UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

MARIANA ANDRADE SANTOS

# **O anjo canibal**: sobre alguns temas reunidos entre Walter Benjamin e o Brasil

GOIÂNIA
2025

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE FILOSOFIA

# TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES

# E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei 9.610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

## 1. Identificação do material bibliográfico

[ ] Dissertação [x ] Tese [ ] Outro*:_____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

**Exemplos**: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

## 2. Nome completo do autor

Mariana Andrade Santos

## 3. Título do trabalho

O anjo canibal: sobre alguns temas reunidos entre Walter Benjamin e o Brasil

## 4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento [ x ] SIM [ ] NÃO[1]

**[1]** Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:
**a)** consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);
**b)** novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.
O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.
Casos de embargo:
- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

**Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.**

Documento assinado eletronicamente por **Carla Milani Damiao**, **Professor do Magistério Superior**, em 03/06/2025, às 14:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020 .

Documento assinado eletronicamente por **Mariana Andrade Santos**, **Discente**, em 03/06/2025, às 15:20, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5406726** e o código CRC **BE0E28BD**.

**Referência:** Processo nº 23070.022520/2025-10 SEI nº 5406726

MARIANA ANDRADE SANTOS

# **O anjo canibal**: sobre alguns temas reunidos entre Walter Benjamin e o Brasil

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Faculdade de Filosofia, da Universidade Federal de Goiás (UFG) como requisito para obtenção do título de Doutora em Filosofia.
Área de concentração: Filosofia
Linha de pesquisa: Estética e Filosofia da Arte

Orientadora: Prof.ª Dr.ª Carla Milani Damião

GOIÂNIA
2025

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do
Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Santos, Mariana Andrade
O anjo canibal [manuscrito] : sobre alguns temas reunidos entre Walter Benjamin e o Brasil / Mariana Andrade Santos. - 2025.
CCCXLIX, 349 f.

Orientador: Profa. Dra. Carla Milani Damião.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Filosofia (Fafil), Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Goiânia, 2025.
Bibliografia.

1. Walter Benjamin. 2. Brasil. 3. filosofia indígena. 4. pensamento selvagem. 5. natureza. I. Damião, Carla Milani, orient. II. Título.

CDU 1

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE FILOSOFIA

# ATA DE DEFESA DE TESE

Ata Nº 13 da sessão de Defesa de Tese de Mariana Andrade Santos que confere o título de Doutora em Filosofia do Programa de Pós Graduação em Filosofia, na área de concentração em Filosofia.

Aos trinta dias do mês de maio do ano de dois mil e vinte e cinco, a partir das nove horas, na sala de Defesas do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, realizou-se a sessão pública de Defesa de Tese intitulada **"**O anjo canibal: sobre alguns temas reunidos entre Walter Benjamin e o Brasil". Os trabalhos foram instalados pela Orientadora, Professora Doutora Carla Milani Damião (FAFIL/UFG) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professora Doutora Jeanne Marie Gagnebin de Bons (Unicamp), membra titular externa; Professor Doutor Francisco de Ambrosis Pinheiro Machado (UNIFESP), membro titular externo; Professora Doutora Raquel Imanishi Rodrigues (UnB), membra titular externa, cuja participação ocorreu através de videoconferência; Professor Doutor João Emiliano Fortaleza de Aquino (UECE), membro titular externo, cuja participação ocorreu através de videoconferência. Durante a arguição os membros da banca **não fizeram** sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Tese tendo sido a candidata **aprovada** pelos seus membros. A banca sugeriu publicação integral (ou em artigos) da tese. Proclamados os resultados pela Professora Doutora Carla Milani Damião (FAFIL/UFG), Presidenta da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos trinta dias do mês de maio do ano de dois mil e vinte e cinco.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA

---

Documento assinado eletronicamente por **João Emiliano Fortaleza de Aquino**, **Usuário Externo**, em 01/08/2025, às 10:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020 .

Documento assinado eletronicamente por **Francisco De Ambrosis Pinheiro Machado**, **Usuário Externo**, em 01/08/2025, às 17:27, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020 .

Documento assinado eletronicamente por **Carla Milani Damiao**, **Professor do Magistério Superior**, em 05/08/2025, às 14:52, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020 .

Documento assinado eletronicamente por **Jeanne Marie Gagnebin de Bons**, **Usuário Externo**, em 05/08/2025, às 17:23, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020 .

---

Documento assinado eletronicamente por **Fabio Ferreira De Almeida**, **Coordenador de Pós-Graduação**, em 06/08/2025, às 14:03, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020 .

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **5538231** e o código CRC **784FCB53**.

**Referência:** Processo nº 23070.022520/2025-10 SEI nº 5538231

# SUMÁRIO


PRELÚDIO
**TRAVESSIA** ..... 9

CAPÍTULO I
**BENJAMIN, PINDORAMA** ..... 18

MISTERIOSO CONVITE ..... 19
AFORA DAS FRONTEIRAS ..... 40
SEGUINDO RASTROS ..... 58

CAPÍTULO II
**ANJO CANIBAL** ..... 79

DOGMA DO PROGRESSO ..... 91
OUTRA HISTÓRIA, OUTROS CARNAVAIS ..... 102
NATUREZA E CATÁSTROFE ..... 123

CAPÍTULO III
**O QUEM DAS COISAS** ..... 143

TEMPOS SATURADOS ..... 143
UNIVERSO DO ENTRECRUZAMENTO ..... 197
CAÇANDO BORBOLETAS ..... 255

EPÍLOGO
**SONHAR LONGE** ..... 324

**REFERÊNCIAS** ..... 329

Para minha ‘vó Noêmia,
bordadeira e contadora de histórias

*com quem aprendi a arte de costurar palavras*

ponto a ponto, a vida se faz e se desfaz.

## AGRADECIMENTOS

À minha mãe Célia, que foi também minha primeira professora, por ter me ensinado o caminho do amor semeado pela leveza do riso. Pelos colos, cafunés, chás, crochês. Por ser meu chão, minha casa.

Ao meu pai Gervásio, que eu vi parti tão cedo, de quem herdei os livros e o amor por eles, por ter me ensinado que a presença se faz de formas misteriosas e que a vida está sempre além do possível.

Aos meus avós, Noêmia e Eufrásio, que perdi ao longo desse percurso, pelas tantas histórias contadas e recontadas sob o pé-de-acácia, por terem me ensinado a ouvir e a ver. À minha família, por ter me incentivado a trilhar pelos estudos, e por ter temperado essa caminhada com dendê, farinha e pimenta. À Dona Mira, por ter me mostrado uma sabedoria que não está nos livros.

Aos meus irmãos Pedro e Camila, meus cúmplices na infância e meus companheiros pela vida. Por terem partilhado comigo a descoberta desse mundo mágico e por nunca me deixarem esquecer as afinidades secretas.

À Carla, minha orientadora, da iniciação científica ao doutorado, uma vida acadêmica juntas. E, de preferência, para sempre. Por ter me ensinado a sonhar. A todos os queridos professores que fizeram parte dessa trajetória, em especial Gilda e Cabral que, ainda na escola, me nutriram de sonhos.

À Aline, minha melhor amiga, por quase morrer de rir comigo tantas vezes e pelas artimanhas para enganar a distância. Ao Mauricio, meu anjo, sempre. Às amizades que deixei na Bahia, junto com meu coração: aos amigos da praça Ruy Barbosa, do Colégio Academus, da UESC. À minha cidade Ipiaú, pelo cheiro de cacau misturado com mata atlântica.

Aos amigos que descobri junto com o cerrado Camila, Marcela, Thiago, Nina e Aelton. Uma das belezas que brotam desse solo, amizades de raízes profundas. Em especial ao João, meu ipê amarelo.

Aos membros da banca, ao Emiliano e a Raquel, pela disponibilidade. Ao Francisco e à Aléxia pelas contribuições generosas na qualificação. E à Jeanne Marie, pela presença e por ter aprendido, com os seus textos, que a filosofa é uma lida com as palavras que exige cuidado e carinho. E uma boa dose de coragem.

Ao Instituto Santa Cruz e ao IFITEG, porque poucas coisas ajudam tanto quanto trabalhar num lugar acolhedor e tão cheio de afeto. A todos àqueles que me atravessaram, em especial ao Michel, pela descoberta de um irmão de alma benjaminiana.

À CAPES, pelo auxílio financeiro e à Faculdade de Filosofia da UFG, pelo apoio sem o qual esse percurso de formação teria sido ainda mais íngreme.

*“um anjo antropófago*
*de asas de folha de bananeira*
(*mais um nome que se mistura à nossa vegetação tropical*)*”*
Ferreira Gullar

## RESUMO

A presente pesquisa propõe explorar a constelação de relações que unem o pensamento de Walter Benjamin ao Brasil. Esse conjunto de entrecruzamentos entre o filósofo alemão e nosso país foi alvo de nossa investigação a partir de diversas perspectivas ao longo do nosso trabalho. Nesse sentido, no nosso primeiro capítulo, trouxemos à tona encruzilhadas entre Walter Benjamin e o Brasil a partir de confluências virtuais não-concretizadas e de encontros em potência, realizadas pelo desdobramento histórico da recepção de seu pensamento. No segundo capítulo, exploramos o modo como o pensamento de Benjamin associa o progresso ininterrupto e a catástrofe permanente ao contínuo da história da humanidade. Interessou-nos especialmente destacar o papel que a relação com a natureza opera na constituição desse entrelaçamento histórico entre progresso e catástrofe. No terceiro capítulo, percorremos uma trilha seguindo algumas pistas deixadas pelo pensamento benjaminiano com o intuito de investigar a relação epistemológica sujeito-objeto. Buscamos aventar os caminhos abertos pela sua reflexão filosófica a partir da reunião de algumas questões dispersas em sua obra, particularmente, os temas da temporalidade, da linguagem e da criança. Propomos, ao longo desses dois últimos capítulos, uma investigação sobre a filosofia de Benjamin com um olhar atual e à brasileira: elaborar uma tentativa de pensar a atualidade do seu pensamento na contraluz do pensamento indígena brasileiro. Permitimo-nos a aventura de deixar o trabalho teórico com a filosofia de Walter Benjamin ser atravessado pelas reflexões de pensadores indígenas, particularmente Ailton Krenak e Davi Kopenawa, evidenciando o modo como elas podem dialogar com os temas que propomos explorar do pensamento benjaminiano. Assim, a proposta desse trabalho partilha a ousadia e o desafio de tentar semear, a partir desses entrecruzamentos entre a tradição filosófica e o pensamento indígena, uma abertura para novos possíveis.



**Palavras-chave**: Walter Benjamin; Brasil; filosofia indígena; pensamento selvagem.

**ABSTRACT**

This research proposes to explore the constellation of relations that unite the thought of Walter Benjamin with Brazil. This set of intersections between the German philosopher and our country has been the subject of our investigation from various perspectives throughout our work. In this sense, in our first chapter, we brought to light crossroads between Walter Benjamin and Brazil based on virtual, non-realized confluences and potential encounters, carried out through the historical unfolding of the reception of his thought. In the second chapter, we explored how Benjamin's thought associates uninterrupted progress and permanent catastrophe with the continuum of human history. We were particularly interested in highlighting the role that the relationship with nature plays in the constitution of this historical intertwining between progress and catastrophe. In the third chapter, we followed a trail, pursuing some clues left by Benjaminian thought, with the aim of investigating the epistemological subject-object relationship. We sought to explore the paths opened by his philosophical reflection by bringing together some questions dispersed in his work, particularly the themes of temporality, language, and the child. Throughout these last two chapters, we propose an investigation into Benjamin's philosophy with a current and Brazilian perspective: to elaborate an attempt to think about the relevance of his thought in the counter-light of Brazilian indigenous thought. We allow ourselves the adventure of letting the theoretical work with the philosophy of Walter Benjamin be crossed by the reflections of indigenous thinkers, particularly Ailton Krenak and Davi Kopenawa, highlighting how they can dialogue with the themes we propose to explore in Benjaminian thought. Thus, the proposal of this work shares the audacity and the challenge of trying to sow, from these intersections between philosophical tradition and indigenous thought, an opening for new possibilities.

**Keywords:** Walter Benjamin; Brazil; indigenous philosophy; wild thought.

# PRELÚDIO
# TRAVESSIA

Arrabalde. De Paris, a Marselha, para Santos. O dia amanheceu frio naquele inverno de 1935, era fevereiro. A França inteira estava gélida mas, ao entardecer no porto de Marselha, o clima mais ameno do que estivera pela manhã em Paris. Ainda bem. Não levava na sua bagagem nenhuma roupa apropriada para o inverno europeu. O clima tropical era uma das poucas coisas que sabia do lugar para onde iria. Passava frio agora e em breve só iria passar calor, ironia dialética. Esse pensamento fez um pequeno sorriso escapulir, mas logo franziu a testa de preocupação novamente. Acendeu, por pura ansiedade, mais um cigarro. Os cigarros afagam as almas solenemente duvidosas. Estava remoendo, outra vez, se não estava esquecendo nada de importante. As malas foram feitas às pressas, os dias em Paris tinha sido quase todos desperdiçados com burocracias, na embaixada brasileira entre carimbos, vistos e documentos. Quase não teve tempo para fazer o que realmente queria: despedir-se da *Bibliothèque Nationale*. A maior parte dos seus últimos meses em solo europeu foram na Itália, com Dora em San Remo, tinha conseguido até ver Stefan, mesmo que rapidamente. Talvez tenha sacrificado de propósito o tempo que poderia lhe restar lá, por medo do sentimento de querer ficar em Paris. Andava com uma sensação esquisita de que se ficasse muito naquela cidade, não conseguiria sair dali nunca mais... Tinha conseguido deixar Paris, mas o pressentimento ainda estava grudado em seu peito. Talvez porque ainda faltava conseguir chegar ao seu destino. O seu destino era o Brasil.

O navio se lançou ao mar e foi, vagarosamente, tomando distância da costa francesa junto com o pôr-do-sol. A baixa umidade daquela época em Marselha fazia das cores projetadas pelo sol mais vivas. Rajadas de um alaranjado profundo e delirante pintavam o céu. Uma ostentação de grandiosidade como aquela, ele só havia visto antes na natureza em Ibiza. Ainda não sabia, mas haveria de ver um pôr do sol ainda mais espetacular, dali a alguns anos, no céu do planalto central que envolve o cerrado brasileiro. Incomparável até mesmo com os outros tantos poentes que ainda seriam vistos daquele barco, sem terra à vista, cercado apenas pelo oceano, com os quatro cantos do horizonte mais vastos do que jamais contemplara. Seria aquela coloração tão sedutora um presságio de sorte? Afinal, o Brasil era famoso pelas suas belezas naturais, outra das poucas coisas que já sabia sobre lá. Desvendou o mistério: só poderia ser um presságio da natureza sobre a natureza. Sentiu-se invadido por uma força, uma convocação física e solar para o novo, para aquele país desconhecido.

Como Sr. Auerbach havia conseguido descobrir o seu endereço, comunicado o contato das autoridades competentes e feito aquela oportunidade chegar até o seu conhecimento, permanecia um grande mistério. Quando chegasse ao Brasil a primeira coisa a fazer seria escrever para ele. No meio do vendaval dos últimos meses, mal tinha conseguido escrever algumas linhas com explicações sobre sua partida e umas palavras de despedida para seus amigos. Gershom deveria estar lá em Jerusalém sem entender muita coisa de tudo que estava acontecendo. Teddie deveria ter tido mais notícias por Gretel, já que ela e Bertolt acompanharam de perto o rebuliço todo. Tinha plena ciência da sua terrível incapacidade de lidar com "as coisas práticas da vida". Mas, contrariando as expectativas, que eram mais do que pessimistas nesse caso, tudo havia se desenrolado bem com a documentação e com os trâmites necessários com as instituições brasileiras. Até ali todas as chances do acaso conspiraram a seu favor. Sabia muito bem que nunca pudera contar com a sorte, sua falta de sorte aliada à sua falta de jeito sempre o acompanhava. Contudo, o encontro com o corcundinha, dessa vez, parecia não ter acontecido. Por enquanto. Os ventos pareciam soprar levando-o para o outro lado do Atlântico, para assumir aquela vaga tão inesperada.

Sua carreira se decidiu num limiar entre os derradeiros dias do verão e os primeiros daquele outono de 1934. Estava em Skovsbostrand, na casa de Bertolt no interior da Dinamarca, quando aquele curioso convite chegou. E, desde então, sua vida havia dado uma pirueta do avesso. Muito possivelmente, em outras circunstâncias não tão peculiares como aquelas em que se encontrava, não teria sequer cogitado aceitá-lo. Recebera a carta do Sr. Auerbach quase no momento exato em que partia para a região de Gedser. O conteúdo da carta era breve e abrupto, apenas uma indicação lacunar sobre uma vaga de professor e um número de telefone brasileiro. Parecia mesmo ter sido escrita num ímpeto, pela urgência daquela oportunidade tão improvável. Não teve tempo para processar aquela informação, iria perder o trem e não queria, por nada no mundo, perder a chance de encontrar sua querida amiga. Era essa a única razão da sua viagem para aquela pequena cidade na ponta da ilha de Falste, no extremo sul do território dinamarquês. Apenas a possibilidade de revê-la conseguiu impulsioná-lo a tentar sair do desânimo em que se encontrava submerso. Naquela época estava dedicado a um ensaio sobre Kafka, mas um estado de ânimo não era dos melhores coibia os seus impulsos de escrever. Andava aflito com as dificuldades que estava enfrentando para terminar aquele texto. Ainda por cima, sua saúde não andava boa, sofrendo com fortes dores, acabou mesmo acamado a maior parte do tempo naqueles dias em esteve com Gretel.

A doença o impediu de aproveitar a viagem passeando pela cidade com sua amiga, mas criou as condições propícias para os dois, Detlef e Felizitas a sós, tivessem muitas e longas

conversas. A maior parte delas, é claro, giraram em torno daquela nova e inesperada vaga de emprego. Durante aqueles dias em Gedser os dois amigos discutiram até a exaustão esse assunto, um exame minucioso de todas as perspectivas fora feito em conjunto pelos dois. Gretel prontamente foi tomada por uma enorme animação e expectativa ao saber da oportunidade que se abria, reação quase inversa a dele. Ele realmente estava com dificuldades para encarar aquela possibilidade como algo real, e muito menos, desejável ou exequível. Tentou argumentar muitas vezes com ela, expondo a sua vontade de voltar a Paris para retomar seu *Passagen-Arbeit*. Falou-lhe sobre as condições que agora pareciam minimamente mais favoráveis já que, desde a primeira daquele ano, tinha se tornado colaborador do *Institut für Sozialforschung* e recebia uma renda mensal de 500 francos. Ela, contudo, não conseguia entender como ele podia considerar que condições mínimas bastavam quanto condições outras, talvez possíveis e talvez melhores, batiam-lhe à porta. Todos estavam procurando oportunidades para sair da Europa e ele queria ficar agarrado à ideia descabida de enfurnar-se na Biblioteca de Paris! O exílio era a melhor opção naquele momento, dada a terrível situação que se configurava na Alemanha e por todo continente europeu. Como ele não poderia enxergar isso? Inclusive, aproveitou para informar-lhe que o próprio Instituto já estava fazendo os arranjos necessários para sua transferência para os Estados Unidos, tão logo fosse possível. Aquela nova informação encheu seu peito de preocupação mas, no fundo, continuava achando que permanecer na Europa ainda era viável.

Chamou-lhe de Walter, e não Detlef, algumas vezes durantes aquelas conversas, e ele sabia muito bem que isso só acontecia quando ela queria sinalizar uma coisa: o fardo que ocasionalmente sentia por conviver com homens que muitas vezes se comportam tal qual *Sorgenkind*. Na última noite, cochilava fraco e febril, abatido tanto pela doença quanto pela indecisão, quando notou que sua amiga, sentada ao lado do seu leito de enfermo, lia o rascunho que ele lhe trouxera de presente. Quando chegou de volta a Skovsbostrand, quase duas semanas depois, já encontrou por lá um pacote enviado por Gretel de Berlim. Mesmo sem abri-lo ainda, já dava para saber que se tratava ali de um livro volumoso. Uma linda capa de couro marrom sem nenhum título, na lombada *Nouveau Dictionnaire des Langues Françoise et Portugaise* escrito em letras douradas. E um bilhete que apenas dizia: “Para você e seus semelhantes, os inábeis e os inacabados, ainda existe esperança.” Apressou-se para cumprimentar Bertolt e seguiu rumo a um telefonema para o Brasil.

Aí estão considerações bem breves e bem úteis para levarem àquela manhã de fevereiro de 1935 em que chegou a Marselha em nada pronto para embarcar com destino a Santos. Essas lembranças todas não paravam de invadir sua cabeça. Nela também rodopiam e sapateavam

algumas das suas descobertas recentes. As poucas vezes que conseguiu ir até à biblioteca de Paris, não foram gastas somente com lamentações pela impossibilidade de concretizar o seu desejo de retornar ao *Passagen-Arbeit.* Para sua enorme surpresa. Ser feliz significa poder tomar consciência de si mesmo sem susto. Brotou nele um novo instinto de pesquisador, ávido e cheio de frescor, explorando obsessivamente tudo que pôde encontrar sobre o país para onde estava indo. Descobrira, nesses dias derradeiros dias que sucederam sua partida, umas informações inusitadas sobre o Brasil. Só o estado de São Paulo era tão grande quanto a França. Ainda não conseguira digerir todas, nem nunca iria. Ele tinha folheado um livro de escritor brasileiro que encontrara traduzido em francês por lá. Não lembrava mais nem do título nem do nome do seu autor. Entretanto, as primeiras linhas do livro lhe chamaram tanta atenção que ficaram gravadas em sua memória: "*Au ver qui le premier a rongé la viande froide de son cadavre*". Que dedicatória mais curiosa essa, uma linha só e já estava instigado pela literatura brasileira. Se amava tanto o francês, muito provavelmente também se encantaria pelo português. Mas será que seria possível, algum dia, filosofar em português?

A única certeza que carregava por esses tempos era a de que seu livro dificilmente poderia ser escrito em outro lugar. Muito menos lá nos cafundós. O Brasil e a América Latina não significavam muito para ele. Ainda. Ele não tinha sequer como imaginar aquilo que o solo brasileiro faria brotar no seu pensamento. Que cultura brasileira iria devorar o eurocentrismo do seu grande projeto filosófico. Que, em pouco tempo, estaria participando de diversas excursões pelo interior de São Paulo. Que seu teórico materialismo antropológico alçaria voos para lugares insuspeitos, pelas experiências na "etnografia de domingo". E que isso seria apenas o começo de suas andanças pelo Brasil. Das passagens aos trieiros, conheceria Guimarães Rosa. De desvio em desvio, o sertão. Os limiares, veredas. Se tudo isso era inimaginável, sair de Paris significava abrir mão do grande projeto da sua vida. Talvez fosse esse sentimento de fracasso exemplar que tornava a sua pasta ainda mais pesada. Aliás, o fato de andar pelo navio sempre agarrado àquela maleta misteriosa, logo chamaria a atenção de todos os tripulantes a bordo. Notaram o seu caminhar devagar e trôpego, meio arrastado meio cambaleante, que atribuíram erroneamente ao peso da pasta. A verdade é que ele nunca andava em linha reta. Talvez por isso mesmo tenha ido parar no Brasil.

