência de produção intelectual e de reformulação identitária.

GS/LS: Professora, nós agradecemos o seu aceite em nos conceder esta entrevista, uma oportunidade de conhecermos ainda mais alguns aspectos de suas produções, mas também partes de sua trajetória acadêmica e pessoal. Foi uma honra e satisfação enorme conversar com você.

Referências

BOLUFER, Mónica. Multitudes del yo: biografía e historia de las mujeres. *Ayer*, 93, p. 85-116, 2014 (1). Disponível em: https://www.jstor.org/stable/24759490. Acesso em: 15 jan. 2026.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. *In*: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina; PORTELLI, Alessandro. *Usos & abusos da história oral*. 8. ed. Rio de Janeiro: FGV, 2006. p. 183-191.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

COELHO, Haydée Ribeiro. O exílio de Darcy Ribeiro no Uruguai. *Aletria*, Belo Horizonte, Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, v. 9, p. 211-225, 2002.

COELHO, Haydée Ribeiro. *Las memorias de la memoria*: el exílio de Darcy Ribeiro en Uruguay: entrevistas. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2003.

COSTA, Adriane Vidal. Darcy Ribeiro e o Centro de Estudios de Participación Popular (CENTRO) em Lima: redes intelectuais e circulação de ideias. *In*: COSTA, Adriane Vidal; PALTI, Elías J. (org.). *História Intelectual e circulação de ideias na América Latina nos séculos XIX e XX*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2021. Disponível em: https://www.finotracoeditora.com.br/e-book-historia-intelectual-e-circulacao-de-ideias-na-america-latina-nos-seculos-xix-e-xx. Acesso em: 3 nov. 2025.

COSTA, Adriane Vidal. Darcy Ribeiro e suas conexões latino-americanas no exílio (1964-1976). *Intellèctus,* 23, n. 2, p. 86-110, 2024. DOI: https://doi.org/10.12957/intellectus.2024.84472

GOMES, Ângela de Castro (org.). *Escrita de si, escrita da História*. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

LEJEUNE, Philippe. *O pacto autobiográfico*: de Rousseau à internet. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

ROLLEMBERG, Denise. *Exílio*: entre raízes e radares. Rio de Janeiro: Record, 1999.

SAID, Edward Wadie. *Reflexões sobre o exílio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

WERNER, Michel; ZIMMERMANN, Bénédict. Pensar a história cruzada: entre empiria e reflexividade. *Textos de História*, Brasília, UnB, v. 11, n. 1/2, p. 83-127, 2003. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/277096068_Pensar_a_historia_cruzada_entre_empiria_e_reflexividade. Acesso em: 10 maio 2025.

Sobre os autores e as autoras

Fabrício Antônio Antunes Soares

Graduado em História pela Universidade Federal de Santa Maria (2008), mestre em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2011), doutor em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2016) com estágio doutoral na Universidade Livre de Berlim. Pós-doutor em História pelo PPGH/UNIFAP (2022). Faz pós-doutorado no PPGH/UDESC. É professor-pesquisador FLACSO/Brasil. Professor temporário na Faculdade Municipal de Palhoça. Líder de Grupo no CNPq História Intelectual e História dos Conceitos e coordenador do GT de História Intelectual e História dos Conceitos da ANPUH-RS. Membro pesquisador do IHGRGS. Pesquisa história dos conceitos e intelectual, teoria e história da historiografia e história e literatura. Além de organizador dos outros livros do GTHIHC do GT Anpuh-RS, publicou livros sobre teoria da história, história da historiografia e história e literatura. De sua autoria, destacam-se os artigos: "A Farroupilha na formação histórica do Rio Grande do Sul: um certo Capitão Rodrigo" (*Projeto História: Revista Do Programa De Estudos Pós-graduados de História*, *78*, 365-391, 2023) e "A escrita literária da história: o caso *O gaúcho*" (*Anos 90*, *30*, 2023). ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6132-803X. E-mail: fabricioantunessoares@gmail.com.

Gabriel Duarte Costaguta

Es doctor en Historia Contemporánea por la Universidad Autónoma de Madrid (UAM, España). Doctorado financiado mediante el Contrato de Formación de Personal Investigador de la Universidad Autónoma de Madrid (FPI-UAM. 2019). Durante el doctorado, fue investigador visitante en la Università degli Studi di Firenze (Italia) y en la Universidade Nova de Lisboa (Portugal), estancias financiadas por el Programa de Movilidad de Jóvenes Investigadores UAM-Santander. Fue docente en los cursos de Derecho y Ciencias Políticas de la UAM (2020-2024). Máster en Historia de las Sociedades Ibéricas y Americanas por la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul (PUCRS), financiado por el Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) brasileño. Su labor investigadora y sus publicaciones se centran en el estudio de la historia del pensamiento político y social iberoamericano del siglo XX, con especial atención a los siguientes temas: intelectuales autoritarios, antiliberalismos, autoritarismos, totalitarismo, conservadurismos y corporativismos europeos y latinoamericanos. Es Miembro del Grupo de Investigación en Historia Social y Cultural Contemporánea (GIHSCC) (UAM/Madrid), coordinado por Florencia Peyrou, y del Grupo de Investigación: autoritarismo y corporativismo en perspectiva comparada (PUCRS/Brasil), coordinado por Luciano Aronne de Abreu. También, publicó *El horizonte de expectativas corporativo en Brasil (1930-45): un frágil consenso* (2026), *Científicos, industriales y católicos: las lecturas del fascismo de Mihail Manoilesco en el Brasil de Getúlio Vargas (1930-45)* (2025), *La (tentativa) de invención de una tradición sociopolítica: el corporativismo en las interpretaciones de Brasil en los años 1930/45* (2023), *Corporativismo e Estado Corporativo* (2023). ORCID: https://orcid.org/0000-0002-6059-9962. E-mail: gabriel.costaguta@gmail.com.

Gabriela Schwengber

Doutoranda no Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Santa Maria (PPGH/UFSM). Mestra em História pela mesma instituição (PPGH/UFSM, 2024). Especialista em Educação pelo Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia Sul-rio-grandense (*campus* Venâncio Aires, 2022) e graduada em História Licenciatura pela Universidade de Santa Cruz do Sul (UNISC, 2019). É vice-coordenadora do Grupo de Trabalho de História Intelectual e dos Conceitos da ANPUH-RS, do Grupo de Pesquisa de História Intelectual e dos Conceitos da (UFSM/CNPq) e do CONECTE: Práticas e Estudos em Humanidades Digitais da UFSM. É organizadora, ao lado de Henrique Hamster Pause, de *Sexo e gênero sob perspectivas históricas: da Antiguidade à contemporaneidade* (Cabana, 2025). Autora do livro *El civilizador gobierno argentino: a modernização do Estado Argentino pelas páginas do La Voz de La Mujer (Buenos Aires, 1896-1897)* (Cabana, 2024), do artigo "¡Madres! educad bien a vuestros hijos": entre a reprodução e subversão de discursos sobre a maternidade no periódico La Voz de La Mujer (Buenos Aires, 1896-1897)" (revista *Faces de Clio*, 2024) e do capítulo "A mulher é uma degenerada (1924) de Maria Lacerda de Moura: uma leitura pela história intelectual" (2025). ORCID: https://orcid.org/0000-0002-4740-5713. E-mail: gabrielaschwengber2@gmail.com.

Gerson Luís Trombetta

Mestre e doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2006), com estágio pós-doutoral em Filosofia na Universidade Federal de Minas Gerais (2015). É professor titular da Universidade de Passo Fundo com atuação no Programa de Pós-

-graduação em História (PPGH) e no Programa de Pós-graduação em Letras (PPGL). É autor do livro *Harmonia e ruptura*: *a* Crítica da Faculdade do Juízo *e os rumos da arte contemporânea* (UPF, 2015) e de diversos artigos, capítulos e livros organizados sobre temas que se encontram na fronteira entre História, Filosofia, Literatura e Artes. ORCID: http://orcid.org/0000-0001-8607-2029. E-mail: gersont@upf.br.