Não demorou muito para que outro traço, quase caricatural, de sua personalidade também fosse notado por seus companheiros de viagem: os seus modos demasiadamente polidos e corteses no trato social, mesmo depois de quase vinte dias de convivência e até nas situações mais desconcertantes. E o que não faltam são pequenas intempéries numa travessia pelo oceano Atlântico. Alguns de seus futuros colegas de trabalho, que o conheceram naquele

navio, tomaram essa abundância de polidez e cortesia como um excesso de formalidade, perpetuadora de distância para com todos. Outros viram no seu despropósito de educação e cerimonialismo um cordial esbanjamento de gentilezas que só poderia sinalizar um temperamento doce e afável. Jean Mangué, que iria ocupar a cadeira de filosofia e Fernand Braudel, a de história, estavam entre aqueles que compartilharam a impressão dos alguns. Lévi-Strauss, da cadeira de sociologia, e Pierre Monbeig, da geografia, compunham o grupo dos outros. Ele, Walter Benjamin, iria ocupar a cadeira de literatura alemã na recém-fundada Universidade de São Paulo.

Dina Dreyfu, a jovem etnóloga italiana que também viajava com eles, não estava em nenhum desses dois grupos. Foi a única a ver um violento desejo de felicidade escondido por detrás daqueles olhos tristes e a ficar intrigada com o tanto de segredos que eles pareciam guardar. Ele, por sua vez, mal bateu os olhos nela, e já sabia que encontraria ali uma amizade para a vida toda. A primeira conversa entre eles fora justamente sobre aquilo que ele carregava nas mãos. Não a pesada maleta preta. Na outra mão ele levava um cone de papel cuidadosamente enrolado. Ela viu aquele senhor subindo o navio todo atrapalhado, com as duas mãos ocupadas, e apressou o passo para acudi-lo. Se não fosse o reflexo rápido da Sra. Dreyfu, o *Angelus Novus* poderia ter virado um presente para Iemanjá. Foi por pouco. Não teve coragem de perguntar sobre o conteúdo da pasta misteriosa, mas questionou-lhe sobre o que era aquilo que ela acabava de salvar de um possível afogamento. Ele prontamente respondeu, despejando sobre ela um mundo de referências, revelando-lhe tudo sobre a aquarela. Essa conversa do embarque, em pouco tempo, precisou ser estendida para o convés, depois que já estavam devidamente instalados na embarcação. Logo já estava contando-lhe, também, da sua antiga coleção de brinquedos e livros infantis, ao tirar do bolso e mostrar a ela uma pequena borboleta esculpida em madeira que carregava como um amuleto. Fora um presente dado por Asja quando estivera em Moscou, para lembrá-lo do seu fragmento preferido do livro que escrevera dedicado a ela. Era uma lembrança daquela rua rasgada dentro dele. Essa maneira inocente, ou que sabe astuciosa e frívola, que temos de contar nossos segredos mais íntimos ao primeiro desconhecido. Nós humanos e as épocas também.

Olhar aquela borboleta também fizera uma lembrança vir à tona para ela. Mas não comentou nada naquele momento, deixou para a hora que se encontrassem novamente, logo mais, durante o jantar. Entrou afobada no salão da primeira classe procurando-o, queria apresentá-lo ao seu marido, mas antes mais importante era mostrá-lo uma coisa. Carregava um livro e o encontrou ao de uma mesa, exclamando que estava faminto, boquiaberto diante da refeição pantagruélica servida pela cozinha de bordo, uma fartura de comida assombrosa para

tão poucos passageiros. Perguntou-lhe se ele concheia o naturalista britânico Henry Bates, e ele apenas acenou negativamente com a cabeça. Este livro, disse-lhe, apontando o livro que trazia consigo, foi considerado por Charles Darwin a melhor obra de história natural já publicado na Inglaterra. Os olhos dele arregalaram, desviou da comida, estava diante de uma indecisão cruel entre um *suprême de Poularde* ou um *filet de Turbot*, e encarou a brochura verde. Ela abriu o livro o apontou-lhe um trecho da página 52. Seu inglês era quase inexistente, então pediu que ela lesse traduzindo para ele. Com uma voz quase sussurrante e bem pausada leu: "Darei uma ideia da diversidade das borboletas quando mencionar que cerca de 700 espécies delas podem ser encontradas numa hora de caminhada pelos arredores da cidade, enquanto o número total encontrado nas Ilhas Britânicas não excede 66, e em toda a Europa, não vai além de 390.".

Quase não pode acreditar no que acabara de ouvir. Ficou sabendo naquele momento que o país no qual estava indo morar possuía a maior concentração de vida do planeta, que uma em cada dez espécies conhecidas no mundo vivia lá. Ele ficou mudo. Então a Sra. Dreyfu põe-se a informá-lo que foi lá no Brasil, na Bacia Amazônica, que o autor daquele trecho tinha formulado a primeira teoria sobre o fenômeno do mimetismo, pelo exemplo notável descoberto ali entre tantas borboletas. Mal tinha terminado a frase, quase interrompendo-a, ele exclamou que conhecia o mimetismo proposto por outro naturalista, o alemão Fritz Müller! Ela prontamente informou-lhe que aquele outro tipo de mimetismo animal também fora elaborado a partir da observação das borboletas brasileiras. Pronto, foi o que bastou para que a conversa ao logo daquele jantar voasse com as borboletas até a mimeses. Passou a noite toda explicando-lhe sua doutrina das semelhanças e como, para ele, a faculdade mimética, presente em toda natureza, desdobra-se no humano, na sua capacidade suprema de produzi-las. A ela pareceu-lhe que tinha algo de mágico na filosofia daquele senhor. Aquela noite ele dormiu pensando naquela floresta fervilhante de vida. Em todos em todas as formas de seres e linguagens que deveriam habitá-la. Sonhou com uma multidão de borboletas multicores. Um panapaná onírico e brasileiro.

Os dias a bordo naquele paquete misto da Companhia de Transportes Marítimos que servia a América do Sul foram, para ele, uma verdadeiro luxo. Era uma embarcação o trajeto com muitas escalas, em virtude das cargas que também transportava, mas estavam ali uns pouquíssimos passageiros. Tinha plena ciência do luxo inacreditável e do privilégio real que a ocupação quase exclusiva daquele barco representava. A situação financeira e as condições materiais de sobrevivência em que se encontrava, nesse momento de sua vida, eram precárias. Sem residência fixa há anos, estava vivendo de um lado para outro, dependendo da ajuda dos amigos. Talvez por essa razão sentiu o trajeto intermitente daquele barco, algumas vezes, como uma busca improvável por um lar. Um desejo que andava com ele, ou melhor, que estava dele

próprio escondido há muito tempo. Aquele oculto latejar apareceu em seu peito durante os longos momentos da viagem em que passou no convés deserto, entregue a sentimentos que só o contato com o mar provoca. Talvez uma ilusão provocada pela sensação aguda de deslocamento. Ou talvez pela solidão que já carregava, tornada sem limites naquele espaço despovoado e pela vastidão dos horizontes.

Com o correr dos dias, começou a passar menos tempo sozinho e mais momentos dividindo, com seus companheiros de viagem, o parco conhecimento que tinham sobre aquele obscuro destino comum. Todos traziam consigo apenas umas referências soltas e informações imprecisas, mas isso não foi impedimento para as longas palestras que davam uns aos outros. Os letrados europeus, em sua grande parte, possuíam somente noções quase sempre arbitrárias e continuavam a ter uma visão distorcida do Brasil. Sentiu um grande alívio ao descobrir que todos ali, como ele, não sabiam uma palavra sequer em português e não tinham experiência na docência. Qualquer chance de uma carreira como professor universitário naufragara junto com sua tese de habilitação em Frankfurt. A sua inexperiência derivava desse fracasso, já os outros, bem mais jovens, eram ambiciosos recém-formados no começo de suas carreiras. Eram, quase todos ali, marinheiros de primeira viagem. Descobriu recomendações que os outros haviam recebido por terem estado no jantar *France-Amérique*, oferecido a eles por Georges Dumas. Soube que o anfitrião, responsável pelas contratações na França, avisara para irem preparados para frequentar clubes de automóveis e hipódromos e, sobretudo, alertado de que teriam que estar bem-vestidos. Ficou bastante preocupado. Não sabia nem dirigir nem andar a cavalo. Também não conhecia o código de vestimenta para essa ocasião tão específica: o que vestir para ir levar o progresso da civilização e as luzes do esclarecimento ao Brasil? Os trajes do colonizador não lhe serviam mais. Aquele barco carregava apenas mais uma missão colonizadora rumo aos tristes trópicos.

O marido da Sra. Dreyfus pareceu-lhe um sujeito interessante, mas estava por demais, naquela viagem, corroído pela dúvida se teria ou não restado algum indígena naquele lugar. Explicou-lhe que tinha aceitado aquele emprego apenas porque queria começar a fazer pesquisas de etnografia. E que havia recebido informações contraditórias sobre o extermínio das populações indígenas no Brasil, e agora fazia aquela travessia sem saber ao certo se haveria ainda de conseguir encontrar algum por lá. A versão oficial, ouvida da boca de um embaixador do Brasil em Paris, garantia que os índios de lá já haviam desparecidos há anos. Bestificado, ele contou-lhe, tintim por tintim, a descrição ouvida daquela autoridade brasileira das atrocidades cometidas como preâmbulo para a afirmação de que até o último tinha sido eliminado. Que não tinha sobrado um sequer pra contar história nenhuma. Esse episódio

narrado em primeira mão a ele e essas palavras, que não parecem em nada inacreditáveis na boca de um "grã-fino" em 1934, serviriam, até hoje quando evocadas, para ilustrar até que ponto a elite brasileira da época (infelizmente, desde então ela não mudou) tinha horror a qualquer alusão aos indígenas.

Durante essas conversas, descobriu também que partilhava com o Sr. Lévi-Strauss o interesse pelas artes, especialmente pelo surrealismo. Contou-lhe sobre o ensaio que havia escrito, mas ele ficou instigado mesmo foi quando soube de um outro texto seu. Do ensaio sobre Bachofen bastante longo e escrito em francês, o último dos projetos importante seu que conseguira concluir naqueles últimos meses que passou em San Remo. Tiveram muitas e longas discussões sobre o matriarcado, ele mostrou-se verdadeiramente interessado em investigar essa teoria da filiação matrilinear das primeiras sociedades humanas. Pareceu-lhe que estava muito instigado a estudar a transmissão do parentesco e a tentar desvendar as suas estruturas elementares. Apesar das afinidades descobertas, passou a simpatizar mesmo com quando ele por conta de um trocadilho involuntário. Durante uma conversa entre o casal e ele, o Sr. Lévi-Strauss confessou-lhes, à tona e quase acidentalmente, que na sua imaginação o Brasil esboçava-se como feixes de palmeiras torneadas, ocultando arquiteturas estranhas, tudo isso banhado num cheiro de defumador. O detalhe olfativo introduzido tão sub-repticiamente àquela imagem enquanto a descrevia não passou despercebido por nenhum dois. A ele, pelo espanto, pois também sentia odor de queimado ao pensar naquele país. A Sra. Dreyfus, porque fora ela a desvendar o mistério por trás daquela fragrância: só poderia ser pela homofonia percebida, de forma inconsciente, entre as palavras *Brésil* e o verbo crepitar em francês *grésiller.* A descoberta aquele trocadilho aromático desdobrou-se numa amizade futura selada, ali, pela aliança criada por um jogo de palavras.

Todos a bordo aquele navio avistaram o litoral brasileiro antes dele. Devido à sua acentuada miopia, sua primeira visão do Brasil fora, portanto, um borrão multicolor. Aos poucos aquela paisagem foi ganhando foco e contornos mais nítidos. Viu a cidade de Santos ganhar forma em meio à Mata Atlântica, rodeada pela Serra do Mar. Viu que o litoral paulista era a morada de densas florestas fluviais, de vegetações de restinga e de extensos manguezais. Viu uma árvore gameleira pela primeira vez. Ele iria começar sua nova vida no *Terminus*. Era esse o nome do hotel para onde foram levados assim que desembarcaram no porto de Santos. O sol estava a pino. Fazia um calor escaldante até mesmo para corpos já acostumados com o clima tropical. Obviamente não era o caso daqueles europeus que suavam em bicas e já estavam com as vistas anuviadas. Aquela sensação de febre e delírio provocada pelo calor extremo. Até o menos ranzinza entre eles já reclamava da temperatura. Ao entrarem no saguão deram de cara

com uma multidão de pinguins pendurados nas paredes e no teto. O cômodo estava totalmente coberto por uma extravagante e incompreensível decoração. Eram pinguins espalhados por tudo que era lado. E eles todos estavam paralisados e atônitos diante daqueles animais polares povoando os trópicos. “Caímos dentro de um poema surrealista!”, exclamou Pierre Monbeig. Depois eles ficariam sabendo que o Sr. Monbeig não fora o primeiro, e muito menos seria o último, a dizer que o Brasil é um país surrealista. Ele esfregou os olhos com força. O Sr. Lévi-Strauss foi o único que já havia, não se sabe como, entendido a situação e, caridosamente, explicou-lhes: era uma comemoração de carnaval e o pinguim era uma marca de cerveja brasileira. Ele riu até a barriga doer. Fora realmente uma cena muito engraçada aquele que haviam acabado de protagonizar. Eles mal haviam chegado, nem bem colocaram os pés em solo brasileiro, e já tinham encarado o desafio que é compreender esse país. Era uma quarta-feira de cinzas quando Walter Benjamin chegou ao Brasil.

“*O autor não se limita ao que aconteceu: ele também descobre o que não aconteceu.*
*Isso não significa que ele o inventa – digamos, como imagem fantasiosa –*
*mas antes descobre de forma simples e clara, isto é, como uma verdade do não-ocorrido.*
*A sua imagem da história emerge do pano de fundo do possível,*
*contra o qual o relevo do real lança a sua sombra.*”
Walter Benjamin[1]

[1] O trecho pertence a uma resenha de Benjamin (1991, III, p. 252-259) ao livro *Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik* de Max Kommerell, publicada em 1930, intitulada *Wider ein Meisterwer* [*Contra uma obra-prima*]. Não há tradução em português desse texto.

# CAPÍTULO I
# BENJAMIN, PINDORAMA

Uma trama de entrecruzamentos une o pensamento de Walter Benjamin ao nosso país. Tentaremos perseguir os rastros desses fios emaranhados, que nos levam do pensamento desse filósofo alemão ao Brasil, por diversos caminhos nessa pesquisa. Tomaremos como ponto de partida, para essa investigação, o convite que poderia ter trazido Benjamin ao Brasil como professor da Universidade de São Paulo. Passaremos, em seguida, de sobrevoo ao longo da recepção do pensamento benjaminiano em solo brasileiro. Terminaremos explorando uma pequena menção ao Brasil presente em sua obra, que nos permitirá uma breve excursão pela história brasileira.

Walter Benjamin no Brasil. Todo o nosso trabalho gira em torno dessa frase. E o trajeto do nosso primeiro capítulo joga com a dupla significação desdobrada por ela. Por essa razão o seu impulso inicial foi permitir que a imaginação brincasse de dar concretude a essa afirmação. Uma fabulação de algo que nunca aconteceu de fato. Mas que poderia ter acontecido.

> Walter Benjamin, professor de literatura alemã na Universidade de São Paulo?Quase! […] Algum escritor brasileiro deveria inventar um conto com a história imaginária da estadia do ilustre exilado antifascista no Brasil dos anos 1930: sua chegada a Santos em 1934, onde teria sido recebido por alguns colegas da USP de sensibilidade progressista; suas primeiras impressões sobre o país e sobre São Paulo, a Universidade, os estudantes; seu difícil aprendizado da língua portuguesa; sua tentativa de ler Machado de Assis na língua original, com o intuito de uma interpretação materialista; sua prisão pelo Dops em 1935, denunciado como agente do comunismo internacional; seu interrogatório policial, na presença de um representante da Embaixada Alemã; seu encarceramento em um navio-prisão, onde encontra e se torna amigo de Graciliano Ramos; as notas que toma num caderno, tendo em vista um ensaio comparando Graciliano com Brecht; e sua angústia, enquanto espera que o libertem ou que o deportem para a Alemanha… (LÖWY, 2005, p. 9).

O exercício ficcional que serve de introdução ao nosso trabalho[2] brinca de elaborar apenas uma pequena parte dessa sugestão. Ainda há muito por ser construído, uma história para muitas pessoas contarem. Outras também já o fizeram antes, e nos ofereceram generosa

[2] Essa aventura ficcional foi composta a partir de algumas fontes verídicas. Referências a diversas passagens da correspondência de Benjamin (1978) estão presentes ali. Há informações e acontecimentos descritos retirados dos relatos de Lévi-Strauss (1996) e Pierre Monbeig (1984) sobre a viagem. Há especialmente a presença de um jogo com reelaborações de passagens de *Tristes trópicos.*

inspiração.[3] De uma delas pego emprestado a epígrafe e as elaborações em torno dela. Um suspiro capaz de nos transportar para outra condição temporal:

> O poeta e alfaite paraibano Zé da Luz, com uma boa mão para costuras de textos e tecidos, desliza sutilmente o pretérito imperfeito dos contos de fada europeus par a realidade sempre condicionada dos pensamentos das terras onde a fome é a regra, quando o "era uma vez" é largado de mão e a escrita se dá ao som do "ai se sesse". Enquanto os contos de fada são contados no pretérito imperfeito do indicativo, tempo verbal utilizado para se referir a um fato ocorrido no passado, mas que não foi completamente terminado, expressando assim, uma ideia de continuidade e de duração do tempo, os córdeis de Zé da Luz acontecem no pretérito imperfeito do subjuntivo, tempo verbal utilizado para expressar desejos e acontecimentos que são sempre determinados por outros, que, portanto, os condicionam. Além disso, o suspiro temporal de "ai se sesse", essa esperança – como aquela de Benjamin – que, a cada geração, sabemos que ainda não chega, pode indicar também uma indecibilidade temporal, pois a ação inspirada pode se dar no presente, no passado ou no futuro (HADDOCK-LOBO, 2021, p. 202).[4]

## MISTERIOSO CONVITE

"*Ai se sêsse...*"
Zé da Luz

Em 1988, veio a público um conjunto de cinco cartas trocadas entre Walter Benjamin e Erich Auerbach.[5] Até então, não havia nenhum registro conhecido de correspondência entre o filósofo e o filólogo. Essas cartas foram descobertas, de forma acidental, pelo pesquisador Karlheinz Barck no arquivo de Walter Benjamin na Academia de Artes da então República Democrática Alemã. Uma parte do espólio de Benjamin havia acabado ali também em virtude de um outro acidente, e vale a pena lembrar o caminho sinuoso que levou os documentos pessoais de Benjamin à sua conservação naquele paradeiro. Foi um outro amigo de Benjamin,

[3] O escritor baiano Evando Nascimento dedicou um dos contos do seu livro *Canto do mundo* a essa incitação de Michael Löwy. Também há rastros da ficção de Nascimento *O dia em que Walter Benjamin daria aulas na USP* em nosso excurso introdutório.

[4] No ensaio *Ruas de mão dupla: ai se sesse o Benjamin no Brasil.* Essa citação de Rafael Haddock-Lobo também já aventa reflexões em torno da temporalidade reivindicada por Benjamin, que será alvo específico nossa investigação, mais adiante, no nosso terceiro capítulo.

[5] Essas cartas foram editadas e publicadas pela primeira vez por Barck no periódico *Zeitschrift für Germanistik*, sob o título *5 Briefe Erich Auerbachs an Walter Benjamin in Paris* (BARCK, 1988, p. 686-694). Em português, essas cartas foram traduzidas e publicadas por Luiz Costa Lima, em 1989, na Revista 34 Letras (AUERBACH, 1989, p. 60-80) e uma nova versão revisada foi republicada mais recentemente, em uma coletânea de textos do tradutor (AUERBACH, 2017, p. 191-198).

Gershom Scholem, quem remontou o itinerário errante da sobrevivência desses papéis e nos legou, com todas as suas minúcias e desvios, essa história.[6]

O caminho errante do espólio de Benjamin reflete a própria trajetória e as condições de vida do filósofo durante seus últimos anos. É quase impossível desconsiderar as circunstâncias materiais, e conseguir desviar de uma abordagem biográfica, ao falarmos de sua obra:

> Isto é particularmente verdadeiro no caso de Benjamin, que não foi poupado pela vida, que o agitou sem descanso, incitando-o a refugiar-se nos tempos suspensos das viagens, obrigando-o a passar sem cessar de um lugar para outro, ou impedindo-o de passar nos lugares; em suma, fazendo desse *flâneur* nato um passante, e deste último, um fugitivo (MISSAC, 2020, p. 15-16).

É sintomático que essa afirmação tenha sido feita por alguém que conviveu com Benjamin, Pierre Missac conheceu Benjamin por intermédio de Georges Bataille, e foi justamente com Bataille que Benjamin deixou grande parte de seus manuscritos quando fugiu às pressas da capital francesa, ocupada pelos nazistas, em junho de 1940. À época funcionário arquivista da Biblioteca Nacional de Paris, Bataille salvou esses textos de Benjamin escondendo-os entre as prateleiras do acervo da biblioteca. Mais tarde, após a morte de Benjamin, esses manuscritos preservados foram enviados por Bataille a Theodor Adorno, aquele dentre os seus amigos próximos e familiares que ficaria responsável pela reunião e publicação de seu legado. Mas essa é só uma parte da história, ou melhor, só diz respeito ao destino de uma parte dos papéis deixados por Benjamin.

A outra parte desses documentos tem um itinerário bifurcado em razão da própria condição, de duplo exílio, em que Benjamin se viu lançado quando teve que fugir da França em 1940. O filósofo já vivia na condição de exilado, pelo menos desde 1933, quando saiu da Alemanha para, sem ainda sabê-lo, nunca mais voltar. Assim, uma parte dos seus documentos pessoais foram deixadas em Berlim quando ele exilou-se definitivamente em Paris em março de 1933 e estes foram confiscados pelos nazistas. A outra parte de seu espólio, majoritariamente papéis pessoais, dentre os quais rascunhos, correspondência e documentos, tudo aquilo que não foi entregue a Bataille antes da fuga, ficou em Paris e, posteriormente, também foi apreendida pela polícia nazista. Apesar da mesma desaventurança do confisco, esses dois volumes nunca foram juntados e tiveram destinos diferentes. Em razão de um equívoco no momento de fazer

[6] Scholem descreve detalhadamente a saga da recuperação dos documentos de Benjamin no prefácio que escreve, em 1979, para o volume publicado de sua correspondência com Benjamin (cf. SCHOLEM; BENJAMIN, 1993, p. 9-16). Barck também relata a trajetória desses documentos numa entrevista concedida a Luiz Costa Lima, o tradutor brasileiro das cartas encontradas por ele, em 1987 (cf. BARCK, 2017, p. 186-190). Baseamo-nos nos relatos e nas informações fornecidas por Scholem e Barck para contarmos essa história no presente texto.

a embalagem, muito provavelmente uma etiqueta errada, os papéis de Benjamin apreendidos em Paris foram parar no arquivo do *Pariser Tageszeitung*, um jornal alemão publicado em Paris durante a ocupação. Todo o material dos arquivos da Gestapo acabou destruído pelo estabelecimento de um decreto em fevereiro de 1945, quando a chefia da polícia secreta nazista já dava como certa a sua derrota na guerra. Possivelmente foi esse o fim que teve a parte berlinense do espólio de Benjamin.

Todavia, os arquivos do *Pariser Tageszeitung* foram salvos da destruição em virtude de um ato de sabotagem praticado por um dos editores, e o acervo do jornal, contendo equivocadamente os papéis parisienses de Benjamin, foi parar na União Soviética e por lá ficaram durante quinze anos. A partir de 1960, quando os russos passaram a restituir à Alemanha Oriental suas obras de museus e bibliotecas, os documentos foram enviados ao Arquivo Central de Potsdam, foram classificados e inventariados e foi assim que, em 1966, Scholem descobriu o paradeiro desses documentos perdidos de Benjamin.[7] Em 1967, o acervo contendo o espólio pessoal de Benjamin foi transferido de Potsdam para o Arquivo Literário da Academia das Artes da República Democrática Alemã, em Berlim Oriental. [8] Foi nesse acervo que, em 1987, Karlheinz Barck descobriu, entre os sobreviventes papéis parisienses de Benjamin, a correspondência entre Benjamin e Auerbach.

Karlheinz Barck[9] estava investigando esses arquivos de Benjamin porque fazia uma pesquisa com o intuito de estabelecer o epistolário de Werner Krauss. Barck estava interessado em saber se Krauss havia, por acaso, conhecido Walter Benjamin e, por isso, procurava por algum rastro da relação entre eles naqueles documentos. Ao encontrar a indicação do nome de Auerbach entre a correspondência de Benjamin imaginou que aquela deveria ser a pista a seguir, já que Auerbach havia sido mestre de Krauss e este seu assistente na Universidade de Marburgo, chegando inclusive a ocupar a cátedra de filologia romântica, temporariamente, depois que

[7] Esse acervo, relativo aos papéis deixados em Paris por Benjamin, continha uma coleção de livros anotados, uma vasta correspondência epistolar, manuscritos e esboços de grande importância e uma série de peças radiofônicas escritas por Benjamin no final da década de 1920. Essa descrição do arquivo foi feita por Barck, em 1987 (cf. BARCK, 2017, p. 187).

[8] Todos os documentos deixados por Benjamin estão hoje reunidos e organizados em um único arquivo em Berlim. O *Walter Benjamin Archiv* foi fundado em 2004, sob tutela do arquivo da Academia de Artes de Berlim e preserva o patrimônio literário de Walter Benjamin.

[9] Karlheinz Barck, estudioso alemão de literatura e línguas românticas, desenvolveu pesquisas na área de história da estética desde o século XVIII, com foco nas vanguardas francesas e espanholas do início do século XX. Trabalhou na Academia de Ciências e Humanidades da República Democrática Alemã desde sua fundação, entre 1969 até 1991, e de 1992 em diante, com a reunificação da Alemanha, continuou seu trabalho no Centro de Pesquisa Literária e Cultural de Berlim. Karlheinz Barck também realizou pesquisas no Brasil, tendo dirigido um projeto de tradução do ensaio *A tarefa do tradutor* de Walter Benjamin, entre 1991 e 1994, realizado em equipe na Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) (cf. BENJAMIN, Walter. A tarefa do tradutor. In: *Cadernos do Mestrado/Literatura*. Tradução de Karlheinz Barck et al e revisão de Johannes Kretschmer. Rio de Janeiro: UERJ/Instituto de Letras, 1994).

Auerbach foi exonerado do cargo em dezembro de 1935. Barck não conseguiu confirmar a sua suspeita da existência de um relacionamento direto entre Krauss e Benjamin, mas descobriu ali, entre aqueles papéis, uma informação até então desconhecida naquela correspondência surpreendente. Em 23 de setembro de 1935, Erich Auerbach remeteu, de Roma, uma carta a Walter Benjamin em que estava escrito:

> Caro Senhor Benjamin,
> Justamente agora, minha mulher descobre sua colaboração, na *Neue Zürcher Zeitung*, do último sábado. Que alegria! Que o senhor ainda esteja aí, que escreva, e estes sons da pátria desaparecida. Por favor, nos dê um sinal de onde e como está. Há um ano pelo menos, quando se procurava um professor para ensinar literatura alemã em São Paulo, pensei no senhor. Através da *Frankfurter Zeitung*, soube de seu endereço (dinamarquês) de então e o comuniquei às autoridades competentes. Mas não deu em nada e não teria sentido lhe escrever da Alemanha. [...] (AUERBACH, 2017, p. 191).

Obviamente que não é a partir da descoberta da informação contida nesta carta que uma relação entre Walter Benjamin e o Brasil começa a existir. Na realidade, ela é apenas a parte não realizada dessa relação tão improvável, quase inimaginável, entre esse filósofo alemão e as terras tropicais do nosso país. Muito antes dessa descoberta, e também depois dela, e obviamente até hoje, a história da recepção do pensamento de Benjamin se encarregou de ligar inexoravelmente a sua obra a um solo tão distante, estranho e estrangeiro a ele, com fios insuspeitos. Mas falaremos desses laços espantosos mais adiante. Por ora, voltemos à carta e a outros laços: aqueles entre Benjamin e Auerbach.[10]

Os entrecruzamentos entre a vida de Walter Benjamin e Erich Auerbach, que quase desencadearam um encontro real entre Benjamin e o Brasil, não são poucos. Benjamin e Auerbach nasceram no mesmo ano, em 1982, não só na mesma cidade como também no mesmo bairro, Charlottenburg. Compartilhavam, portanto, um ambiente familiar repleto de afinidades: provinham de uma burguesia de judeus assimilados que habitavam o luxuoso lado oeste de uma Berlim por volta de 1900. Assim, é compreensível que Auerbach tenha se sentido especialmente tocado, ao ponto de impeli-lo a remeter aquelas linhas a Benjamin compartilhando sua alegria, por um achado ocasional de sua esposa: Marie Mankiewitz havia se deparado com um fragmento do livro de Benjamin sobre suas memórias de infância, publicado num jornal.[11]

---

[10] Para o relato que se segue sobre as relações entre Benjamin e Auerbach amparamo-nos nas informações fornecidas pelo texto de apresentação escrito por Raúl Rodríguez Freire, tradutor da edição em espanhol dessa correspondência (FREIRE, 2015, p. 10-20) e também pelo ensaio que Robert Kahn dedica aos autores (KAHN, 2009, p. 55-70).

[11] A pedido da revista *Die Literarische Welt*, entre 1931 e 1932, Benjamin escreve relatos autobiográficos, sob a forma de crônicas, sobre sua cidade natal. Esse projeto inicial, chamado *Crônica berlinense* [*Berliner Chronik*], aos poucos foi sendo reformulado e se transformou numa série de fragmentos reunidos sob o título *Infância*

Nesse fragmento, intitulado *Gesellschaft,*[12] Benjamin elabora as percepções infantis sobre os eventos sociais do ambiente familiar: as enormes e reluzentes joias da mãe, o fraque impecável do pai, a porcelana fina colocada à mesa perfeitamente ornamentada, o toque constante da campainha anunciando solenemente a chegada dos convidados e, aventando Proust, a obrigação de deitar-se que acompanhava a despedida e o beijo de boa noite da mãe. Essas linhas de Benjamin devem ter comovido Auerbach não somente pelos ecos nostálgicos da infância e de um tempo perdido, mas também pelos sinais que lançavam ao futuro e pareciam ressoar os rumores sombrios daquele presente:

> Eu sentia que aquilo que então preenchia os aposentos era implacável e escorregadio e estava sempre pronto a estrangular aqueles que flanavam a seu redor. [...] Entrementes, um murmúrio irrompera a meu lado; o Invisível se fortalecera e se dispunha a discutir consigo mesmo em todas as partes. Escutava o próprio murmúrio surdo como alguém escuta uma concha, deliberava por si próprio como a folhagem ao vento, crepitava como uma tora na lareira e então sucumbia em silêncio. Então chegou o momento em que me arrependi de ter facilitado, há algumas horas apenas, o caminho ao Imprevisível (BENJAMIN, 2012, p. 103-104).

Sabemos que foi exatamente nesse período, o mesmo da descoberta do fragmento de *Infância berlinense* e da escrita dessa carta a Benjamin, no quando de sua viagem à Itália, que Auerbach finalmente vislumbrou o abismo com o qual se defrontava. Apenas alguns meses depois do envio da carta, em novembro daquele mesmo ano, foram decretadas as leis que destituíram os judeus da cidadania alemã e os privaram de todos os seus direitos cívicos e, em dezembro, Auerbach seria exonerado da Universidade de Marburgo em razão do decreto que determinava a demissão dos judeus de cargos públicos. Diferentemente de Benjamin, que já vivia as angústias e as penúrias do exílio desde 1933, Auerbach tinha conseguido permanecer na Alemanha e manter seu cargo de professor, numa situação e ambiente social que o permitiram

---

*berlinense por volta de 1900* [*Berliner Kindheit um Neunzehnhundert*]. Esses fragmentos foram publicados entre 1933 e 1938, com pseudônimos ou sem indicação de autoria, em diversos jornais e revistas, dentre eles o jornal suíço referido por Auerbach na carta em questão. A publicação completa dos fragmentos só ocorreu postumamente, quando foram reunidos num livro editado por Adorno em 1950.

[12] Em 21 de setembro de 1935, o jornal suíço *Neue Zürcher Zeitung* publicou o fragmento *Gesellschaft* de *Infância berlinense por volta de 1900* (BENJAMIN, 1935). As traduções do fragmento em português optam por acepções diferentes, mas igualmente possíveis, da palavra alemã: a tradução brasileira, de Rubens Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa, verte o título da peça como *Alta sociedade* (BENJAMIN, 2012, p. 102-105), enquanto a portuguesa de João Barrento traduz como *Festas* (BENJAMIN, 2013a, p. 146-149). Cabe ressaltar que, apesar de utilizarmos preferencialmente a tradução brasileira, nos referiremos sempre como *Infância berlinense* e não como *Infância em Berlim*, para manter a ambiguidade presente no original, isto é, a infância é tanto do autor quanto da própria cidade: "nesse sentido, *Infância berlinense* pode ser visto como um tipo de escrita não mais autobiográfica, mas como um conjunto de imagens: imagens redentoras da experiência histórica de um passado *datado por volta de 1900*" (DAMIÃO, 2006a, p. 192).

preservar uma certa tranquilidade até aquele momento. Segundo seu próprio relato,[13] o círculo universitário relativamente isolado o havia induzido a um engano: estava tudo desmoronando e ele tardou a enxergar a dimensão da destruição. Auerbach começa então, a partir dali, a encarar e providenciar seu exílio e decide pela sua emigração para a Turquia. Talvez tenha sido justamente essa nova condição, de um exilado que experimenta um mundo em ruínas e vive à cata de possibilidades, que o tenha aproximado de Benjamin naquele momento.

Até agora comentamos apenas a primeira parte da carta, quando aquilo que a transformou num achado surpreendente está naquilo que é afirmado na sequência, o tal do misterioso convite para Benjamin ser professor no Brasil. Leiamos o que comenta Barck sobre essa informação inusitada encontrada por ele:

> Esta é uma das pequenas descobertas que fazem parte dos prazeres particulares que nós, intelectuais, quando, como vermes, nos movemos entre os papéis empoeirados da história. É interessante que estas cinco cartas apresentam uma série de revelações, que podemos considerar como fios vermelhos que, em uma teia, encaminham a lugares inesperados. Por exemplo, a São Paulo. Valeria a pena tentar desvendar um pouco disso. De onde, por exemplo, teria vindo o convite que Auerbach pensara fazer chegar a Benjamin? Possivelmente, de um dos amigos que Auerbach mantinha na América. A pista a seguir seria encontrar a resposta de Benjamin (BARCK, 2017, p. 188).[14]

Vamos então tentar perseguir os rastros desses fios emaranhados que nos levam inesperadamente ao Brasil. Quase trinta e cinco anos nos separam da descoberta dessas cartas, entretanto, o convite ainda permanece como um mistério a ser desvendado. Em todos esses anos, mesmo com essa deixa investigativa aventada por Barck, nenhuma pesquisa ou nova descoberta de arquivo foi capaz de decifrar essa trama enigmática: o fio que poderia ter trazido Benjamin a Universidade de São Paulo perdura como uma ponta solta da história. Assim, procuraremos reunir os vestígios que envolvem esse convite não como uma tentativa de solucionar o mistério, mas, quem sabe, contribuir para torná-lo ainda mais interessante. Se esse nosso trabalho de recolhimento dessas pistas não oferecer nada de novo que ajude a entender melhor esta curiosa informação, já terá valido a tarefa se servir, ao menos, para atiçar esse fio solto a tornar-se pavio de combustão para a imaginação, em especial para a imaginação dos pesquisadores e estudiosos brasileiros de Walter Benjamin.

---

[13] Na segunda carta do conjunto das cinco descobertas por Barck, datada de 6 de outubro de 1935, Auerbach relata a Benjamin o ambiente universitário de Marburgo e afirma: “Isso é bonito mas leva ao engano: induz à crença de que há algo sobre que se poderia construir - e, no entanto, as opiniões de cada um, e haveria tantas, não o são o decisivo. Só esta viagem me libertou do equívoco” (AUERBACH, 2017, p. 192).

[14] Trecho da entrevista concedida a Luiz Costa Lima em 1987, ainda antes da primeira publicação das cartas em alemão em 1988 e anterior à tradução em português publicada no Brasil pelo seu entrevistador.

Comecemos pelo que Barck diz ser a pista a ser seguida: tentar encontrar a resposta de Benjamin. Sabemos que tanto Benjamin quanto Auerbach foram grandes e obstinados missivistas, ambos deixaram uma farta correspondência produzida ao longo de suas vidas. As cartas trocadas das quais temos notícia nos dão fortes indícios de que esses registros são, muito possivelmente, apenas uma pequena parte daquilo que realmente foi a correspondência entre eles. O relacionamento existente entre os dois, revelado por essas poucas cartas que conhecemos, não é o de uma amizade íntima, mas, certamente, uma relação afetuosa e próxima de laços duradouros.[15] Assim, é bastante provável que apenas uma parte do registro dessa amizade tenha sido conservado e/ou encontrado. Além disso, o teor fragmentário da correspondência preservada nos indica que faltam cartas nessa troca, especialmente da parte de Benjamin para Auerbach, por isso elas aventam muitas informações e questões que pairam em suspenso no ar.[16]

Desde a descoberta de Barck, mais dois registros foram somados à correspondência conhecida entre Auerbach e Benjamin: uma carta de Benjamin enviada em 21 de dezembro de 1936 e um cartão-postal remetido por Benjamin em 30 de novembro de 1935. A carta de dezembro de 1936 é a única que possuímos de Benjamin a Auerbch, já que aquelas cinco achadas por Barck são um registro unilateral da correspondência, isto é, são todas de Auerbach a Benjamin.[17] Essa carta para Auerbach apareceu em 1999, publicada num dos volumes da edição mais recente e completa das correspondências reunidas de Benjamin.[18] Já o postal de Benjamin foi encontrado pelo pesquisador Robert Kahn e veio a público em 2009.[19] Não há,

[15] Para Kahn, a amizade de Benjamin e Auerbach remonta do início da década de 20, quando ambos publicaram artigos numa mesma revista expressionista que circulava na época. Kahn faz referência aos relatos do filho de Auerbach, Clemens, de que Benjamin e seu pai teriam se conhecido por intermédio de um tio paterno nos círculos intelectuais judaicos de Berlim (cf. KAHN, 2009, p. 56-57). Barck, por sua vez, traz à tona uma carta de Benjamin a Scholem, de 1924, em que ele relata idas frequentes a uma biblioteca em Berlim, a então Biblioteca Estadual da Prússia, e diz ter conhecido um bibliotecário muito inteligente por ali. Já que Auerbach lá trabalhou durante esse período, Barck supõe então que esse bibliotecário não é outro senão Auerbach (cf. BARCK, 2007, p. 195-214). A partir dessa informação, Freire propõe a hipótese de que o contato pessoal entre eles tenha sido iniciado no ambiente da biblioteca e conclui que, apesar das incertezas sobre como e quando eles se conheceram, "com maior segurança podemos afirmar que a amizade revelada nas cartas implicava um conhecimento relativamente profundo de seus respectivos trabalhos, cujos temas, aliás, se cruzaram em mais de uma ocasião" (FREIRE, 2015, p. 13, tradução nossa).

[16] Embora o espólio de ambos já tenha sido reunido e organizado em seus respectivos arquivos, e estes já tenham sido revirados por inúmeros pesquisadores, não é impossível que mais documentos ainda apareçam, a exemplo do postal descoberto por Kahn em 2009 (cf. FREIRE, 2015, p. 13-14).

[17] A primeira carta deste conjunto data de 23 de setembro de 1935 e a última é de 28 de janeiro de 1937.

[18] *Gesammelte Briefe*, publicado entre 1995 e 2000, em seis volumes organizados por Christoph Gödde e Henri Lonitz (BENJAMIN, 2000a). Sobre localização dessa carta não temos nenhuma informação, já que ela foi publicada sem nenhuma indicação ou nota, no quinto dos volumes dessa edição (Band V, p. 446-447).

[19] Kahn encontrou esse cartão de Benjamin conservado na coleção Erich Auerbach do Arquivo de Literatura Alemã em Marbach e publicou a reprodução do postal num artigo de sua autoria (cf. KAHN, 2009, p. 63).

entretanto, nesses dois achados posteriores nenhuma menção explícita ao convite para Benjamin ser professor no Brasil.

Na única carta preservada que escreve a Auerbach, Benjamin expressa sua satisfação por saber da "resolução do problema de uma situação cada vez mais angustiante" e pela "nova constelação de circunstâncias" (BENJAMIN, 1999, p. 446-447, tradução nossa). Esse novo horizonte de perspectivas tão somente diz respeito às condições da vida de seu destinatário: refere-se ao desfecho bem-sucedido da emigração de Auerbach e às possibilidades que despontavam para ele na Universidade de Istambul. Auerbach havia chegado na capital turca em setembro de 1936 e a carta é de dezembro daquele mesmo ano. Do lado de nosso remetente, as condições de vida no exílio francês permaneciam, contrariamente, num horizonte cada vez mais angustiante. Financeiramente, tornava-se cada vez mais difícil manter as condições básicas de sua sobrevivência na dispendiosa Paris, uma vez que as possibilidades de obter renda com publicações em jornais e revistas ficavam cada vez mais escassas, fazendo com que ele dependesse exclusivamente do apoio financeiro que recebia do Instituto de Pesquisa Social. Sua correspondência do período expressa, também, um profundo sentimento de isolamento e solidão, já que grande parte dos seus amigos e conhecidos estavam emigrando da Europa.

Nessa carta, Benjamin demonstra uma profunda e sincera gratidão pela amizade de Auerbach, pela sua permanência mesmo naquelas circunstâncias tão conturbadas. E igualmente agradece "tanto ao contato pessoal indireto que você fez para mim quanto à ajuda prática e direta que me ofereceu" (BENJAMIN, 1999, p. 446-447, tradução nossa). Ora, haveria nesse agradecimento alguma referência implícita ao fato de Auerbach ter tentado fazer chegar até Benjamin o convite para ser professor no Brasil? As pistas que estamos seguindo nos permitem aventar essa possibilidade, mas não nos oferecem evidências suficientes para uma confirmação. Vejamos se a outra correspondência descoberta nos oferece algum outro indício.

O cartão postal recentemente descoberto tem uma data instigante para nossa investigação: foi enviado a Auerbach em 30 de novembro de 1935, isto é, apenas dois meses o separam da fatídica carta em que Auerbach menciona o convite para a Universidade de São Paulo. Esse cartão parece conter uma espécie de mensagem cifrada, num tom lacônico e enigmático, e o seu teor desdobra uma teia de insinuações e referências tácitas. Essa aura de mistério não era incomum na sua correspondência já que, como bem descreveu um de seus amigos mais próximos, especialmente em relação a assuntos do âmbito pessoal, Benjamin tinha uma "mania de segredos que beirava a excentricidade" (SCHOLEM, 2008, p. 33). Sabemos também que Benjamin nunca escolhia os postais enviados ao acaso, fazia-o minuciosamente tal

qual o trabalho de um alegorista. A imagem do cartão reproduz uma ilustração medieval[20] na qual vemos uma cena da mitologia grega: a embarcação que levou Jasão e sua tripulação a distante Cólquida e os versos que acompanham a figura descrevem justamente a construção do navio para a lendária missão de resgate do velocino de ouro.

Para Robert Kahn (2009, p. 65-66), a imagem do cartão é, antes de tudo, uma alusão evidente à juventude partilhada e, sem dúvida, ao nascimento dos laços de amizade e ao momento que seus caminhos se cruzaram, uma vez que *Os argonautas* era justamente o nome que levava a revista em que ambos publicaram trabalhos no começo da década de vinte.[21] A referência aos vínculos do passado, especula Kahn, era o desdobramento de uma necessidade diante daquele presente sombrio: trazer à tona a existência de um solo partilhado e objetivos comuns, lembrar daquilo que existia enquanto potencial crítico e libertador na cultura europeia, já que esta, sem freios, tomava os rumos da história à catástrofe. Segundo a interessante interpretação de Kahn, a referência do cartão postal aos argonautas era também um conselho cifrado: "De forma codificada, a representação de barcos e homens armados dá, obviamente, um conselho: emigrar, enquanto é tempo, antes da guerra europeia que se avizinha no horizonte" (KAHN, 2009, p. 66-67, tradução nossa).

A conjectura de Kahn é bastante pertinente se trouxermos à tona o contexto dessa correspondência, especialmente das circunstâncias já expostas da carta de setembro de 1935. A proximidade das datas, e também do teor dos assuntos tratados, é tamanha que poderíamos inclusive suspeitar que o postal de Benjamin seja mesmo a resposta que procurávamos à carta de Auerbach. De maneira cifrada e indireta, mas talvez uma resposta. A alusão figurativa a barcos, viagens, terras longínquas, migrações e missões de exílio poderiam ser também uma referência implícita à menção do convite para ser professor no Brasil. De todo modo, a interpretação de Kahn é pertinente, mas não deixa de ser irônica, isto porque Benjamin estaria dando como conselho ao amigo algo que, como sabemos, ele mesmo acabou não fazendo: quando Benjamin finalmente decide fugir da Europa já era tarde demais e a guerra já o havia alcançado. A opção pela migração da Europa foi algo que Benjamin adiou tanto quanto pôde, ele só fez essa escolha compulsoriamente, quando se viu encurralado pela invasão da França pelos nazistas em junho de 1940. Como veremos, a necessidade, e qualquer possibilidade, de

[20] Publicada originalmente na obra de poesia medieval *Roman de la Rose*, narrada na forma de um sonho alegórico, iniciada por Guillaume de Lorris em 1230 e continuada por Jean de Meun em 1280. A ilustração é de uma edição publicada na Inglaterra no final do século XV, aproximadamente entre 1490 e 1500.