Liliana Irene Weinberg Marchevsky

Antropóloga por la Universidad de Buenos Aires y doctora en Letras Hispánicas por El Colegio de México. Recibió el Doctorado *Honoris Causa* por la Universidad Nacional de Atenas (2011). Actualmente es investigadora titular del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC) y profesora de licenciatura y posgrado en Letras y Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es Investigadora Emérita del Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores, SECIHTI, México, Miembro Numerario de la Academia Mexicana de la Lengua, integrante de la Academia Mexicana de Ciencias y de la Cátedra Alfonso Reyes. Ha tenido a su cargo varios proyectos de investigación sobre el ensayo, la prosa de ideas, la historia intelectual y la sociabilidad letrada en América Latina, como "Redes intelectuales y redes textuales: una contribución al estudio de publicaciones periódicas y proyectos editoriales en ambas Américas" (2020-2021), "Ensayo y prosa de ideas en América Latina. Nuevas perspectivas críticas" (en curso). Es también coordinadora general de la Red Iberoamericana de Investigación (REDITEL), del Departamento de Filología Española, Italiana, Románica y Teoría de la Literatura y Literatura Comparada,

de la Universidad de Málaga desde 2021. Entre sus publicaciones más recientes se destacan, como autora, *Literatura latinoamericana, descolonizar la imaginación* (2 ed., 2024), *Encuentro con Alfonso Reyes* (2021) y *José Martí, entre el ensayo, la poesía y la crónica* (2021); como coordinadora, *Redes intelectuales y redes textuales. Formas y prácticas de la sociabilidad letrada* (2021). Entre sus artículos menciona *Octavio Paz y el ensayo: conciencia y transparencia* (2020, *Araucaria* - Sevilla). ORCID: https://orcid.org/0000-0002-7006-7812. E-mail: liliana.weinberg@gmail.com.

Luana da Silva de Souza

Doutoranda pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Santa Maria (PPGH/UFSM). Mestra e licenciada em História pela mesma instituição. Atua como professora de História na Educação Básica, com experiência na elaboração de práticas pedagógicas, produção de materiais didáticos e desenvolvimento de projetos interdisciplinares. Integra o Grupo de Trabalho História Intelectual; História dos Conceitos da ANPUH/RS e é pesquisadora do Grupo de Pesquisa História Intelectual e dos Conceitos (UFSM/CNPq). Sua produção acadêmica concentra-se em História Intelectual, com ênfase nas relações entre literatura, gênero e pensamento moderno. Suas pesquisas abordam autoras como Mary Wollstonecraft e Mary Shelley, explorando a construção de sensibilidades, a crítica social e a autoria feminina entre os séculos XVIII e XIX. Entre suas principais publicações, destacam-se o capítulo "Mary Wollstonecraft e sua contribuição para o Romantismo inglês" (2025) e o artigo "O incesto na literatura e na história" (*História e Cultura*, 2024), no qual analisa obras de Mary Shelley e Percy Bysshe Shelley. Autora de

prefácio em edição crítica de *Frankenstein*, baseada no manuscrito da Biblioteca Bodleiana, ressaltando a dimensão feminista da obra e revisando sua tradição editorial. Sua trajetória evidencia um compromisso com a articulação entre história e literatura, com destaque para os estudos de gênero e a valorização da autoria feminina. ORCID: https://orcid.org/0009-0009-9155-2145. E-mial: theluana2010@gmail.com.