[21] Revista *Die Argonauten*, editada pelo poeta expressionista Ernst Blass, na qual Benjamin e Auerbach, em 1921, colaboram num mesmo volume: Benjamin publica os artigos *Destino e caráter* e *O idiota de Dostoiévski* e Auerbach publica traduções de sonetos de Dante e Petrarca na edição n.º 10-12.

abandonar o solo europeu foi alvo de enorme hesitação e indecisão por parte de Benjamin, ao longo de vários anos de irresolução diante dessa encruzilhada.

A menção de Auerbach à oportunidade de docência em São Paulo é feita de modo retrospectivo, isto é, ele refere-se a algo que tinha ocorrido, pelo menos, um ano antes e isso nos lança para o período por volta de setembro de 1934. Apesar de ter deixado o solo alemão desde 1933, as dificuldades econômicas fizeram com que sua permanência na capital francesa fosse marcada por inúmeras interrupções ao longo de todo o exílio de Benjamin, especialmente pelas temporadas que passou na Dinamarca e prolongadas estadias na Itália. Esse período que nos interessa de 1934 coincide exatamente com o intervalo entre essas viagens: ele havia passado o verão, até final de setembro em visita ao seu amigo Brecht, então exilado numa pequena cidade no sul da Dinamarca e em dezembro chegava a San Remo, para passar o inverno valendo-se da hospitalidade de Dora, sua ex-esposa. A mudança constante de endereços nessa época pode facilmente nos levar à suposição de que essa tenha sido uma das razões do esforço da indicação de Auerbach não ter "dado em nada".

A correspondência de Benjamin do período atesta reiterados atrasos no recebimento das cartas e extravios de correspondências. Isto ao ponto de ele escrever a Scholem, em dezembro de 1934, pedindo o reenvio de um manuscrito não recebido e confessar: "Do contrário, vou acabar acreditando que uma força superior está empenhada em isolar-me [...]" (SCHOLEM; BENJAMIN, 1993, p. 204-205). Igualmente, alguns meses depois, ele escreve a Horkheimer sinalizando que a carta enviada "[...] demorou para chegar até mim e a história desse atraso, ao mesmo tempo, descreve a última fase de minha própria história *in nuce*" (BENJAMIN, 1978, p. 651, tradução nossa). No caso de ter havido realmente alguma tentativa de contato, Benjamin pode simplesmente não ter sido localizado naquele momento ou que qualquer tentativa de comunicação tenha sido fracassada. Isso explicaria o fato de não encontrarmos na correspondência de Benjamin qualquer outra menção ao tal convite para ser professor no Brasil. Um outro indício que temos disso é uma anotação presente na espécie de diário que Benjamin manteve no quando de suas estadias na Dinamarca, no qual fazia notas de suas conversas com Brecht. Numa anotação referente exatamente a setembro de 1934, o filósofo expõe a diferença da situação de exilado de Brecht da maior parte dos emigrantes alemães, justamente porque o dramaturgo se defrontava com a condição privilegiada de ter opções, poder fazer planos e decidir entre eles.[22] Ao escrever que Brecht "está diante de uma alternativa", Benjamin parece

[22] Trecho da anotação do dia 27 de setembro de 1934: "Numa conversa noturna que aconteceu há alguns dias, Brecht expôs a incrível indecisão que no momento atrapalha a determinação de seus planos. O que causa essa

não só se referir a situação de seu amigo mas também, por oposição, indicar a ausência de alternativas com a qual ele mesmo se defrontava naquele momento. Desse modo, mesmo que a indicação de Auerbach tenha acontecido e provocado qualquer tipo de iniciativa, é possível que Benjamin sequer tenha chegado a saber daquela oportunidade à época.[23]

Estaríamos, então, diante de um daqueles muitos momentos da vida de Benjamin em que ele se encontrou com o corcundinha? Foi Hannah Arendt, num famoso texto que dedicou à memória do amigo,[24] quem criou a identificação desse personagem oriundo dos contos de fadas com a biografia de Benjamin: "para qualquer ponto da vida de Benjamin que se olhe, encontrar-se-á o corcundinha" (ARENDT, 2008, p. 182). Benjamin nutria grande fascinação por esse personagem infantil e o corcundinha aparece no último dos fragmentos de *Infância berlinense* associado a um tal senhor de nome *Ungeschickt*, isto é, "sem jeito" ou "desajeitado":

> Só hoje sei como se chamava. Minha mãe me revelou seu nome sem que o soubesse. "Sem jeito mandou lembrança" era o que sempre me dizia quando eu quebrava ou deixava cair alguma coisa. E agora entendo do que falava. Falava do corcundinha que me havia olhado. Aquele que é olhado pelo corcundinha não sabe prestar atenção. Nem a si mesmo nem ao corcundinha. Encontra-se sobressaltada em frente a uma pilha de cacos [...]. Onde quer que ele aparecesse, eu ficava a ver navios. [...] Assim encontrava o homenzinho frequentemente. Só que nunca o vi. Só ele me via. E tanto mais nítido quanto menos eu me via a mim mesmo (BENJAMIN, 2012, p. 144).

A figura do corcundinha povoa o imaginário popular alemão, e é comum relacionar a sua aparição aos maus acontecimentos, especialmente aqueles mais comuns às crianças, quando as coisas inexplicavelmente escorregam das mãos ou algo misteriosamente surge no caminho provocando um tropeço. Esses acidentes são explicados pelo olhar do corcundinha, o encontro com o corcundinha é figuração imagética dos lapsos e desastres, provocando esses pequenos infortúnios do dia a dia. Nas palavras de Jeanne Marie Gagnebin (1999, p. 82-83), "o corcundinha é o representante privilegiado da inabilidade, do fracasso e do esquecimento ou, ainda, de tudo o que escapa à soberania do sujeito consciente e marca tão profundamente a criança que não adquiriu a 'segurança' do adulto".

---

indecisão são – como ele mesmo afirma – os privilégios que diferenciam sua situação pessoal daquela da maioria dos emigrantes. Se, no geral, ele pouco admite a emigração como base de ações e planos, servir-se dela, em seu caso, é algo irrevogavelmente denegado. Seus planejamentos são mais abrangentes. Ele está diante de uma alternativa" (BENJAMIN, 2017a, p. 106).

[23] Essa possibilidade parece ser reforçada pelo fato, chamado à atenção por John Kraniauskas (1997, p. 150, nota 5), de que numa carta a Scholem de 4 fevereiro de 1939, "ele menciona o fato de o editor Ernst Rowohlt estar emigrando para o Brasil sem aludir à sugestão de Auerbach": "Aproximadamente ao mesmo tempo que recebi a notícia do fechamento da editora Schocken, Rowohlt veio me visitar. Ele teve que sair da Alemanha de forma mais ou menos inesperada. [...] Ele vai para o Brasil; segundo penso, vai sobretudo instalar sua família e depois voltar para dar uma olhada na Europa" (SCHOLEM; BENJAMIN, 1993, p. 326).

[24] Numa coletânea de ensaios biográficos, publicado em 1968, sob o título *Homens em tempos sombrio*s (ARENDT, 2008, p. 165-222).

Arendt (2008, p. 173) vale-se da imagem do corcundinha para indicar aqueles momentos da vida em que uma espécie de aliança entre a falta de sorte e a falta de jeito aparecem como elementos determinantes. Como na vida de Benjamin não faltaram momentos recorrentes em que a falta de jeito e de sorte se cruzaram, Arendt faz do corcundinha a figura paradigmática da sua biografia. Gagnebin (2018, p. 22) define a vida de Benjamin como tributária daquilo que chama de "um fracasso exemplar" e sinaliza que a falta de sorte, personificada na imagem do corcundinha, não deve ser compreendida somente num âmbito pessoal, mas deve ser pensada em conjunto com o seu contexto histórico:

> Se eu a defini [a vida de Benjamin] como um "fracasso exemplar", é que ela pode realmente ser descrita como uma sucessão de reveses, aos quais seu suicídio impõe uma conclusão. Ao mesmo tempo, tal vida não seria, em certo sentido, mais verdadeira que o "sucesso", e mais próxima do real, com tudo o que ela comporta de derrotas e de ruínas, se nos lembrarmos do contexto de opressão e de sofrimento que é o da república de Weimar cambaleante, da ascensão do nazismo e da Segunda Guerra Mundial? (GAGNEBIN, 2018, p. 75).

Certamente Benjamin tinha ciência que o olhar do "senhor Sem jeito" o acompanhava, que o corcundinha caminhara lado a lado com ele pela vida, mas também que este havia sido um companheiro vigilante, que amigável e atentamente acompanhara todos os seus tropeços, impedindo-o de esquecer tudo aquilo que escapa ao nosso controle e às pretensões, muitas vezes tirânicas, da razão adulta. Benjamin não lamenta e nem maldiz a companhia do corcundinha, mas a transforma num imperativo a partir do qual "a vida pessoal e a história entrelaçam-se como memória de cacos, ruínas" (MURICY, 2009, p. 10), terminando *Infância berlinense*[25] com um apelo: "Contudo, sua voz, que faz lembrar o zumbido da chama de gás, me cochicha para além do limiar do século: 'Por favor, eu te peço, criancinha/ Que reze também pelo corcundinha' " (BENJAMIN, 2012, p. 145).

Numa interessante interpretação, Katia Muricy (2009, p. 9-11) lê a construção imagética do anjo da história nona tese de *Sobre o conceito de história*, como um reaparecimento do corcundinha em outro contexto e travestido de anjo. De fato, o olhar arregalado e petrificado do anjo diante do monte escombros que vê crescendo até o céu, parece uma reelaboração da imagem do sobressalto da criança diante da pilha de cacos à sua frente no fragmento de *Infância berlinense*. Com o rosto voltado para o passado, o olhar estarrecido do anjo, lembrando o olhar do corcundinha que acompanha a criança, é capaz de enxergar ali os cacos da história: "Onde

[25] Gagnebin (1999, p. 82) chama atenção para o fato de que, apesar das inúmeras mudanças de ordenamento, bem como acréscimos e retiradas de fragmentos, o texto que encerraria *Infância berlinense* estava, desde o começo de sua redação, determinado e nunca foi alterado: o fragmento intitulado *O corcundinha.*

uma cadeia de eventos aparece diante de nós, ele enxerga uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa a seus pés" (BENJAMIN, 2005, p. 87).

Se procurarmos pistas desse convite do outro lado do Atlântico, também não encontraremos mais do que rastros do corcundinha. A Universidade de São Paulo foi criada em janeiro de 1934 e um sem número de documentos da época atestam que a contratação de professores estrangeiros era considerada, no momento de sua fundação, algo fundamental que possibilitaria a construção e consolidação daquela planejada universidade paulistana. Assim, as nomeadas "missões" europeias marcaram a memória da fundação e a história da universidade brasileira:

> Foi decisiva a participação da chamada missão francesa no Brasil na fundação da USP. A palavra missão, que era oficial, é muito significativa. A primeira missão francesa que chegou ao Brasil foi a artística, com Dom João VI. A segunda, na Primeira República, tinha como objetivo instruir os oficiais do exército. A terceira foi a dos docentes que vieram auxiliar na estruturação da USP e da Faculdade de Filosofia. A palavra missão, evidentemente, mostra que éramos vistos como uma terra de índios que deviam ser catequizados. Não há outra explicação (NOVAIS, 1994, p. 161).[26]

Assim, ainda em 1934 desembarca em solo brasileiro a primeira leva de estrangeiros contratados com o objetivo de inaugurar os cursos da incipiente USP. Esse primeiro grupo era composto por seis professores, todos franceses e, além disso, os primeiros contratados tinham em comum o fato de serem docentes experientes com carreiras consolidadas em universidades e liceus na França. Desses, apenas dois renovam seus contratos depois do primeiro ano no Brasil, exigindo uma segunda leva de contratação no ano seguinte. O perfil dos professores é alterado e passam a ser contratados jovens recém-formados, em grande parte sem nenhuma experiência no ensino superior, tal qual Claude Lévi-Strauss, que integrava o segundo grupo de estrangeiros que aqui chega em 1935. Desse modo, a data do convite aventado por Auerbach a Benjamin realmente coincide com o período em que professores estavam sendo procurados e contratados na Europa para virem para a Universidade de São Paulo.

O matemático Teodoro Ramos, catedrático da Escola Politécnica, nomeado primeiro diretor da recém-criada Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras em 1934, foi o encarregado de viajar à Europa para convidar professores estrangeiros para trabalharem na universidade nascente. As articulações diplomáticas brasileiras em busca de professores para a USP foram estabelecidas com a França, a Itália e a Alemanha. Com relação às contratações na França, sabemos que a mediação dos contatos foi feita por Georges Dumas que atuou como principal

[26] Trecho do depoimento do historiador brasileiro Fernando Novais à revista *Estudos Avançado*s.

responsável pela indicação e aprovação dos nomes. O médico e psicólogo francês não poupou esforços na organização da vinda de professores de seu país para a Universidade de São Paulo, exercendo um papel-chave na bem-sucedida intermediação entre França e Brasil. Essa articulação com o Brasil atendia aos interesses de uma política cultural europeia empenhada em promover seus países, então, a diplomacia italiana logo também se mobiliza para favorecer a contratação de professores para atuar como representantes da cultura italiana em solo brasileiro. Nesse sentido, a história da contratação de professores estrangeiros para a USP foi marcada pela competição entre franceses e italianos pelas cátedras da universidade, numa disputa por uma maior influência na vida científica e cultural brasileira.[27]

Com relação aos contatos estabelecidos na Alemanha, dispomos de bem menos informações sobre como se deu a mediação e daqueles que atuaram na indicação e nomeação dos professores alemães que foram então contratados. O que torna a tentativa de descobrir a origem do convite de Auerbach a Benjamin uma tarefa ainda mais árdua. Além de não sabermos quais foram os contatos de Auerbach que fizeram aquela possibilidade de indicação chegar até ele, também não sabemos ao certo os envolvidos nessa intermediação: nem do lado alemão, nem do lado brasileiro. Sabemos, porém, que a contratação de professores alemães para a USP esteve cercada de conflitos e impasses com a diplomacia alemã por envolver a contratação de professores de origem judaica.

Ao contrário do que aconteceu com as contratações de professores franceses e italianos, que obtiveram favorecimentos e incentivos dos seus governos para virem ao Brasil, a diplomacia do Terceiro Reich, apesar de igualmente querer disputar e garantir cátedras para seu país, dificultava e tencionava o tanto quanto podia as negociações com o Brasil. O então governo nazista não podia avalizar articulações diplomáticas que conduzem intelectuais judeus à função de missionários da política cultural do país, isto é, à condição de representantes da nação alemã no exterior. Lembremos que estamos no ano de 1934, apenas um ano depois da lei nazista que acarretou na demissão dos professores judeus de seus pontos acadêmicos na Alemanha. O lado brasileiro da articulação diplomática também não contribuiu para tornar as negociações menos problemáticas. Havia uma espécie de acordo implícito, atestado por depoimentos e cartas, entre os articuladores brasileiros da contratação de professores para a USP: as cátedras ligadas às ciências do espírito, isto é, das áreas de filosofia e ciências humanas

[27] Essas e as informações a seguir sobre a contratação dos professores estrangeiros na fundação da USP estão fundamentadas na pesquisa histórica feita por André Felipe Cândido da Silva (SILVA, 2013). Há uma vasta bibliografia sobre as "missões" italianas e francesas, mas poucas pesquisas investigam especificamente o caso das contratações alemãs como faz Silva em seu trabalho, de modo que sua pesquisa foi a fonte principal que utilizamos.

e sociais, deveriam ser destinadas preferencialmente aos franceses, enquanto as cadeiras relacionadas às ciências naturais e exatas seriam oferecidas aos alemães e italianos. Isto porque os fundadores e idealizadores da universidade temiam que o espírito democrático e liberal da nascente instituição fosse ameaçado pela inclinação à ideologia totalitária que alemães e italianos representavam naquele período histórico do nazifascismo.[28]

Particularmente no que diz respeito à contratação dos alemães, a história revela muitos detalhes interessantes já que esse acordo da divisão das cátedras, é desdobrado numa inclinação tácita pela escolha de professores judeus. Do pouco que sabemos da articulação diplomática germano-brasileira para compor o quadro de professores da USP, temos o nome de Henrique da Rocha Lima, então diretor do Instituto Biológico de São Paulo, como um dos mediadores e responsável pela indicação de pelo menos uma das três contratações de professores alemães.[29] Rocha Lima havia estudado por vários anos na Alemanha antes de se estabelecer em São Paulo e cultivava um fértil solo de intercâmbio intelectual com o país, o que lhe dava as condições necessárias para realizar a intermediação das indicações. Temos o registro de que ele acionou o médico alemão Fritz Munk e o colocou em contato com Teodoro Ramos, o encarregado das contratações. Na troca de cartas do período entre eles, tomamos conhecimento que Rocha Lima pede que Munk ajude Ramos na procura dos nomes na Alemanha e orienta Munk pela escolha principalmente de "intelectuais não-arianos ou arianos não bem vistos". [30] Sabemos da existência dessa instrução, mas não é possível compreender ao certo nem a origem nem as motivações por trás dessa orientação.[31]

A formação acadêmica de Benjamin era em filosofia, mas Auerbach menciona a sua indicação como professor de literatura alemã em São Paulo. O decreto n° 6.283 de fundação da USP já instituía a cadeira de língua e literatura alemã, na secção de línguas estrangeiras no interior do curso de Letras, que foi criado juntamente com a Universidade de São Paulo e com a Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras, em janeiro de 1934. O curso de Letras, todavia, só

[28] Segundo Silva (2013, p. 404) essa deliberação tácita é atestada pelos registros e depoimentos de Júlio Mesquita Filho e de Paulo Duarte, que participaram da criação e da organização da Universidade de São Paulo.

[29] Os professores alemães contratados foram Felix Rawitscher, Heinrich Rheinboldt e Ernst Bresslau, para as cadeiras de botânica, de química e de zoologia, respectivamente. Os três possuíam ascendência judia e ocuparam cadeiras na área das ciências naturais e exatas.

[30] Trecho da carta de Rocha Lima a Fritz Munk em 26 de fevereiro de 1934 citada por Silva (2013, p. 406).

[31] Conforme bem expõe o pesquisador André Felipe Cândido da Silva: "Teria sido uma iniciativa dele próprio ou foi uma indicação de Mesquita e dos demais membros do grupo envolvido na criação da USP? Tanto num caso como no outro, teria sido uma ação impulsionada por razões de ordem humanitária, uma vez que a perseguição aos judeus na Alemanha já era de conhecimento da imprensa internacional, ou por motivos mais pragmáticos, por envolver profissionais que de qualquer forma já procuravam abandonar seu país e, em face disso, estavam mais inclinados a aceitar as condições oferecidas pelo governo de São Paulo? As fontes examinadas não autorizam qualquer afirmação conclusiva a esse respeito" (SILVA, 2013, p. 406).

passou a funcionar a partir de outro decreto-lei, o de nº 1.609, em agosto de 1935. Porém, somente as cadeiras de língua e literatura francesa e italiana iniciam suas atividades à época. A cadeira de língua e literatura alemã só foi efetivada a partir do decreto-lei nº 1190 de abril de 1939, e só entrou efetivamente em funcionamento em 1940, tendo o advogado brasileiro Pedro de Almeida Moura como primeiro ocupante da cadeira.

Podemos imaginar que obviamente a situação política da Alemanha no período contribuiu para as dificuldades de implantação de uma cátedra para literatura e língua alemã no Brasil e também os impasses a que estava submetido um curso de germanística criado em tempos de plena Segunda Guerra Mundial. Em todo caso, o que nos interessa sobremaneira é o fato de que o misterioso convite para Benjamin ser professor no Brasil foi para uma cadeira que nem mesmo chegou a existir naquele momento, que só foi instituída cinco ou seis anos depois, no mesmo ano em que Benjamin atravessava os Pirineus sem sucesso. Possivelmente foram esses impasses na implementação da cátedra de língua e literatura alemã que levaram Auerbach a afirmar que a indicação, no final das contas, "não deu em nada".

Mas nosso exercício especulativo gostaria de ir além da mera facticidade dessa história: se o convite tivesse chegado até Benjamin, teria ele cogitado a possibilidade de vir ao Brasil? Obviamente esta é uma questão condicional impossível de ser respondida, mas apenas projetá-la imaginariamente nos impele a seguir os rastros de possíveis pistas que apontam para um caminho interessante de investigar: o apego de Benjamin à sua permanência na Europa. O final trágico dessa história fez com que muitas nuances do percurso que o levou até lá fossem apagadas. Algo, de certo, perfeitamente compreensível já que, se pensarmos o todo como uma sequência de imagens, o último instantâneo fixado é uma imagem sem matizes. A derradeira imagem dessa história mostra-nos Benjamin numa Paris em total estado de alerta, na iminência da ocupação nazista e, apesar dos apelos de seus amigos já no exílio, o filósofo aproveita a reabertura da Biblioteca Nacional para renovar sua carteirinha ao invés de tomar providências imediatas e efetivas de fuga.[32] Benjamin adia até o último momento sua saída de Paris, até que tenta escapar pela fronteira espanhola, atravessando os Pirineus a pé, mas quando lá chega é impedido de passar. Esse mesmo Benjamin, porém, tinha sido um dos primeiros a abandonar a

[32] Benjamin menciona a reabertura da biblioteca, e com isso a condição de retomar seu trabalho com o projeto das *Passagens*, em carta a Horkheimer em 30 novembro de 1939 (BENJAMIN, 1978, p. 835) e a renovação de sua carteira para Gretel Adorno em 17 de janeiro de 1940 (BENJAMIN, 1978, p. 841-842). Nessa mesma correspondência a sua amiga, Benjamin também menciona os primeiros trâmites com o consulado americano que possibilitariam sua ida ao Estados Unidos, com auxílio do Instituto de Pesquisa Social. Porém, somente a partir de maio de 1940 que essas providências de fuga realmente ganham contornos concretos e passam revelar algum senso de urgência por parte de Benjamin, por exemplo na carta a Horkheimer de 16 de junho de 1940 (BENJAMIN, 1978, p. 857-858).

Alemanha. Ainda em 1933, Benjamin explica seu ímpeto de emigrar da Alemanha e os aspectos envolvidos nessa decisão:

> Não é tanto o horror individual e sim a situação cultural em geral que dá uma idéia do que está acontecendo. [...] E, no entanto, não foram essas circunstâncias - mais ou menos previsíveis há muito tempo - que desencadearam em mim, há apenas uma semana e de forma indeterminada, a decisão de sair voando da Alemanha. Foi muito mais, a simultaneidade quase matemática com que me devolveram manuscritos em todos os lugares possíveis [...] O terror contra qualquer posição ou forma de expressão, que não se iguale em absoluto às oficiais, assumiu uma proporção dificilmente superável. Diante dessa conjuntura, a extrema moderação que sempre pratiquei e com toda razão, em matéria de política, pode proteger o afetado de uma perseguição sistemática, é certo, mas não de morrer de fome. [...] Mas tenho certeza de não haver agido movido por um impulso de pânico, por mais insuportável que seja a atmosfera na Alemanha [...] (SCHOLEM; BENJAMIN, 1993, p. 56-57).[33]

Porém, entre 1932 e 1933, antes de abandonar definitivamente sua terra natal e fixar-se em Paris, Benjamin passou duas temporadas em Ibiza, uma pequena ilha espanhola no Mar Mediterrâneo que foi o seu primeiro destino de exilado. Uma conjunção entre o acaso de um acontecimento fortuito, condições materiais de sobrevivência que beiravam a penúria e a situação política alemã o haviam levado até lá. Encurralado por uma situação financeira que o impedia de manter-se no alto custo de vida de Berlim, Benjamin subitamente decide seguir a dica de um velho conhecido que, num encontro aleatório pelas ruas berlinenses, havia compartilhado com ele a descoberta dessa paradisíaca e isolada ilha, ainda não descoberta pelo turismo, como um lugar incrivelmente barato para se viver. No começo de maio de 1932, pouco depois de ter chegado a Ibiza pela primeira vez, Benjamin escreve a Scholem:

> De tal forma é evidente que a pobreza é um mal e os arranjos práticos que ela inspira são obra do diabo. Se os meus assuntos em Berlim estivessem em ordem, poderia pensar em ficar aqui por muito tempo, ou voltar aqui outra vez. Não encontrarei facilmente outro lugar onde posso viver em condições toleráveis, numa paisagem magnífica, por apenas setenta ou oitenta marcos ao mês [...]. De um lado, meus meios são muito exíguos; de outro, o senso comum manda-me honrar as festividades inaugurais do Terceiro Reich com minha ausência. No entanto, parece que ninguém sabe quando isso acontecerá. [...] O Terceiro Reich é um trem que não parte antes que todos tenham embarcado (BENJAMIN *apud* SCHOLEM, 2008, p. 181).

Hitler é nomeado chanceler da Alemanha em 30 de janeiro de 1933. Tendo retornado de sua primeira estadia em Ibiza em julho de 1932, Benjamin permanece na Alemanha sob o novo regime somente até março e decide voltar à ilha. De mera contingência material, as duas passagens de Benjamin pela ilha ganham contornos de experiência antropológica ao marcar

[33] Em carta a Scholem datada de 20 de março de 1933.

profundamente sua produção filosófica: a paisagem nativa e a exuberância de uma natureza quase intocada, o aspecto primitivo das construções rurais e a singularidade dos costumes de seus moradores, o hábito de contar e ouvir histórias que ainda era preservado naquele lugar... Tudo isso aparece desdobrado nas reflexões de Benjamin do período e constituem o pano de fundo de alguns de seus ensaios mais importantes.[34]

Chegamos aqui ao período entre 1934 e 1935 que nos interessa particularmente por ter sido o momento em que o convite para vir ao Brasil poderia ter chegado a Benjamin. Em janeiro de 1934, enquanto a USP era fundada por decreto no Brasil, Benjamin já retornara de sua segunda temporada em Ibiza e vivia as dificuldades do início de seu exílio parisiense, que descreve em termos de uma "situação aflitiva", em carta ao seu amigo Scholem, "e não me refiro somente a aspectos externos. Nunca estive tão isolado e solitário como aqui" (SCHOLEM; BENJAMIN, 1993, p. 139).[35] As cartas desse período revelam, de fato, uma constância dos sentimentos de solidão e isolamento, mas não o suficiente para que Benjamin buscasse alternativas para deixar o continente europeu.

A partir da primavera de 1934, Benjamin torna-se colaborador do Instituto de Pesquisa Social e passa a receber uma renda mensal fixa da instituição comandada, naquela época, por Horkheimer. Esse auxílio financeiro regular, apesar de fornecer apenas o mínimo para sua subsistência, ajuda Benjamin a superar as primeiras dificuldades da imigração, e ele pode finalmente retomar a obra das *Passagens*, que havia sido interrompida no início dos anos 30. Sabemos que foi o trabalho nesse projeto, tantas vezes adiado por contingências externas, e pelo qual Benjamin nutria grande estima, uma das razões, talvez a mais forte, que fez Benjamin escolher pela sua permanência em Paris: o projeto estava intrinsecamente ligado àquela cidade e também dependia do acesso aos arquivos da Biblioteca Nacional.

Nos meses finais do ano de 1934, Benjamin vê-se novamente diante de circunstâncias desfavoráveis no que se refere às relações com o Instituto, além da persistência da solidão e os efeitos maléficos a longo prazo do isolamento do exílio. Benjamin mostra-se profundamente angustiado e preocupado com a transferência do Instituto para os Estados Unidos, temendo que

---

[34] Sobre as temporadas de Benjamin em Ibiza, a primeira de 19 de abril a 17 de julho de 1932 e a segunda entre 11 de abril e 26 de setembro de 1933, ver o interessante livro do escritor e poeta ibizenho Vicente Valero (2023). Valero não só reconstitui as estadas de Benjamin na ilha, a partir de uma rica pesquisa histórica e biográfica, como também elabora e expõe a intrincada teia de relações que unem os textos produzidos no período pelo filósofo à Ibiza. O livro tem qualidade de evidenciar, com profundidade, como certas questões elaboradas filosoficamente por Benjamin são derivadas de observações antropológicas de sua vivência com as paisagens locais e com os moradores da ilha.

[35] Em dezembro do mesmo ano os mesmos aspectos voltam a ser mencionados ao amigo: "A absoluta solidão em que passo meus dias, com seus efeitos críticos a longo prazo [...] E o pior de tudo é que estou ficando cansado. Não tanto pelo efeito imediato de uma vida sem qualquer segurança mas sim pelo isolamento imposto pelos seus caprichos. Tal isolamento nunca foi tão completo como aqui [...]" (SCHOLEM; BENJAMIN, 1993, p. 205-206).

essa mudança significasse a descontinuidade de seus laços enquanto colaborador, ou ainda que ele fosse obrigado, a fim de manter esse vínculo que representava a sua única fonte de renda segura, a ir também para a América. Nesse mesmo período, as primeiras divergências teóricas com Adorno surgem explicitamente[36] deixando as relações ainda mais tensionadas e Benjamin cada vez mais imerso numa delicada relação de dependência do Instituto. Nessa mesma época, em virtude dos estremecimentos e as incertezas das relações com o Instituto, o filósofo passa a cogitar com Scholem novamente a possibilidade de ir para Palestina. Scholem havia emigrado para lá ainda na década 20 e havia feito inúmeros convites e propostas para Benjamin juntar-se a ele. Numa vacilação interminável ao longo de anos a fio, Benjamin sempre reconsiderava o projeto emigração para a Palestina, especialmente quando se via em condições difíceis, renovava promessas a Scholem, fazia conjecturas e arranjos práticos da viagem, mas nunca concretizava efetivamente os planos e também nunca afastava a possibilidade de modo definitivo.

Os registros da correspondência mostram que Benjamin era tomado por uma espécie de indecisão crônica sempre que a possibilidade de ir à Palestina surgia no seu horizonte, algo que ele mesmo observou em si mesmo como uma "vacilação patológica": "àquela hesitação tensionada até o seu limite que faz parte da minha natureza quando se trata das situações mais importantes da minha vida" (BENJAMIN, 1978, p. 513, tradução nossa).[37] De fato, a emigração para a Palestina, muito mais do que somente uma opção de exílio, tocava em questões sensíveis de cunho religioso e político que diziam respeito a sua posição com relação ao judaísmo e às questões políticas derivadas desse posicionamento. É verdade que não foi somente com relação à Palestina que essa "vacilação patológica" manifestou-se, sempre que confrontado com situações que exigiam escolhas categóricas e definitivas, essa sua natureza hesitante e indecisa aparecia em primeiro plano. Mas talvez isso indicasse mais do que um mero reflexo da sua dificuldade de tomar decisões, afinal, a escolha por não decisões também é uma decisão e pode ser entendida como um posicionamento:

> De maneira apaixonada, mas também irônica, Benjamin se colocava nas encruzilhadas. Era importante para ele manter abertas suas muitas "posições": a posição teológica, a surrealista/estética, a comunista. Uma posição corrige a outra;

[36] Divergências teóricas passam a ser explícitas na correspondência a partir da carta de Adorno a Benjamin de 6 de novembro de 1934, na qual também há a observação de que era a primeira vez que havia qualquer tipo de discordância dessa natureza entre eles (cf. ADORNO; BENJAMIN, 2012, p. 110-119)

[37] Em 6 de junho de 1929, comentando sua indecisão sobre sua ida à Palestina a Scholem, Benjamin escreve: "[...] me deparo com uma vacilação patológica, que, infelizmente já observei em mim mesmo, de vez em quando" (BENJAMIN, 1978, p. 493). O segundo trecho citado pertence a uma carta também a Scholem, dessa vez já em abril de 1930, novamente comentando a possibilidade de imigrar para a Palestina.

> precisava de todas elas. As decisões, evidentemente, tendiam a prejudicar o equilíbrio destas posições, mas a vacilação mantinha as coisas no lugar (SONTAG, 1986, p. 103).

Com relação à possibilidade de ir para os Estados Unidos, Benjamin também manteve um posicionamento ambíguo. A partir de 1935, sendo ele colaborador permanente do Instituto de Pesquisa Social, que então havia sido transferido para Nova Iorque, essa alternativa foi aventada inúmeras vezes, especialmente em sua correspondência com Adorno e Horkheimer. Apesar de sempre responder às menções de planos possíveis de modo afirmativo e demonstrar gratidão pelo fato dos membros do Instituto cogitarem essa possibilidade para com ele, é inegável que por trás da sua "polidez chinesa"[38] ao responder os convites latejava muitas reticências de sua parte a um exílio nos Estados Unidos. Uma breve observação sua, em carta, ilustra bem qual era a sua posição com relação à opção de ir para América do Norte: "Infelizmente, não há a menor perspectiva de em breve ser capaz de escolher livremente onde estarei; terei que me contentar em poder sair daqui" (BENJAMIN, 1978, p. 632, tradução nossa).[39] Sabemos que, no final das contas, foi exatamente isso que aconteceu, pois era para lá que culminava o destino final, nunca concretizado, da sua fracassada rota de fuga em 1940. Narrando o último encontro que teve com Benjamin, em meados de fevereiro de 1938, em Paris, Scholem observou:

> Apesar de tais reflexões e experiências, a sua profunda simpatia pela França permanecia inalterada. Em contrapartida, não fui o único a notar a sua frieza inequívoca, antipatia mesmo para com a Inglaterra e a América. Disse-me ainda na época que não era mais capaz de se readaptar. Esta hesitação carregada de sentimentos era talvez responsável, pelo menos em parte, pelo fracasso de diversas tentativas de levá-lo oportunamente para a Inglaterra ou para os Estados Unidos (SCHOLEM, 2008, p. 211).

Adorno, por sua vez, também anotou suas lembranças daquela que fora a última vez que esteve com Benjamin:

> A última noite que passei com Benjamin, em janeiro de 1938 no porto de San Remo, minha esposa e eu, já convencidos da guerra iminente e da inevitável catástrofe francesa, mais uma vez aconselhamos Benjamin para tentar vir à América o mais rápido possível; tudo o mais seria já providenciado lá. Benjamin recusou e disse literalmente: "Ainda há posições a defender na Europa" (ADORNO, 2001a, p. 93, tradução nossa).

[38] A expressão é de Scholem (2008, p. 43) ao descrever os traços demasiadamente corteses dos modos de Benjamin, a educação cerimonial característica que ele sempre empregava nos tratos sociais.
[39] Em carta para Alfred Cohn em 19 de dezembro de 1934.

Sobre essas posições ainda precisavam ser defendidas na Europa, uma carta de 11 de janeiro de 1940 a Scholem, não deixa sombra para dúvidas: “Toda e qualquer linha que possamos publicar – por mais incerto que seja o futuro ao qual as transmitimos – é uma vitória conquistada contra os poderes das trevas” (SCHOLEM; BENJAMIN, 1993, p. 256). Como bem conclui Kraniauskas, ao sondar esse misterioso convite para Benjamin vir ao Brasil:

> É possível, portanto, que tenha visto com bons olhos a possibilidade de emigrar. Por outro lado, a relutância de Benjamin em deixar a Europa – e, por exemplo, juntar-se à Gershom Scholem na Palestina – é bem conhecida, tal como seu forte compromisso intelectual com a “Obra das passagens”, que por volta de 1935 estava bem avançado. Essa relutância, Benjamin insistia, tinha conteúdo político (KRANIAUSKAS, 1997, p. 150).

Nunca saberemos o posicionamento de Benjamin com relação a uma possível vinda para o Brasil carregaria os mesmos tons reticentes que marcaram todas as suas outras possibilidades não-europeias de exílio. Os indícios dessa história nos levam a crer que sim, mas nada nos impede de imaginar também, mesmo contra todas as probabilidades, que talvez essa tenha sido a alternativa que faltou para que ele pudesse escolher sair da Europa. De um modo ou de outro, mesmo diante de uma situação extrema, ele permaneceu e acabou por concretizar uma imagem que ele tinha feito de si mesmo muitos anos antes: “Bem, estou chegando ao limite de uma situação extrema. Um náufrago, que segue em frente, à deriva nos destroços, subindo até o pico do mastro que já está desmoronando. Mas ele tem uma chance de enviar, de lá de cima, um sinal para seu resgate” (BENJAMIN, 1978, p. 532, tradução nossa). [40] O sinal lançado certamente não serviu para salvá-lo da catástrofe, mas toda a sua obra pode e deve ser lida como um potente “alarme de incêndio”[41] e já que este, carregado de uma atualidade pungente, ainda ressoa no nosso presente, é nossa responsabilidade saber ouvir e tentar entender. E uma coisa é certa: mesmo sem ter efetivamente vindo ao Brasil, seu pensamento ecoou ruidoso em nosso país e encontrou aqui um solo fértil para sua recepção.

[40] Em carta a Scholem de 17 de abril de 1931.

[41] Referimo-nos aqui à expressão alarme de incêndio [*Feuermelder*], que nomeia uma das imagens de pensamento do livro *Rua de mão única,* e é utilizada por Löwy (2005) como imagem paradigmática para pensar a dimensão política e atual das reflexões historiográficas de Benjamin.

## AFORA DAS FRONTEIRAS

"*Minha vida: margens.*
*Vínhamos* (...) *sem saber que vivíamos, vínhamos –*
*do jamais para os sempre.*"
Guimarães Rosa

O leitor de Benjamin é constantemente atacado pela força imagética do seu pensamento e pela constante elaboração literária de imagens em seus escritos filosóficos. Dentre as imagens que povoam os textos benjaminianos, uma das mais recorrentes diz respeito a figurações espaciais de lugares de transição: soleiras, umbrais, corredores, passagens, limiares… Há uma passagem em que Benjamin põe em evidência a importância que ele confere à noção de limiar:

> Ritos de passagem – assim se chamam no folclore as cerimônias associadas à morte, ao nascimento, ao casamento, à puberdade etc. Na vida moderna, estas transições tornaram-se cada vez mais irreconhecíveis e difíceis de vivenciar. Tornamo-nos muito pobres em experiências limiares. […] – O limiar [*Schwelle*] deve ser rigorosamente diferenciado da fronteira [*Grenze*]. O limiar é uma zona. Mudança, transição, fluxo estão contidos na palavra *schwellen* (inchar, entumecer), e a etimologia não deve negligenciar estes significados. Por outro lado, é necessário determinar (manter, constatar) o contexto tectônico e cerimonial imediato que deu à palavra seu significado. Morada do sonho [O, 2a, 1] (BENJAMIN, 2009, p. 535).

Não nos ateremos agora ao diagnóstico que Benjamin faz da pobreza da nossa experiência na modernidade, nesse trecho através de uma instigante referência antropológica aos ritos de passagem, e nem mesmo a alusão ao sonho, nesse momento gostaríamos de trazer à tona apenas a relação de diferenciação que o filósofo traça entre a fronteira e o limiar. Por meio de um exercício etimológico com o vocábulo em alemão, o filósofo indica que há algo que pertence propriamente ao significado de limiar que é carregado pela própria palavra: o sentido de transbordamento. E é justamente essa a marca de sua diferença com relação à fronteira. O sentido de fronteira remete-nos à fixação de uma delimitação territorial, uma determinação jurídica que impede, ou menos controla, o trânsito e a passagem. O limiar, ao contrário, sinaliza movimento e transição: são espaços de intercâmbio, são lugares do entre, isto é, que estão sempre entre uma coisa e outra, lugares em que duas coisas se tocam, pontos de encontro, espaços de trânsito e travessia. Como bem resume Gagnebin (2014, p. 37), "o limiar designa, portanto, essa zona intermediária que a filosofia ocidental [...] custa a pensar, pois é mais afeita às oposições demarcadas e claras [...]". Não é sem razão, portanto, que um importante intérprete da obra de Benjamin, Winfried Menninghaus (1986) tenha cunhado a bela

expressão "saber dos limiares" [*Schwellenkunde*], para caracterizar o pensamento benjaminiano. O limiar pode ser tomado como uma espécie de chave-mestra de interpretação da filosofia de Benjamin.[42] Poderíamos, então, dizer que a potência do pensamento benjaminiano está justamente nesse ultrapassamento das fronteiras. Como afirmamos certa vez noutro lugar, a filosofia de Benjamin parece não se conformar com o conforto do lugar de pertencimento: "a força crítica de seu pensamento está, por essa razão, na criação desses espaços-do-entre: margens do pensamento em que os limiares entre filosofia, arte e política se cruzam criando lugares de passagem para a reflexão filosófica".[43] Sabemos que o filósofo dos limiares morreu justamente ao ser impedido de passar por uma fronteira fechada. E que seu túmulo jaz numa pequenina e desconhecida cidade fronteiriça.

> [...] um triângulo de ferro se projetava à esquerda e, de repente, vimos que ele formava a entrada para uma rampa subterrânea paralela à encosta da colina. Era completamente forrada pelo mesmo ferro marrom, incluindo os degraus que desciam quase até onde a vista alcançava para terminar num retângulo perfeito que encerrava uma visão do mar lá embaixo, quebrando nas rochas. Por um breve momento tudo virou do avesso. A montanha se abriu para criar uma porta brilhante trazendo o mar batendo, exatamente assim parecia onde estávamos. [...] Descemos as escadas. No meio do caminho, o teto de ferro deu lugar ao céu aberto, entretanto a sensação de estar num corredor dentro da terra permanecia. Poucos passos antes do final (ao todo, havia oitenta e sete degraus) havia uma placa de vidro grossa, como uma porta, bloqueando nosso caminho. Inscrito nela em alemão, espanhol, catalão, francês e inglês havia o seguinte: "É mais árduo honrar a memória dos sem nome do que a dos famosos. A construção da história é dedicada à memória dos sem nome." [...] O mar surgia através do vidro. Então a inscrição emergia através do mar que emergia através do vidro. Indo e vindo, palavras na água, palavras no céu (TAUSSIG, 2006, p. 14-16, tradução nossa).

A bela descrição refere-se ao memorial construído pelo artista israelense Dani Karavan e fora escrita pelo antropólogo Michael Taussig ao narrar sua visita ao túmulo de Walter Benjamin.[44] Muitos anos antes, Hannah Arendt fora a primeira a inaugurar essa rota a Port-Bou em busca do túmulo de Benjamin, apenas alguns meses depois da morte de seu amigo, ainda em 1940. Do seu relato dessa visita, além do deslumbramento com que descreve a paisagem e a vista do cemitério de Port-Bou, "é de longe um dos lugares mais fantásticos e mais lindos que vi na vida", escreve ela em carta a Scholem, há a constatação de uma ausência e de que sua

[42] Além de Menninghaus (1986) e Gagnebin (2014), João Barrento é outro comentador que bem explora a noção de limiar e sua relação com a filosofia benjaminiana, ver especialmente o seu livro intitulado precisamente *Limiares sobre Walter Benjamin* (2013).

[43] Passagem escrita pela autora anteriormente na dissertação de mestrado (cf. ANDRADE, Mariana. *Os rastros de uma travessia*: a filosofia da (na) apresentação. Goiás, 2017. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Faculdade de Filosofia, Universidade Federal de Goiás).

[44] O memorial de nome *Passagens,* inaugurado em 1994, foi construído do lado de fora do cemitério em Port Pou, para marcar os 50 anos da morte de Walter Benjamin. A descrição citada da criação de Dani Karavan pertence ao ensaio *O túmulo de Walter Benjamin* do antropólogo Michael Taussig (2006).

procura pelo túmulo de Benjamin fora vã: “Não foi possível encontrá-lo, seu nome não estava em lugar nenhum” (ARENDT *apud* SCHOLEM, 2008, p. 223). Em 1975, Scholem reúne essa informação de Arendt a algumas outros indícios e assume que o túmulo que apareceu posteriormente no mesmo cemitério é falso, para ele o mais provável que tenha ocorrido é que quando, anos depois, as buscas pelo túmulo de Benjamin passaram a ser frequentes em virtude de sua fama póstuma, os guardas do cemitério tenham inventado um lugar para indicar aos visitantes em troca de alguma gratificação e conclui: “Decerto, o lugar é lindo; o túmulo é apócrifo” (SCHOLEM, 2008, p. 223).

> Essa história grotesca e macabra que G. Scholem, velho amigo de Benjamin, conta no final de seu livro de memórias poderia servir de alegoria: na ausência de um lugar preciso onde situar a própria existência de Walter Benjamin, os que lhe sobreviveram continuam a se debater sobre um túmulo erigido para defender interesses divergentes (GAGNEBIN, 2018, p. 15).