Maria Elisa Noronha de Sá

Graduada em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1981), mestra em História Social da Cultura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1995), doutora em História Social pela Universidade Federal Fluminense (2006), pós-doutora pela Universidad Nacional de Quilmes (Argentina/2015) e pela Universidade de São Paulo (2024). Leciona História da América da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, onde atua no Programa de Pós-graduação em História Social da Cultura – Mestrado e Doutorado e no ProfHis (Mestrado Profissional em Ensino de História). Atua nos seguintes grupos de pesquisa: Rede Iberconceptos (Rede de Pesquisa em Historia Conceitual do Mundo Iberoamericano), onde é coordenadora junto com o Prof. Francisco Ortega e participa do grupo Temporalidade; Laboratório de Teoria, Historiografia e História Intelectual (PPGHis PUC-Rio); Grupo extualidades contemporâneas: processos de hibridação; Laboratório de Estudos de História Política e das Ideias (Lehpi) (Universidade Federal do Espírito Santo). É autora de *Civilização e barbárie: a construção da ideia de nação: Brasil e Argentina* (Garamond, 2012); organizadora da coleção Margens sobre as Revoluções de Independência e Nacio-

nalismos nas Américas (4 volumes); e editora da antologia *História Intelectual Latino-Americana: Itinerários, Debates e Perspectivas* (PUC-Rio, 2016); além de diversos artigos e capítulos de livros sobre a América Latina. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-9408-4975. E-mail: maisa@puc-rio.br.

Ricardo Oliveira da Silva

Graduado em História pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Mestre e doutor em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Leciona História do Curso de História da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, *campus* de Nova Andradina (UFMS/CPNA). Coordenador da Especialização em História, Educação, Cultura e Direitos Humanos (UFMS/CPNA). Inserção em grupos de pesquisa: Líder do Grupo de Pesquisa Ateísmos, Descrenças Religiosas e Secularismos. Membro do Grupo de Pesquisa História Intelectual e História dos Conceitos e do Fórum Acadêmico International Society for Historians of Atheism, Secularism, and Humanism. Publicou a trilogia *Diálogos: estudos sobre teoria da história e historiografia* (organizador); *História e literatura: abordagens interdisciplinares* (organizador); *Marxismo e escrita da história*; *O ateísmo no Brasil*; *Capítulos da história do ateísmo*. ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1274-9003. E-mail: ricardorussell@gmail.com.

Flávia Florentino Varella

Professora adjunta de Teoria da História na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e doutora pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul

(UFRGS). É bolsista de Produtividade em Pesquisa (PQ-C) e atua nas áreas de teoria da história, história da historiografia e história pública. Desenvolve pesquisas sobre os problemas teóricos envolvidos na escrita de histórias nacionais, com ênfase nas obras produzidas por autores britânicos sobre o Brasil nas primeiras décadas do século XIX, bem como sobre a participação de mulheres como escritoras de história na Grã-Bretanha, especialmente na produção de histórias nacionais voltadas ao público infantojuvenil na primeira metade do século XIX. Desde 2015, coordena e desenvolve atividades de história pública digital na Wikipédia, com destaque para o Projeto Mais Teoria da História na Wiki. Entre suas principais publicações estão o artigo "Maria Graham's Little Arthur's History of England (1835) and the Female Historian's Place in Early Nineteenth Century Britain", publicado na *Women's History Review* (v. 29, 2020), o livro *Um Brasil medieval: raça, clima e etapas civilizacionais na história do Brasil de Robert Southey* (Fino Traço, 2021) e o capítulo de livro "Practices of Popular Science and Digital Curation in Theory of History on the Portuguese Edition of Wikipedia", publicado em *Professional Historians in Public* (org. Berber Bevernage e Lutz Raphael, Berlin: De Gruyter, 2023, p. 271-295). ORCID: https://orcid.org/0000-0001-7123-8807. E-mail: flavia_varella@hotmail.com.

Através da História Intelectual e Conceitual, é desvelada uma série de possibilidades para investigar a historicidade da linguagem política, recusando-se qualquer perspectiva que busque trabalhar conceitos como recipientes neutros de significados estáveis. Prefere investigá-los como campos de disputa semântica, sensíveis às temporalidades específicas em que circulam e às intenções situadas de quem os mobiliza. É essa sensibilidade comum – mais do que qualquer unidade temática ou geográfica – que confere ao volume sua coerência de fundo.

PROF. DR. LUIS ROSENFIELD
PROFESSOR DOS PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
EM HISTÓRIA E EM FILOSOFIA DA PUCRS

9 786552 300928