Gagnebin vale-se da história do túmulo apócrifo aventada por Scholem para projetar a imagem de uma ausência como sendo, alegoricamente, a dificuldade de determinar um lugar próprio de pertencimento da obra benjaminiana e de seu autor. E ainda mais que isso, Gagnebin elabora o túmulo erguido sobre um corpo ausente, construção de uma ilusão de pertencimento, enquanto imagem de um local de disputa dos pósteros. Utilizando mais uma referência histórica e biográfica, Gagnebin elabora ainda uma outra imagem, igualmente interessante, do não-pertencimento de Benjamin. Sabemos que a Lei do Cidadão do Reich, aprovada pela Alemanha nazista em setembro de 1935 e que ficou conhecida sob a alcunha das Leis de Nürnberg, estabeleceu que somente pessoas de “sangue alemão ou sangue familiar” poderiam ser legalmente cidadãos, destituindo os judeus da cidadania alemã e relegando-os ao status de “súditos do estado”. Em 1940, com a exitosa ocupação nazista e a subsequente rendição da França, os emigrantes alemães refugiados em solo francês, como era o caso de Benjamin, passam a ser entregues às autoridades nazistas: “Não sendo mais alemão aos olhos dos alemães [...] não sendo francês – já que não conseguiu a naturalização –, só lhe resta este estatuto de ‘estrangeiro de nacionalidade indeterminada, mas de origem alemã’ que grita por uma regularização irrealizável” (GAGNEBIN, 2007, p. 211). Gagnebin, portanto, recupera de uma ordem do governo francês de 23 de maio de 1940 o status jurídico de “estrangeiro de nacionalidade indeterminada mas de origem alemã” não só enquanto expressão paradoxal da condição a que Benjamin estava submetido naquele momento, mas também como imagem paradigmática da característica de não-pertencimento que a autora destaca no pensamento benjaminiano:

> Benjamin não pertence nem ao *establishment* acadêmico nem a um movimento intelectual determinado (como o expressionismo ou outros "ismos"). Ele representa, como dirá Hannah Arendt, uma espécie em extinção na sociedade ocidental do século XX: "un homme de lettres*"*, isto é, um homem culto, inteligente, livre e, antes de mais nada, deslocado (GAGNEBIN, 2007, p. 207).

Arendt é uma das outras leitoras de Benjamin que recorrentemente indica esse espaço de entre-lugar ocupado pelo seu pensamento, ao afirmar, por exemplo, que Benjamin "[…] não era historiador, literato ou o que for; tentarei mostrar que ele pensava poeticamente, mas não era poeta nem filósofo" (ARENDT, 2008, p. 168). Nesse sentido, talvez Arendt apareça citada por Gagnebin justamente porque a filósofa também aponta para o não-pertencimento da obra de Benjamin, especialmente ao relacionar a marca da não-adequação do pensamento benjaminiano àquilo que havia de inclassificável em sua obra: "O problema com tudo o que escreveu Benjamin é que sempre demonstrava ser *sui generis*. Assim, a fama póstuma parece ser o quinhão dos inclassificáveis, isto é, daqueles cuja obra não se adéqua à ordem existente [...]" (ARENDT, 2008, p. 167). Um outro elemento interessante aparece nessa citação de Arendt: a fama póstuma de Benjamin.

A filósofa começa seu ensaio dedicado a Benjamin, escrito em 1968, evocando justamente a imagem da deusa Fama, a divindade grega que personifica a voz pública, trazendo à tona o reconhecimento póstumo como um elemento digno de nota na biografia do filósofo. De acordo com Arendt (2018, p. 165), em vida Benjamin fora conhecido como colaborador de revistas e seções literárias de jornais, mas de forma nenhuma famoso, já que poucos eram aqueles que conheciam seu nome antes de sua morte. Dos relatos de Scholem temos um retrato parecido com o que Arendt pinta e ele destaca que, mesmo entre o círculo intelectual daqueles que conheceram o seu trabalho enquanto o filósofo ainda estava vivo, o seu nome não despertava muita estima e seus escritos pouca ou nenhuma notabilidade na época. Aos seus olhos, apenas Arendt aparece como uma das poucas exceções: "[...] Hannah Arendt, para quem – por cento naquele tempo uma raridade – Benjamin parecia representar uma importante autoridade intelectual" (SCHOLEM, 2008, p. 189). A grande maioria dos estudiosos da obra benjaminiana compartilha essa compreensão com respeito à trajetória das obras do filósofo:

> De fato, suas obras e ele como seu autor não foram realmente conhecidos durante sua vida, mesmo durante o apogeu de sua presença jornalística nos principais jornais e revistas da República de Weimar. Várias razões foram dadas para explicar esse fato: a heterogeneidade temática de suas obras e sua publicação dispersa, sua complexidade linguística e intelectual e, não menos importante, o fato de que os leitores contemporâneos não tinham como reconhecer quão intimamente suas obras estão

> interconectadas. Pode-se dizer incisivamente que, enquanto Benjamin foi impresso, ele permaneceu não lido (STEINER, 2010, p. 174, tradução nossa).

Diferentemente, Adorno se recusa a incluir a figura de Benjamin no rol daqueles desconhecidos que só ganharam fama postumamente. Para ele, Benjamin teria sido "o completo oposto" de um desconhecido apenas recém-descoberto, escreve em 1965, e argumenta que Benjamin teria conseguido visibilidade pública com as muitas publicações que fizera em jornais e revista ainda em vida, e até afirma que a qualidade de suas publicações só não era reconhecida pelos invejosos (cf. ADORNO, 2001a, p. 92-93).[45] Essa discordância com Arendt tem até algo de irônico já que parece atestar que os dois não conseguiam mesmo concordar em absolutamente nada quando se tratava do amigo em comum, lembremos que Arendt manifestou muitas divergências com relação às escolhas editoriais de Adorno, que foi o primeiro a editar a obra de Benjamin. A publicação póstuma dos escritos de Benjamin começa em 1955, quando Adorno edita e lança uma coletânea chamada *Schriften*:[46] "Quinze anos depois [da morte de Benjamin], foi publicada na Alemanha uma edição em dois volumes de seus escritos, o que lhe trouxe quase imediatamente um *succès d'estime* que ia muito além do reconhecimento entre os poucos que ele conhecera durante sua vida" (ARENDT, 2008, p. 165). Alguns anos depois, em 1968, a própria Arendt organiza uma outra reunião dos escritos benjaminianos, intitulada *Illuminations*,[47] dessa vez editada em língua inglesa. E essa data aqui é simbólica, uma vez que o movimento estudantil estabelece um marco na história da recepção da obra de Benjamin.

Como bem aponta Gagnebin (2015), o movimento estudantil encontra no pensamento de Benjamin um emblema de uma esquerda não-dogmática. Para aquela nova esquerda nascente, um pensador como Benjamin, um marxista nada ortodoxo, nunca filiado ao Partido Comunista, e que já em sua época havia demonstrado desconfiança com o dogmatismo de inspiração marxista e com o comunismo oficial, foi uma descoberta impactante para aqueles tempos de efervescência política. Assim, as décadas de 60 e 70 passam a presenciar um interesse cada vez maior pela obra de Benjamin, para além daqueles círculos em que era lido e conhecido. Certamente essa trajetória, na direção de uma popularidade ascendente, pode ser vista como um desvio num itinerário que parecia caminhar de forma previsível ao esquecimento. Todavia, foi o voo da fama póstuma e a grande da notoriedade posterior a servir para construção, em

---

[45] Num texto que apareceu a primeira vez como segundo prefácio da primeira publicação das cartas de Benjamin (1978), organizada pelo próprio Adorno e por Scholem, publicado pela primeira vez em 1966.
[46] BENJAMIN, Walter. *Schriften*. Hrsg. von Theodor W. Adorno und Gretel Adorno unter Mitwirkung von Friedrich Podszus. 2 Bände. Frankfurt: Suhrkamp, 1955.
[47] BENJAMIN, Walter. *Illuminations:* Essays and Reflections. Edited by Hannah Arendt. Translated by Harry Zohn. New York: Schocken, 1968.

retrospectiva e por oposição, da imagem do Benjamin vivo como um ilustre desconhecido. Como o próprio Benjamin expõe, ele havia conquistado alguma reputação na Alemanha, embora não fosse de grandes proporções. Suas ambições também não eram pequenas, Benjamin considerava que estava construído e abrindo caminhos na recriação do gênero da crítica e sua pretensão era a de ser considerado o primeiro crítico da literatura alemã:[48]

> Nesse trânsito, procuramos o "lugar" de Benjamin, como esse crítico literário exemplar, judeu-alemão e refugiado político, inserido no debate literário francês do período entreguerras. [...] O papel de crítico e interlocutor entre as culturas de Benjamin é evidente nesse período, tanto em relação à entrevista com Gide, às suas próprias traduções de Proust e de Baudelaire, quanto à sua leitura atenta não só de escritores, mas de críticos literários franceses. [...] São questões levantadas por poucos intérpretes que pesquisam o período e o interesse de Benjamin em se tornar esse crítico exemplar, um mediador entre culturas. [...] Por fim, Benjamin, leitor assíduo de Proust, Valéry e Gide, encontra seu lugar de crítico legítimo da cultura alemã e francesa, nesse ambiente de largos conflitos, em condição de trânsito necessário, ou melhor dito, de fuga (DAMIÃO, 2020a, p. 12-15; 24-25).

Detlev Schöttker tem uma leitura bastante interessante do modo singular como a história da recepção relaciona-se com a própria obra benjaminiana. Ao levantar a pergunta: "o que, em Benjamin, é obra, e o que é espólio?", Schöttker (2011) põe em evidência que a obra de Benjamin é, em grande medida, uma construção póstuma. De fato, as publicações feitas em vida pelo próprio Benjamin são ínfimas perto do volumoso material póstumo que até hoje continua a ser publicado. Assim, de maneira bastante enfática, Schöttker afirma: "A obra de Benjamin, portanto, só pode ser compreendida enquanto um fenômeno histórico de recepção. A recepção aqui não se conecta à obra, mas a cria no processo da história de sua repercussão" (SCHÖTTKER, 1999, p. 8, tradução nossa).

Schöttker cunha a categoria do "fragmentarismo construtivo" [*Konstruktiver Fragmentarismus*] com o intuito de explorar as características do pensamento de Benjamin que favoreceram a ocorrência desse caso de criação póstuma da obra. Segundo o autor, esse fenômeno de recepção está profundamente relacionado à estrutura intrinsecamente fragmentária e aos elementos próprios desse fragmentarismo que são apontados e descritos pelo autor no pensamento de Benjamin. Esses elementos de fragmentarismo, no entanto, não dizem respeito somente à concepção filosófica partilhada por Benjamin, mas também às precárias

[48] Numa carta para Scholem de 20 de janeiro de 1930, Benjamin escreve: "Em primeiro lugar, já criei uma reputação na Alemanha, embora de proporções modestas. O objetivo que estabeleci para mim ainda não foi totalmente realizado, mas finalmente estou chegando perto. Este é que eu seja considerado o primeiro crítico da literatura alemã. A dificuldade é que a crítica literária, há mais de cinquenta anos, não é considerada um gênero sério na Alemanha. Construir uma reputação na crítica, basicamente significa: recriá-la como gênero. Mas neste caminho foram feitos progressos sérios - por outros, mas especialmente por mim. Esta é a minha situação" (BENJAMIN, 1978, p. 505, tradução nossa).

condições materiais e de produção que teve que enfrentar em grande parte de sua vida. Schöttker enfatiza como Benjamin frequentemente associou a construção fragmentária a cenários de devastação e degradação, especialmente com referências metafóricas às ruínas e escombros. Um exemplo marcante disso aparece em palavras de desabafo que Benjamin escreve ao amigo:[49]

> As formas de expressão literária criadas pelo meu pensamento nos últimos dez anos estão inteiramente determinadas pelas medidas preventivas e os antídotos que me vi obrigado a adotar, na tentativa de evitar a degradação, a corrupção do meu intelecto, em consequência dessas contingências. Diante do que, muitos dos meus trabalhos, ou talvez apenas alguns, não deixam de ser pequenas vitórias, mas que, no fundo, correspondem aos grandes fracassos. Não quero falar dos planos que não puderam ser executados ou nem foram tocados, embora sim queira arrolar aqui os quatro livros que bem caracterizam esse campo de ruínas e catástrofes, cujo fim não consigo avistar, quando tento vislumbrar o que me espera nos próximos anos (SCHOLEM; BENJAMIN, 1993, p. 26-27).

Apesar da carga de negatividade que essas palavras carregam, fruto de um momento de desilusão e desesperança, parece-nos que Benjamin foi capaz de elaborar positivamente a precariedade das condições de produção a que esteve submetido: quando se viu diante de uma obra em cacos, lamentou-se, mas fez desses cacos o princípio mesmo de criação da sua obra. Assim, o pensamento de Benjamin traz as marcas daquilo que poderíamos chamar de uma incompletude constitutiva, isto é, um pensamento que tem e sempre terá algo de incompleto e também uma abertura peculiar para profusão de interpretações e novas leituras, sempre diversas e sempre possíveis. Nesse sentido, esse "fragmentarismo construtivo" faz com que a própria construção dessa obra seja feita por um desenvolvimento póstumo necessariamente contínuo e sempre em aberto e assim, para Schöttker (1999, p. 7, tradução nossa), "[...] a posteridade vai completando o que Benjamin começou", num processo de recepção que nunca se esgota.

Outro reconhecido estudioso alemão da obra de Benjamin, que também possui um trabalho dedicado a questões relacionadas à recepção, faz uma observação instigante que parece apontar numa perspectiva semelhante: "Estudar Walter Benjamin hoje significa seguir seus rastros em Berlim como em Frankfurt, em Paris como em Roma, em Amsterdã como na Basileia, em Marselha como em Jerusalém, em Nova Iorque como em Moscou, e em muitos outros lugares [...]" (GARBER, 19/87, p. 192-193). Entre esses muitos outros lugares poderíamos, sem pestanejar, incluir cidades brasileiras. Certa vez, Scholem escreveu a Benjamin, num tom quase premonitório: "Para mim é muito mais importante saber onde você está do que aonde espera chegar um dia, pois com a constituição da sua vida é certo que você, mais do que qualquer outro,

[49] Em carta escrita a Scholem em 26 de julho de 1932.

sempre acabará num lugar diferente daquele ao qual quis chegar" (SCHOLEM, 2008, p. 163).[50] Certamente o Brasil foi um desses lugares.

É difícil encarar a história da recepção do pensamento de Walter Benjamin sem espantar-se com a sua relação inusitada com o Brasil. Talvez por essa razão tenhamos diversos estudos que versam, sob perspectivas múltiplas, sobre a recepção brasileira desse autor alemão. Tratando-se de estudos que exploram a recepção benjaminiana no Brasil temos o livro de Gunter Karl Pressler, autor alemão radicado no Brasil, resultado de sua pesquisa sobre a recepção brasileira de Benjamin em nosso país. O livro de Pressler (2006) oferece-nos um levantamento histórico-bibliográfico da recepção benjaminiana, todavia, o estudo possui um viés analítico e metodológico assentado, de modo muito delimitado e restrito, na estética da recepção da chamada Escola de Constança, e pelas elaborações em torno de uma teoria da recepção benjaminiana de Klaus Garber. Por certo a recepção de Benjamin no Brasil é um fenômeno histórico saturado de complexidades, que não se deixa capturar pelo prisma de nenhuma filiação teórica pré-determinada, sob o risco de diluição ou simplificação para fazê-lo caber na explicação pretendida. Por essa razão, para o itinerário que agora propomos sobre a recepção benjaminiana em solo brasileiro nos valeremos especialmente das reflexões aventadas por dois artigos: um de Sergio Paulo Rouanet (1997) e outro mais recente de Jeanne Marie Gagnebin (2021).

Sabemos que a primeira impressão de um texto de Benjamin no Brasil data de 1968, com a publicação do ensaio *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, traduzido por Carlos Nelson Coutinho.[51] Lembremos que em 1968 Benjamin ainda era pouco conhecido e pouco lido, até mesmo na Europa, Pressler (2006, p. 61) faz questão de apontar que a discussão em torno desse ensaio de Benjamin aconteceu aqui no Brasil antes mesmo do que no continente natal do autor. Um outro marco histórico estabelece-se apenas um ano depois, em 1969, com o lançamento do livro de José Guilherme Merquior.[52] Pressler (2006, p. 101) destaca que o livro de Merquior não seria somente o primeiro livro sobre Benjamin no Brasil, mas também "o primeiro estudo deste empenho no mundo inteiro sobre o referido autor". E já que o livro de Merquior não trata unicamente do pensamento benjaminiano, mas o reúne a outros dois

[50] Trecho de uma carta enviada em 20 de fevereiro de 1930.
[51] BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. *Revista Civilização Brasileira*, Rio de Janeiro, ano IV, n. 19/20, maio/ago. 1968, p. 271-283. No ano seguinte, o texto teve outras duas traduções para o português: uma feita do francês por Dora Rocha, publicada na coletânea *Sociologia da arte IV* organizada por Gilberto Velho e uma tradução do alemão realizada por José Lino Grünewald, publicada primeiramente no volume *A ideia do cinema* também em 1969.
[52] MERQUIOR, José Guilherme. *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

filósofos ligados ao Instituto de Pesquisa Social, este seria o pioneiro planetário também no que diz respeito aos estudos sobre a Escola de Frankfurt. Isto porque o primeiro livro sobre a história dos teóricos frankfurtianos, do estudioso estadunidense Martin Jay, que propriamente funda a ideia da Escola de Frankfurt, só foi publicado quatro anos depois.[53]

Os rastros da presença de Benjamin no Brasil, todavia, são ainda anteriores a esses dois marcos editoriais históricos. Se pensarmos em termos de menções explícitas, temos a aparições de referências a Benjamin num livro anterior de Merquior, o qual reúne ensaios de crítica literária escritos entre 1962 e 1964, lançado em 1965. [54] Num desses ensaios, Merquior menciona as elaborações benjaminianas em torno da questão da alegoria no contexto da tese sobre o drama barroco e se vale da interpretação benjaminiana de Kafka assentada na noção do alegórico, para suas reflexões em torno da poética surrealista de Murilo Mendes. Em outro texto que compõe essa coletânea, Merquior comenta de modo breve e panorâmico, já que não faz nenhuma citação direta do texto, as ideias contidas no ensaio sobre a obra de arte de Benjamin.[55] Há também um livro publicado em 1967, no qual Leandro Konder elabora um estudo do marxismo e da estética, em que Benjamin é apresentado brevemente e o autor expõe as considerações estéticas de Benjamin presentes no ensaio sobre a obra de arte.[56]

A complexidade da recepção brasileira de Benjamin salta aos nossos olhos, de princípio, uma vez que não é tarefa fácil nem mesmo fazer uma reconstituição histórica capaz de nos indicar quais são propriamente os primeiros rastros de sua presença em solo brasileiro. Isto porque, desde o começo dessa história e desse caso de recepção cheio de peculiaridades, as ideias de Benjamin espalharam-se por aqui através de inspirações e influências, nem sempre com menções diretas ou explícitas, de modo fragmentário e disperso, especialmente a partir de elaborações latentes (e reelaborações antropofágicas, talvez pudéssemos assim chamar) de suas ideias no interior de formulações e interpretações de importantes teóricos brasileiros.

No mesmo período também podemos perceber rastros da presença das ideias de Benjamin em ensaios do crítico literário Roberto Schwarz. Na sua coletânea de ensaios publicada igualmente em 1965,[57] Schwarz utiliza conceitos da teoria crítica, particularmente das discussões estéticas de Benjamin e Adorno, assimilando-os ao seu procedimento crítico das

---

[53] JAY, Martin. *The Dialectical Imagination*: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950. Boston: Little, Brown and Company, 1973.
[54] MERQUIOR, José Guilherme. *Razão do poema*: ensaios de estética e crítica. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.
[55] Referimo-nos ao ensaio intitulado *Notas soltas sobre o declínio da aura,* publicado pela primeira vez em 1963 no *Jornal do Brasil*.
[56] KONDER, Leandro. *Os marxistas e a arte*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
[57] SCHWARZ, Roberto. *A sereia e o desconfiado*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

obras literárias e referências explícitas aparecem apenas em nota de rodapé, numa das quais ele cita um trecho do ensaio *As afinidades eletivas de Goethe* de Benjamin. Em ensaios posteriores, de 1967 e 1969 respectivamente, aparecem menções a Benjamin, novamente em algumas notas de rodapé, particularmente sobre as ideias presentes no texto da obra de arte[58] e das elaborações sobre a alegoria em *Cultura e Política 1964-1969*.[59] Nota-se que não há em Schwarz um impulso sistemático de explicitação ou discussão do pensador, mas sim a incorporação de certos conceitos e procedimentos críticos em seus ensaios que buscavam compreender, de modo próprio, a realidade nacional por meio da crítica literária e cultural.

Há que se mencionar também o filósofo paraense Benedito Nunes. Em 1966, no contexto de um livro dedicado à introdução de temas ligados à filosofia da arte, a questão da "perda da aura" desenvolvida por Benjamin no ensaio sobre a arte é apresentada aos leitores brasileiros.[60] Nesse sentido, em termos da recepção brasileira, além de ter sido um dos pioneiros na disseminação das ideias de Benjamin no país, Nunes abriu todo um campo de horizontes reflexivos relacionados aos debates sobre literatura no interior da filosofia no Brasil que possui muitas afinidades com o pensamento benjaminiano. Assim como o pensamento de Benjamin, a obra de Benedito Nunes, inaugurada com *O dorso do tigre*,[61] hoje já um clássico do ensaísmo brasileiro, tem a capacidade exemplar de borrar as fronteiras entre a filosofia e a literatura. Com uma habilidade ímpar de produzir reflexões a partir da articulação entre filosofia e literatura, exercitando um tipo reflexão crítica híbrida ou mestiça, como ele mesmo a chamava, pouco afeita a reducionismos e também distante de esquematismos, Benedito Nunes foi um dos percussores de uma tradição crítica propriamente brasileira de antropófagos do pensamento filosófico europeu.

Um outro caso bastante interessante é o de Haroldo de Campos. Já nos primeiros ensaios que o poeta concretista dedica à construção de sua poética da tradução, é possível notar a presença latente das ideias de Benjamin, por exemplo no texto *Da tradução como criação e como crítica* escrito em 1962.[62] E em 1969, numa coletânea que reúne estudos teórico-práticos sobre a operação tradutora, particularmente no texto *A palavra vermelha de Hölderlin* de

---

[58] Cf. SCHWARZ, Roberto. Nota sobre a vanguarda e conformismo. *Revista Teoria e Prática*, São Paulo, n. 2, 1967, p. 127-132.
[59] O texto foi publicado primeiramente em francês, sob o título *Remarques sur la culture et la politique au Brésil*, 1964-1969, no número 288, da *Revue Les Temps Modernes*, publicado em português somente em 1978, numa coletânea de ensaios. Cf. SCHWARZ, Roberto. *O pai de família e outros estudos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
[60] NUNES, Benedito. *Introdução à Filosofia da Arte*. São Paulo: DESA/EDUSP, 1966.
[61] NUNES, Benedito. *O dorso do tigre.* São Paulo: Perspectiva, 1969.
[62] CAMPOS, Haroldo. Da tradução como criação e como crítica. *Revista Tempo Brasileiro*, n. 4-5, jun./set. 1963.

1967,[63] Campos expõe suas elaborações em torno do ensaio *A tarefa do tradutor* de Benjamin. De fato, desde o início os textos de Haroldo de Campos que versam sobre a temática da tradução reúnem referências teóricas das mais variadas, por meio de uma incorporação crítica, num gesto antropofágico de apropriação e digestão das teorias estrangeiras, para compor uma reflexão profundamente original. E sem dúvidas o pensamento de Benjamin, não só em relação à linguagem e à tradução, mas também às suas reflexões historiográficas, foi sucessivamente devorado por Campos, por décadas a fio, ao longo da construção de sua teoria da transcriação. Talvez essa devoração antropofágica de Benjamin no interior do pensamento tradutório de Campos atinja sua radicalidade em *Transluciferação mefistofáustica*,[64] de 1981 e vale a pena mencionar que alguns anos depois, em 1984, Campos publica um artigo no qual expõe sua interpretação do texto de Benjamin sobre a tradução.[65] Mas aqui já estamos nos adiantando no tempo, voltemos à década de 70.

Com relação à década anterior, os anos 70 testemunham o começo de uma exposição mais sistemática, e digamos também de uma recepção mais acadêmica, do pensamento de Benjamin no Brasil. Duas publicações que exemplificam esse desenvolvimento são obras lançadas por Flávio Kothe durante a década de 70: o livro de título autoexplicativo *Para ler Benjamin* publicado em 1976 e o estudo comparativo entre Benjamin e Adorno que o autor publicou em 1978.[66] Digno de nota é também a coletânea de textos benjaminianos lançada em 1976 sob o título *A modernidade e os modernos*[67] na qual aparecem pela primeira vez em português a seção A *modernidade* de *Paris do Segundo Império em Baudelaire*, o ensaio *Sobre alguns temas em Baudelaire* e o ensaio sobre Kafka. Ainda nos anos 70, temos um conjunto de textos de Benjamin lançados na coleção *Os pensadores*, com dois textos até então inéditos em português, sendo eles *O narrador* e o ensaio sobre o surrealismo.[68]

---

[63] CAMPOS, Haroldo. A palavra vermelha de Hölderlin. In: *A arte no horizonte do provável*. São Paulo: Perspectiva, 1969. p. 93-107.
[64] CAMPOS, Haroldo. Transluciferação mefistofáustica. In: *Deus e o Diabo no Fausto de Goethe*: marginália fáustica. São Paulo: Perspectiva, 1981.
[65] CAMPOS, Haroldo. *Para além do princípio da saudade*: a teoria benjaminiana da tradução. Folha de São Paulo, São Paulo, n. 412, 9 dez. 1984, p. 6-8.
[66] KOTHE, Flávio. *Para ler Benjamin*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976 e KOTHE, Flávio. *Benjamin & Adorno*: confrontos. São Paulo: Ática, 1978.
[67] BENJAMIN, Walter. *A modernidade e os modernos*. Tradução de Heindrun Krieger M. da Silva, Arlete de Brito e Tânia Jatobá. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
[68] Volume XLVIII da coleção *Os pensadores*, com textos escolhidos de Benjamin juntamente com textos de Horkheimer, Adorno e Habermas. A seleção dos quatro textos de Benjamin é feita por Otília B. Fiori Arantes: a tradução republicada de José Lino Grünewald do texto sobre a obra de arte, uma outra tradução do ensaio *Sobre alguns temas em Baudelaire* feita por Edson Araújo Cabral e José Benedito de O. Damião e os ensaios *O narrador* e *O surrealismo* traduzidos por Erwin Theodor Rosenthal.

Os anos 80, por sua vez, consolidam definitivamente esse processo, especialmente através de um grande esforço de publicação de traduções de seus textos em solo brasileiro. Durante essa década temos a publicação de importantes traduções de Benjamin em português, como a tradução de Sergio Paulo Rouanet, em 1984, da tese de habilitação rejeitada de Benjamin[69] e também o lançamento das suas obras escolhidas, em três volumes, publicadas entre 1985 e 1989. [70] Em 1985, houve ainda a publicação de uma coletânea de textos organizados e traduzidos por Flávio Kothe e, no ano seguinte, uma outra seleção de textos escolhidos organizada por Willi Bolle e traduzidos num esforço em conjunto pelo grupo de professores de língua e literatura alemã da USP.[71] Ao lado desse esforço editorial inaugural de publicação da obra de Benjamin em português, os anos 80 nos dão a conhecer também as primeiras publicações de nomes que se tornarão os principais intérpretes da filosofia de Walter Benjamin no Brasil: Sergio Paulo Rouanet,[72] Jeanne Marie Gagnebin,[73] Willi Bolle,[74] Olgária Matos,[75] Katia Muricy,[76] Leandro Konder[77] e Michael Löwy.[78]

Como corolário dessa crescente de traduções e estudos sobre Benjamin no Brasil na década de 80, temos o Simpósio Brasil-Alemanha "Sete Perguntas a Walter Benjamin" ocorrido em 1990 em São Paulo.[79] Certamente a realização desse evento foi um marco na recepção de Benjamin no país, na medida em que reuniu pela primeira vez os estudiosos benjaminianos do

---

[69] BENJAMIN, Walter. *Origem do drama barroco alemão*. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

[70] O primeiro volume das *Obras escolhidas* editadas no Brasil é lançado pela Brasiliense em 1984, com tradução de Sergio Paulo Rouanet, seguido pelo segundo volume, com tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa, em 1987, e o terceiro e último volume, com tradução de José Carlos Martins Barbosa e Hermerson Alves Baptista, veio ao público brasileiro em 1989.

[71] BENJAMIN, Walter. *Sociologia*. Organização e tradução de Flávio Kothe. São Paulo: Ática, 1985 e BENJAMIN, Walter. *Documentos de cultura, documentos de barbárie*: escritos escolhidos. Organização de Willi Bolle. Tradução de Celeste de Sousa *et al*. São Paulo: Cultrix/EDUSP, 1986.

[72] ROUANET, Sergio Paulo. *Édipo e o anjo*: itinerários freudianos em Walter Benjamin. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981.

[73] GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Walter Benjamin*: os cacos da história. Tradução de Sônia Salzstein. São Paulo: Brasiliense, 1982.

[74] BOLLE, Willi. *Tableaux Berlinois*. Walter Benjamin e a cultura da República de Weimar. Tese (Livre-Docência). Departamento de Letras da FFLCH/USP. São Paulo, 1984.

[75] MATOS, Olgária. *Os arcanos do inteiramente outro*: a Escola de Frankfurt, a melancolia, a revolução. São Paulo: Brasiliense, 1984.

[76] MURICY, Katia. *Benjamin*: paixão e política. In: NOVAES, Adauto *et al* (Orgs.). *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 497-508.

[77] KONDER, Leandro. *Walter Benjamin*: o marxismo da melancolia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1988.

[78] LÖWY, Michael. *Redenção e utopia*: o judaísmo libertário na Europa Central. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

[79] O simpósio foi organizado em conjunto pelo Instituto Goethe de São Paulo, a Pós-graduação em Filosofia da PUC/SP e o Departamento de Letras Modernas da USP, e realizado entre 25 e 28 de setembro de 1990, quando completava-se 50 anos da morte de Walter Benjamin. As apresentações e discussões foram publicadas posteriormente num dossiê (cf. Sete perguntas a Walter Benjamin, *Revista USP*, n. 15, 1992). O êxito do evento incentivou a realização, dois anos depois, do Simpósio Internacional sobre Benjamin, dessa vez no Instituto Goethe em Buenos Aires, com a proposta de ampliar a discussão sobre a atualidade do pensamento de Benjamin na América Latina como um todo.

Brasil e também propiciou o contato entre a recepção brasileira e alemã, já que o evento contou com a presença de reconhecidos estudiosos alemães da obra de Benjamin. Entre eles estava Klaus Garber, e seu depoimento impressionado diante da experiência e do contato com a recepção brasileira, reconstituído por Pressler, vale a pena transcrever:

> Seguramente, não fui o único que [...] viajou para cá com a idéia de trazer a pesquisa sobre Benjamin para o Brasil e Argentina. Esse Eurocentrismo foi logo derrubado. [...] A participação extremamente viva durante todos os dias do público numeroso, entre eles estudantes, intelectuais, jornalistas de todo Brasil, mostrou a atualidade dos temas e do interesse que chamou muito atenção. Mas também os especialistas benjaminianos da Alemanha levaram para casa uma experiência ímpar de uma perspectiva "diferente" [*fremdartig*] e de perceber a vontade de debater entre os interessados e colegas brasileiros. [...] A insistência na atualidade de Benjamin diante da situação política e seus debates se transmitia imediatamente e, em consequência disso, exigia que cada comunicação e conferência refletissem, considerando os impulsos recebidos. Jamais voltei de uma viagem e de uma participação num evento científico e cultural com tantas idéias novas (GARBER, 1990 *apud* PRESSLER, 2006, p. 253-254).[80]

O depoimento de Garber é emblemático. Primeiro, pela confissão de uma perspectiva eurocêntrica muitíssimo presente no ambiente acadêmico, fincada na convicção de especialistas estrangeiros vêm a países periféricos para nos ensinar a ler e entender a tradição filosófica que lhes pertence. A primeira surpresa de Garber é então a de descobrir que nós já tínhamos uma história com a recepção do pensamento de Benjamin e que, além disso, essa recepção possuía características próprias e muito peculiares. A primeira dessas peculiaridades notadas foi o fato de o interesse pela filosofia de um autor alemão não estar restrita ao âmbito acadêmico no Brasil e o modo como nosso modo de encarar o pensamento de Benjamin era capaz fazê-la despertar para um diálogo com o presente, era capaz de atiçar a força de atualidade latente na obra benjaminiana. Nesse sentido, uma frase de Gagnebin, ampliada do seu contexto original,[81] pode ser utilizada para caracterizar a recepção brasileira do pensamento de Benjamin de modo geral: "[...] uma retomada de seu pensamento no duplo sentido de um esforço de explicitação e, nessa base, de uma tentativa de pensar, graças a ela e através dela, como além dela" (GAGNEBIN, 1999, p. 1).

Em 1997, Sergio Paulo Rouanet dedica um artigo, aliás, um estudo pioneiro no âmbito de uma investigação específica sobre o tema, ao exame do caso brasileiro da recepção do

[80] O relato sobre o simpósio brasileiro consta numa carta enviada por Garber ao Secretário Geral do Instituto Goethe, em 5 de novembro de 1990, e os trechos foram traduzidos e transcritos por Pressler em seu livro e reunidos aqui em conjunto.

[81] Gagnebin elabora essa formulação no contexto de apresentar a natureza de seus estudos, num dos livros da autora dedicados ao pensamento de Benjamin (GAGNEBIN, 1999).

pensamento de Walter Benjamin.[82] Rouanet lê a recepção de Benjamin no Brasil dentro de uma perspectiva aventada por Alfredo Bosi em sua *Dialética da colonização* e interpretada por ele do seguinte modo:

> [...] as idéias não são simplesmente importadas, mas filtradas de acordo com as necessidades de grupos locais [...] Nesse sentido, as idéias européias, quando não são simples modismos, nada têm de abstratas, e quando se transformam em forças históricas estão sempre em seu lugar, qualquer que seja sua procedência geográfica. [...] tanto na exegese de textos como na interpretação de fatos históricos, [...] no movimento que vai de sua origem ao país colonizado, as idéias se amalgamam com outras idéias, reagrupam-se em novos contextos. Elas viajam. Agem historicamente no novo habitat (ROUANET, 1993, p. 152-153).[83]

Nessa esteira interpretativa, Rouanet identifica na recepção brasileira de Benjamin três grandes dimensões: a razão, a aura e a modernidade. [84] Com relação à primeira, Rouanet compreende o interesse brasileiro pelo pensamento de Benjamin dentro de um quadro histórico geral ligado à crise da razão no Ocidente. Segundo sua leitura, a intelectualidade brasileira encontrou no pensamento de Benjamin uma alternativa que escapava ao irracionalismo e, ao mesmo tempo, esquiva-se dos dois paradigmas até então vigentes da razão: de um lado, a razão iluminista estreitamente tecnicista e, de outro, uma razão marxista que havia se mostrado historicamente falsa; e, nesse sentido, o autor conclui que "[...] essa é a moldura geral que tem condicionado a recepção de Walter Benjamin. Ele fornece o modelo de outra razão. Ela é porosa a tudo o que na razão transcende a razão, e, por isso, é aberta ao inconsciente e à vida pulsional [...] e é aberta à teologia e ao esoterismo [...]" (ROUANET, 1997, p. 179).

No que diz respeito ao interesse da recepção brasileira pelas questões relacionadas ao texto da obra de arte e o tema da "perda da aura" no pensamento de Benjamin, Rouanet analisa na mesma chave de interpretação: o pensamento de Benjamin teria sido uma alternativa entre

---

[82] Artigo intitulado *A recepção da filosofia alemã no Brasil: o caso de Walter Benjamin*, publicado na Revista Civilização Brasileira em 1997.

[83] No artigo dedicado à análise da recepção brasileira de Benjamin, Rouanet apoia-se na sua interpretação das ideias elaboradas por Bosi e, por essa razão, traz à tona elementos da sua análise da obra *Dialética da colonização,* feita anteriormente ao seu estudo da recepção benjaminiana e publicado no seu livro *Razão nômade* (1993). O trecho citado diz respeito justamente a esse livro de Rouanet. É interessante notar também que expressão "as ideias [...] estão sempre em seu lugar", presente na passagem, expõe um contraste com "as ideias fora de lugar" de Schwarz. Rouanet alude aqui ao contraste das perspectivas teóricas defendidas por Bosi e Schwarz já que, segundo sua análise, a obra de Bosi aventaria uma polêmica implícita contra a tese das "ideias fora de lugar" de Schwarz.

[84] Pressler, por sua vez, analisa a recepção brasileira de Benjamin a partir de "momentos decisivos" que compreenderiam quatro fases: 1960-74; 1975-84; 1985-90 e 1991-2000. A primeira fase é caracterizada pelo autor pelo predomínio de discussões em torno do ensaio sobre a obra de arte dentro do contexto de debate da estética marxista; a segunda fase é indicada como aquela na qual Benjamin passou a ser reconhecido como um teórico da modernidade; na terceira teríamos a prevalência das discussões em torno da teoria da história de Benjamin, e por último, a quarta e última fase, é caracterizada como um momento que a leitura brasileira de Benjamin teria passado por um "desdobramento filológico-acadêmico" (cf. PRESLLER, 2006, p. 62).

dois polos dogmáticos para os quais tendiam as reflexões estéticas do período: de um lado, o formalismo crispado de Adorno e, de outro, o realismo socialista de Lukács.

Com relação à modernidade, Rouanet caracteriza o interesse brasileiro por essa dimensão do pensamento de Benjamin relacionando-o a um aspecto da história do Brasil: a experiência de um processo de modernização acelerado e caótico. Em virtude dessa experiência histórica teríamos desenvolvido uma "aguda consciência da importância de evitar os descarrilhamentos da modernidade" (ROUANET, 1997, p. 180), descarrilhamentos estes que certamente a realidade brasileira testemunhou (e testemunha) de um modo vertiginoso. Assim, para o autor, a consciência histórica brasileira teria encontrado acolhida no pensamento benjaminiano na medida que, de forma muito original, o filósofo aponta na modernidade "[...] seu substrato de ruína, a presença do tempo infernal do recomeço eterno, a subordinação integral do homem ao fetichismo da mercadoria, e a degradação da técnica em instrumento de guerra e de violentação da natureza" (ROUANET, 1997, p. 180).[85] Essa perspectiva aventada por Rouanet é bem elaborada por Willi Bolle, no contexto em que ele apresenta as razões de pretender, num de seus estudos, estabelecer um diálogo entre a questão da modernidade na filosofia de Benjamin e a constituição de uma metrópole de um país periférico:

> A fisiognomia benjaminiana da grande cidade é entendida como um paradigma de reflexão sobre o fenômeno contraditório da Modernidade. Observa-se, nos séculos XIX e XX, o choque entre, de um lado, os ideais da "modernização" e do "progresso" e, do outro, o atraso e a barbárie reais: com relação à população mundial, aumentaram a pobreza e a miséria, graves problemas econômicos continuam sem solução, os valores do humanismo caíram em descrédito, e em toda parte observa-se uma decadência da ética política e um aumento da violência e da destruição (BOLLE, 2000a, p. 18).

Gagnebin, ao dedicar bem mais recentemente, um artigo à questão da recepção brasileira de Benjamin, destaca que o estudo de Rouanet, além de evidenciar essas três dimensões teóricas que expomos, aponta também para o fato de que a recepção brasileira de Benjamin fora "determinada por uma dupla temporalidade: primeiro pelo ritmo dos acontecimentos políticos, mais precisamente pelo período da ditadura (1964-1985) e pela posterior restauração da democracia e, em segundo lugar, pelo ritmo das traduções de Benjamin" (GAGNEBIN, 2021,

[85] Na sequência de sua caracterização desse posicionamento crítico de Benjamin, Rouanet traz à tona elementos que evidenciariam que o filósofo era "também era um defensor da modernidade", concluindo que Benjamin era "simultaneamente moderno e antimoderno em sua crítica do presente" (1997, p. 180). No contexto dessa sua argumentação, o autor apenas menciona certos elementos e conceitos da filosofia benjaminiana, que precisariam ser propriamente elaborados para uma discussão mais aprofundada do tema. Essas questões serão alvo da nossa investigação mais adiante no nosso trabalho, por isso aqui restringimos à discussão apenas aos aspectos relacionados à recepção brasileira, que é o contexto por ora pretendido.

p. 32, tradução nossa). Assim, é a temporalidade política que opera como pano de fundo da reconstituição histórica da recepção brasileira de Benjamin elaborada pela autora. Gagnebin expõe a história da recepção de Benjamin no Brasil a partir de dois grandes períodos: a primeira parte de seu artigo abrange todo o período da ditadura militar brasileira e a segunda parte compreende o período posterior à redemocratização do país até os dias atuais.[86]

O estudo de Gagnebin, por essa razão, tem a virtude de reconstituir a história da recepção de Benjamin no Brasil conjuntamente ao contexto dos acontecimentos políticos que marcaram a história de nosso país. Essa perspectiva faz com que nos atentemos, por exemplo, para o fato de que tendo a recepção de Benjamin começado em 1965, como mostramos anteriormente, esta inicia-se, portanto, menos de um ano após o golpe militar no Brasil. Como vimos, a recepção brasileira da filosofia de Benjamin começa propriamente, ainda que de modo incipiente, no interior das discussões da estética marxista. Segundo Gagnebin, a trajetória que toma essa recepção, afastando-se do seu contexto original ligado às discussões marxistas em direção ao interior do campo da crítica literária na qual acaba consolidada nesse primeiro período, "é também um índice dos desvios obrigatórios da discussão do marxismo na academia brasileira sob a censura da ditadura militar, censura que aumentou com o 'golpe dentro do golpe' da promulgação do 'Ato Institucional número 5' (dezembro de 1968)" (GAGNEBIN, 2021, p. 33, tradução nossa). Também como expomos anteriormente, a partir da segunda metade da década de 80, há um florescimento das traduções de Benjamin no Brasil, igualmente de livros e artigos sobre o autor. Ora, Gagnebin chama atenção para o fato de que esse grande ressurgimento das traduções e dos estudos sobre Benjamin no Brasil coincide justamente com o período do fim da ditadura militar que perdurou por 21 anos em nosso país.

Assim como Rouanet constata na recepção brasileira três grandes dimensões temáticas (a razão, a aura e a modernidade), Gagnebin (2021, p. 35-37) observa que desde cedo alguns temas do pensamento benjaminiano encontraram grande acolhida e um eco considerável no Brasil, isto em virtude da especificidade cultural do país, e a autora destaca também três dentre esses principais temas sobre os quais a recepção brasileira de Benjamin inclinou-se a partir dos anos 80. O primeiro dos temas elencados pela autora é o do barroco em conjunto com as

[86] O referido artigo é uma versão francesa, publicada em 2021 na revista *Dissonância* com o título *Sur la réception de Walter Benjamin au Brésil,* de um texto publicado originalmente em alemão em 2016 (cf. GAGNEBIN, Jeanne Marie. Gewalt und Eingedenken. Zur Benjamin-Rezeption in Brasilien. In: BLÄTTLER, Christine; VOLLER, Christian (Hrsg.). *Walter Benjamin Politisches Denken*. Baden-Baden: Nomos, 2016. p. 193-208). Como observa a autora, o texto fora escrito antes de 2016, portanto, antes do *impeachment* de Dilma Rousseff e da eleição de Jair Bolsonaro para presidência do Brasil em 2018. Todavia, ao republicar a tradução francesa do seu estudo sobre a recepção brasileira de Benjamin, Gagnebin adiciona alguns comentários no que diz respeito aos acontecimentos políticos brasileiros posteriores ao período original da redação do texto.

reflexões sobre a alegoria, num contexto brasileiro em que o barroco diz respeito a outra experiência histórica, diferente daquela relacionada ao símbolo e ao classicismo europeu, isto é, a experiência peculiar do barroco mineiro e as suas importações e apropriações tropicais do catolicismo ibérico dos colonizadores, e também ao seu contexto fortemente relacionado à crueldade da escravidão na história brasileira. Em segundo, temos a reflexão sobre a narratividade e sobre a narração, tema ao qual Gagnebin relaciona à riqueza e diversidade cultural das formas de narração que povoam e coabitam no território brasileiro, estas fortemente enraizada nas tradições orais que, não só sobrevivem nas tradições populares, como também são constantemente reelaboradas pela poesia e pela literatura brasileira e também retomadas e reinventadas no interior dos ritmos e canções brasileiras. O terceiro e último tema diz respeito ao tema fundamental da crítica da modernidade, que a autora relaciona à tentativa e necessidade de inventar outras formas de modernidade diferente daquela importada do centro global e impostas pelo processo de colonização, e também de tentar compreender o fenômeno das grandes cidades, que no caso das metrópoles brasileiras são um enorme espelho dos problemas sociais estruturais do nosso país.

Gagnebin (2021, p. 37) também expõe o congresso "Sete perguntas sobre Walter Benjamin" ocorrido no ano de 1990 em São Paulo como um marco na recepção de Benjamin no Brasil. A autora sinaliza que o congresso teve o mérito de focalizar nos debates, faz questão de destacar que a proporção igualitária entre palestrantes alemães e brasileiros e que a qualidade do evento fora observada pelos próprios professores alemães convidados, e resume: "a combinação de rigorosa filologia alemã e uma efervescente imaginação brasileira produziu um excelente trabalho" (GAGNEBIN, 2021, p. 37, tradução nossa). Os anos que se seguiram ao congresso presenciaram uma considerável expansão dos estudos e publicações sobre Benjamin no âmbito acadêmico da recepção brasileira. Ao mesmo tempo que as publicações sobre Benjamin se multiplicaram no país, especialmente trabalhos acadêmicos de mestrado e doutorado, a vivacidade tão característica do debate brasileiro das ideias de Benjamin foi progressivamente diminuindo: "o Brasil continua sendo de longe o país da América Latina onde sua obra é a mais traduzida, conhecida e estudada. [...] No entanto, deve-se admitir que ao se tornar mais acadêmica, a discussão também se tornou mais desanimada" (GAGNEBIN, 2021, p. 38, tradução nossa).

Gagnebin caracteriza o cenário político subsequente à redemocratização do país, especialmente com a chegada de um operário sindicalista e migrante nordestino à presidência da república em 2002, como um período de crescente esperança e, ao mesmo tempo, de uma progressiva frustração dessas mesmas esperanças, especialmente no que diz respeito a

mudanças efetivas nas estruturas sociais e econômicas que servem à manutenção das desigualdades e das violências que alicerçam a sociedade brasileira:

> As "elites" governamentais se sucedem umas às outras, com algumas disputas sobre as partilhas do poder, é claro, mas continua-se em linha direta com a violência colonial: explorar a riqueza do país explorando todas as possibilidades de opressão trabalhista necessária para esse enriquecimento. Não é por acaso que a palavra "exploração" na língua brasileira designa tanto o desejo de conhecer um território (*Forschung*, *exploration*) quanto à sua exploração (*Ausbeutung*) destrutiva. Essa violência colonial desenfreada contra os indígenas, depois contra os escravos africanos trazidos à força e muitas vezes já semimortos quando chegavam, essa política de aniquilação sistemática em benefício de uma pequena classe dominante, ciosa de seus privilégios, voraz e indiferente, nunca parou (GAGNEBIN, 2021, p. 43, tradução nossa).

Ao mesmo tempo que as estruturas sociais brasileiras permanecem arraigadas nesse sistema profundamente violento, esse fundamento enraizado na violência colonial, permanece mascarado e encoberto pela imagem forjada de um povo tolerante, acolhedor e pacífico. Assim, segundo Gagnebin, há uma continuada negação dessa gênese violenta da nação, isto é, uma ininterrupta repressão do nosso próprio passado, que é mesmo encorajada e fomentada por uma política oficial que a autora qualifica de "des-memória ativa": políticas de esquecimento e silêncio que impedem a elaboração coletiva nosso próprio passado por meio uma interdição da memória das violências e genocídios da nossa história que se desdobram, é claro, no seio do nosso presente. É do interior desse contexto brasileiro que Gagnebin caracteriza, especialmente durante os anos do governo Lula, um novo período da recepção brasileira de Benjamin marcado, sobretudo, por um interesse renovado e centrado no tema da violência. Assim, as elaborações benjaminianas em torno da problemática da violência, da justiça e do direito ganham uma atualidade pungente no contexto político brasileiro e passam a ser exploradas e trabalhadas pela recepção brasileira no interior das discussões da biopolítica, em conjunto às reflexões de Foucault e de Agamben.

Nos anos seguintes, particularmente depois da instalação da Comissão Nacional da Verdade no primeiro governo de Dilma Rousseff,[87] Gagnebin aponta um crescente interesse no debate acadêmico brasileiro pelo tema da política da memória e pela questão da (re)escrita da história. Assim, as reflexões de Benjamin sobre a salvação da memória dos mortos e dos sem-nome do esquecimento, isto é, sobre a história dos vencidos, ganham evidência e centralidade na recepção brasileira.

[87] A Comissão Nacional da Verdade, responsável por apurar violações de direitos humanos praticadas pelo Estado brasileiro entre 1946 e 1988, instituída em 2011 e concluída em 2014, é analisada detidamente por Gagnebin (2021, p. 39-43).

> Conclusão: a ditadura brasileira, tantas vezes celebrada como uma ditadura branda (veja o infame trocadilho em português entre ditadura e ditabranda), porque não assassinou tantas vítimas quanto seus ilustres vizinhos, é uma ditadura que não só é objeto de uma obrigação violenta de esquecer, de uma negação disfarçada de reconciliação, mas é também uma ditadura que se perpetua, dura, contamina o presente. E quem hoje, sob Bolsonaro, retorna explicitamente; é reivindicado como modelo desse presidente que fez do Coronel Ustra, um dos principais torturadores da ditadura, um herói paradigmático. Nunca as apostas políticas da memória e do esquecimento, o esforço para lembrar e a luta para evitar a rememoração ativa tinham sido tão claras (GAGNEBIN, 2021, p. 45-46, tradução nossa).

Além das questões relacionadas às elaborações do luto e do trabalho coletivo da rememoração, mais recentemente, no cenário político mundial em que nossas democracias parecem cada vez mais moribundas e no qual governos de inclinação abertamente autoritária, democraticamente eleitos, proliferam por todo o globo, o tema do estado de exceção também adquire cada vez mais relevância e atualidade. No contexto brasileiro, com seu caso particular de governo antidemocrático, há um interesse renovado por parte da recepção benjaminiana não só no que diz respeito à questão do estado de exceção, mas por todo conjunto das reflexões de Benjamin sobre a história. "E Benjamim sempre parece mais presente", como nos lembra Gagnebin. No Brasil, parece sempre mais presente e cada vez mais necessário. No Brasil, Benjamin lido com vivacidade e inventividade.

## SEGUINDO RASTROS

*"...*'*no meio do caminho*' *desta vida.*
(...) *ou atravesso-a, como a um não-mar, a um não-lugar*
(...) *história de longos ventos*"
Guimarães Rosa

Até agora trouxemos à tona encruzilhadas entre Walter Benjamin e o Brasil a partir de confluências virtuais não-concretizadas e de encontros em potência, realizadas apenas pelo desdobramento histórico da recepção de seu pensamento. Todavia, se pensarmos em termos de interseções reais, é possível encontrar menções e referências ao Brasil e à América Latina na obra benjaminiana. Seguiremos agora esses rastros. Comecemos, para finalizarmos nosso

capítulo, por duas menções ao Brasil que aparecem nas *Passagens.* O projeto das *Passagens*[88] reúne uma coleção de notas e citações ordenadas em arquivos temáticos que podem ser divididos em três fases. A primeira fase de elaboração, de 1928 a 1929, compreende 407 fragmentos do chamado *Primeiro esboço* que posteriormente, foram transcritos e reunidos aos 4.234 fragmentos que compõem os 36 cadernos organizados na segunda fase de elaboração, entre 1934 e 1940, reunidos na edição alemã sob a alcunha *Notas e materiais*. Na terceira fase, 1.745 desses fragmentos foram transferidos para a planta de construção do livro sobre Baudelaire, que seria um modelo em miniatura das *Passagens.*

Sabemos que Benjamin começou a trabalhar nesse projeto em 1927 e quando morreu em 1940 deixou o trabalho inacabado. Ao longo desse intervalo de 13 anos, por força de inúmeras contingências, Benjamin fora impedido de dedicar-se contínua e exclusivamente ao trabalho, como realmente desejava, e assim o expressou em mais de uma ocasião em diversas de suas cartas. Esses registros de sua correspondência atestam também o quanto o filósofo tinha esse projeto na mais alta conta e os seus esforços para conseguir apoio financeiro junto ao Instituto de Pesquisa Social para subsidiá-lo. O projeto das *Passagens* constitui um audacioso experimento historiográfico sobre a cidade de Paris no século XIX que tinha como objetivo "atingir a concretude mais extrema para uma época [...] um empreendimento perigoso e de tirar o fôlego" (BENJAMIN, 1978, p. 491, tradução nossa).[89]

Conforme a precisa formulação de Susan Buck-Morss, o projeto das Passagens seria a construção de uma filosofia materialista da história cujo objetivo era "levar tão a sério o materialismo que os próprios fenômenos históricos chegariam a falar" (BUCK-MORSS, 2002, p. 27). Desse modo, não só em virtude das contingências a que esteve submetido e ao fato de ter permanecido inacabado, há algo na própria concepção desse trabalho que o aproxima mais da forma fragmentária de um grande arquivo, uma gigantesca coletânea de manuscritos e materiais arquivados em forma de notas e citações, e menos do formato propriamente dito de

---

[88] O livro foi publicado pela primeira vez somente em 1982, no quinto volume dos *Gesammelte Schriften*, organizado por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser e lançado entre 1972 e 1989 (Cf. BENJAMIN, 1991). O título *Das Passagen-Werk* [*A obra das Passagens*] foi uma escolha dos editores alemães, já que não há registros de que o próprio Benjamin tenha utilizado essa denominação. Como trata-se de um livro que permaneceu inacabado, Benjamin não chegou a escolher um título definitivo, mas referiu-se ao trabalho de diferentes modos, inicialmente como *Pariser Passagen* [*Passagens parisienses*], mais frequentemente como *Passagen-Arbeit* [*Trabalho das Passagens*] ou *Passagen-Projekt* [*Projeto das Passagens*], ou ainda como *Passagen*. Em italiano o livro saiu primeiramente em 1986 como *Parigi, capitale del XIX secolo* e posteriormente, em 2000, como *I "passages" di Parigi*. A tradução francesa de 1989 escolheu *Paris, capitale du XIXe siecle: le livre des passages* como título. Em inglês o livro foi publicado em 199 como *The Arcades Project* e em espanhol foi publicado em 2005 com o título *Libro de los Pasajes*. A edição brasileira lançada em 2006 optou por utilizar unicamente *Passagens* como título, já a edição portuguesa de 2019 escolheu *As passagens de Paris.* Ao longo do trabalho, utilizaremos preferencialmente projeto ou trabalho das *Passagens,* ou ainda somente *Passagens*.

[89] Em carta a Scholem de 15 de março de 1929.

um livro com uma apresentação concluída. Nesse sentido, as palavras do próprio Benjamin são elucidadoras: "Método deste trabalho: montagem literária. Não tenho nada a dizer. Somente a mostrar. Não surrupiarei coisas valiosas, nem me apropriarei de formulações espirituosas. Porém, os farrapos, os resíduos, não quero inventariá-los, e sim fazer-lhes justiça da única maneira possível: utilizando-os" [N, 1a, 8] (BENJAMIN, 2009, p. 502).[90]

Nessa mesma perspectiva Willi Bolle caracteriza as *Passagens* como uma espécie de dispositivo essencialmente não concluído, móvel e dinâmico, um dispositivo sempre aberto para novas pesquisas, voltado para um trabalho contínuo de construção/ desconstrução/ reconstrução que envolveria uma participação ativa dos leitores: "Os milhares de materiais reunidos por Benjamin fazem dele um dispositivo de pesquisa que não está acabado e completo, mas constitui um repertório aberto, sempre em movimento, que expressa e estimula o espírito de experimentação e invenção" (BOLLE, 2009, p. 219, tradução nossa). Partindo dessa compreensão do projeto benjaminiano enquanto um dispositivo de pesquisa, num instigante ensaio[91] Bolle propõe uma exploração das *Passagens* em busca de menções e referências ao colonialismo. A investigação de Bolle, por meio do árduo trabalho de rastrear todos os fragmentos que versam sobre a temática do colonialismo, nos oferece uma interessante perspectiva a partir da qual pode-se notar que Benjamin estava atento aos problemas do colonialismo e nos oferece a possibilidade de tentar captar qual era a visão que o filósofo tinha do assunto. Nesse sentido, propomos trazer à tona que as menções ao Brasil presentes nas *Passagens* aparecem precisamente no interior desse horizonte explorado por Bolle.

Ao lançar luz sobre a presença de questões relacionadas ao colonialismo espalhadas nos diversos cadernos temáticos, a proposta investigativa de Bolle revela uma imagem da cidade de Paris, personagem principal do livro de Benjamin, figurando como centro de um império colonial. Bolle utiliza a expressão "império colonial" para caracterizar a capital do século XIX de Benjamin, em referência a uma formulação do próprio Benjamin, *Kolonialimperialismus* [colonialismo imperial], que aparece num dos fragmentos das *Passagens.* Leiamos:

> Excurso sobre a *Place du Maroc*. Não apenas a cidade e o *intérieur*, a cidade e o campo aberto podem se entrecruzar; tais entrecruzamentos podem dar-se de maneira muito mais concreta. Existe a *Place du Maroc* em Belleville; este tristonho monte de pedras, com suas habitações populares, tornou-se para mim, quando me deparei com ele numa tarde de domingo, não só o deserto marroquino, mas também e ao mesmo

[90] O fragmento, com formulação ligeiramente diferente, já constava no *Primeiro esboço* no período inicial de elaboração do projeto: "Método deste trabalho: montagem literária. Não tenho nada a dizer. Somente a mostrar. Não me apropriarei de formulações espirituosas, não surrupiarei coisas valiosas. Porém, os farrapos, os resíduos: estes não quero descrever e sim exibir" <0°, 36> (BENJAMIN, 2009, p. 943).

[91] No artigo intitulado *Paris na Amazônia? Interrogações pós-coloniais do modernismo europeu de Benjamin*, publicado em inglês (cf. BOLLE, 2009).

> tempo um monumento do colonialismo imperial [*Kolonialimperialismus*]. Naquela praça, a visão topográfica entrecruzava-se com o significado alegórico e, nem por isso, perdeu seu lugar no coração de Belleville. O poder de despertar semelhante visão é habitualmente reservado aos alucinógenos. E, de fato, os nomes de ruas são em tais casos como substâncias inebriantes que tornam nossa percepção mais rica em esferas e camadas do que na existência comum. Deveríamos levar em consideração o estado ao qual elas nos transportam, sua virtude evocadora – e isso também refere-se a certos estados cíclicos –, mas isso ainda diz pouco, pois o elemento decisivo aqui não é a associação e sim a interpenetração e perscrutação [*Durchdringung*] das imagens. O paciente que percorre a cidade durante horas noite adentro e se esquece de voltar para casa talvez esteja sob o domínio desta força (BENJAMIN, 2009, p. 559; p. 933).[92]

Nesse fragmento, os espaços da cidade e seus nomes percebidos através da experiência da *flânerie* pelas ruas de Paris, de modo passageiro e inesperado, isto é, a partir de uma alteração momentânea da percepção ordinária, comparável àquelas provocadas pela experiência alucinógena, trazem à tona uma constelação de imagens soterradas sob as várias camadas de invisibilidade da sua existência corriqueira. Essa constelação saturada de tensões, captadas pela experiência e disponibilidade do olhar caleidoscópico do *flâneur*, lança luz ao longínquo como algo próximo e ao habitual como algo insólito. Algo tão banal como o nome de uma praça "Marrocos" expõe, num lampejo, os entrecruzamentos entre passado e presente, e entre metrópole e colônia, permitindo uma leitura histórica e crítica da cidade: a praça de um distrito parisiense transfigura-se numa extensão do deserto marroquino e as pobres casas populares[93] que povoam a paisagem tornam-se um irônico monumento dos sonhos de expansão e dominação coloniais.

Nesse sentido, esse fragmento expõe de forma exemplar a perspectiva aventada por Bolle de que Benjamin investiga o fenômeno da metrópole, no sentido pleno da palavra, uma vez que as marcas de Paris como centro de um império colonial são cuidadosamente colocadas à mostra. Essa interpenetração de imagens nos faz vislumbrar intercruzamentos concretos entre metrópole e colônia e reconhecer a fisionomia das colônias na própria metrópole, ou "em outras palavras: a uma pequena distância da área da vida social e das exibições pretensiosas da burguesia para impressionar os outros, na periferia de Paris começa a periferia do mundo" (BOLLE, 2009, p. 224, tradução nossa).

Os intercruzamentos entre metrópole e colônia não são um caso excepcional desse fragmento específico, mas aparecem espalhados em diversos dos fragmentos das *Passagens*,

---

[92] O fragmento aparece no *Primeiro esboço* identificado como <L°, 25> (BENJAMIN, 2009, p. 933), e novamente na segunda fase, compondo *Notas e materiais*, no Caderno P intitulado *As ruas de Paris*, fragmento [P 1a, 2] (BENJAMIN, 2009, p. 559).

[93] Benjamin (1991, V, p. 645) refere-se às *Mietskasernen,* "casernas de aluguel" que são habitações construídas para os pobres, muito comuns no habitat operário das grandes cidades. Estas construções não são frutos do acaso ou da improvisação, são habitações planejadas para serem rentáveis, para comportar o maior número de trabalhadores no menor espaço possível.

especialmente nos fragmentos em que Benjamin expõe de modo irônico várias citações de autores coloniais, como nos mostra o minucioso rastreamento de Bolle. Esses intercruzamentos favorecem um intercâmbio de pontos de vista no interior de sua dimensão histórica, a partir do qual o olhar eurocêntrico é ironicamente desnudado e assim, a partir de dentro, são expostas as fissuras da perspectiva eurocêntrica e do seu projeto colonial. Como bem resume Bolle, "o projeto colonial da metrópole é apresentado aqui como uma mistura de poder político arrogante e missão civilizadora" (BOLLE, 2009, p. 226, tradução nossa). É justamente nesse contexto que o Brasil aparece mencionado nas *Passagens*:

> Os pássaros de Afrodite voam nos céus de Paris até Amsterdam e carregam as cotações da *coulisse* [a bolsa paralela] sob suas asas; um telégrafo avisa de Paris a Bruxelas o aumento da renda em 3%; mensageiros galopam pelas estradas em cavalos resfolegantes; os enviados dos verdadeiros reis negociam com os reis ideais, e Nathan Rothschild de Londres vos mostrará, quando o visitardes, uma caixinha que chegou do Brasil com diamantes ainda frescos, colhidos há pouco, para cobrir com eles os juros da dívida brasileira em curso. Não é interessante? Karl Gutzkow, *Öffentliche Charaktere*, parte I, Hamburgo, 1835, p. 280 ("Rothschild") [U 1, 5] (BENJAMIN, 2009, p. 615).[94]

Antes de chegarmos propriamente aos frescos diamantes brasileiros, atentemo-nos para a construção imagética e ao personagem dessa passagem de Karl Gutzkow citada por Benjamin. Somos introduzidos numa atmosfera mitológica, na qual seres voadores fantásticos no lugar de comunicar mensagens e desígnios dos deuses, carregam informações secretas do mercado financeiro. Lembremos que a divindade grega Afrodite não personifica somente o amor e a beleza, mas também a sedução e o desejo. Em mais uma combinação entre o arcaico e o moderno, o dado do aumento da cotação transmitida pelos telégrafos evoca a imagem de mensageiros montados em cavalos galopantes e arfantes. E depois de negociações estabelecidas entre realezas, verdadeiras e imaginárias, aparece a figura do banqueiro Nathan Rothschild. De origem alemã-inglesa, membro de uma poderosa família de banqueiros que constituiu uma dinastia financeira internacional, tornou-se famoso por um lendário golpe que teria aplicado na bolsa de Londres em 1815.

Segundo relatos históricos que foram se perpetuando ao longo do tempo,[95] valendo-se de informações privilegiadas oriundas de espionagem, Rothschild teria sabido do resultado da

[94] No Caderno U chamado *Saint-Simon, Ferrovias.*

[95] As evidências históricas desse episódio são obviamente controversas. A famosa história do golpe e as particularidades em torno dela, tal qual reconstruímos a seguir, disseminou-se pelos relatos do historiador John Reeves, na obra *The Rothschilds: The Financial Rulers of Nations* de 1887 e, posteriormente, amplamente popularizada pelo livro do escritor Frederic Morton. O historiador Niall Ferguson, na obra *The World's Banker: The History of the House of Rothschild* de 1998, confirma a veracidade do recebimento antecipado da informação

batalha de Waterloo antes de todos. A história assumiu contornos tão fabulosos que se conta até mesmo que ele teria sabido antes mesmo do próprio general Wellington que comandava as tropas britânicas contra Napoleão! Vale lembrar que o próprio Rothschild, já dono de uma volumosa fortuna oriunda do comércio de ouro, havia financiado os exércitos britânicos e seus aliados em luta com o imperador francês. A valiosa e ainda desconhecida notícia teria chegado antes aos seus ouvidos em virtude de uma complexa e organizada rede de comunicação que os Rothschild haviam montado e que fazia chegar até eles, com agilidade, as informações mais sigilosas. Assim, reza a lenda, a informação teria sido transmitida por meio de um pombo-correio e, devido a velocidade dos pombos de corrida que eram criados pela família, chegara antes mesmo que a própria mensagem oficial do exército britânico. Provava-se, então, que a rede pessoal de informações dos Rothschild era mais eficiente que o próprio sistema de comunicação do Império Britânico.

Em posse da informação sobre a derrota de Napoleão, antes mesmo que o mundo tivesse tido essa notícia, Nathan Rothschild planeja engenhosamente uma jogada de dissimulação. O banqueiro teria dado pistas enganosas e feito circular propositalmente a notícia errônea sobre o resultado da batalha, e assim, manipulando estrategicamente as ações, teria conseguido dominar a bolsa de valores de Londres e até o próprio Banco da Inglaterra.[96] Em 1887 a família fundou um conglomerado de empresas de mineração e comércio de diamantes e até hoje, duas décadas depois da virada do milênio, os Rothschild controlam o setor bancário mundial [97] e até recentemente, quando venderam cadeira que possuíam no comitê de fixação dos preços mundiais da *commodity* em 2004, controlavam também o mercado mundial de ouro.[98] Não é interessante?

De volta às *Passagens*, conforme evidenciado pela investigação de Bolle, o imperialismo colonial mostra-se no projeto benjaminiano como uma gigantesca rede de poder

---

sobre o resultado da batalha de Waterloo, mas não que os Rothschild tenham tido qualquer ganho financeiro com ela. Victor Gray e Melanie Aspey, no verbete dedicado à Nathan Rothschild do *Oxford Dictionary of National Biography* de 2004, relatam que os Rothschild levaram imediatamente a notícia ao governo britânico. Mais recentemente, em 2015, Brian Cathcart no artigo *The Rothschild Libel* publicado no jornal *The Independt* e igualmente no livro *The News from Waterloo*, desmentiu e classificou toda a história, inclusive o recebimento antecipado da informação, como inverídica. Segundo as análises do jornalista os fatos foram inteiramente inventados e a história originada de uma difamação de caráter antissemita contra a família Rothschild.

[96] Para o relato que fizemos baseamo-nos nas informações do livro *The Rothschilds*: *Portrait of a Dynasty* publicado em 1961, particularmente o capítulo intitulado *The Scoop of Scoops* (MORTON, 1998).

[97] Cf. TAVARES, Elisabete. Dinastia Rothschild nomeia um novo "banqueiro do mundo". *Diário de Notícias*, 22 abr. 2018. Disponível em: https://www.dn.pt/dinheiro/dinastia-rothschild-nomeia-um-novo-banqueiro-do-mundo-9277454.html.

[98] Cf. KAY, William. Rothschild, the bank built on gold, quits market. *The Independent*, 15 abr. 2004. Disponível em: https://www.independent.co.uk/news/business/news/rothschild-the-bank-built-on-gold-quits-market-56047.html.

que se estende pelos quatro cantos do planeta. O telégrafo, sistema de comunicação que surgiu em meados de século XVIII, que aparece não só nesse fragmento como também em outros que versam sobre questões relacionadas ao colonialismo,[99] é a expressão imagética utilizada por Benjamin para expor essa rede global de poder. Como expõe Bolle (2009, p. 221), o telégrafo foi o primeiro sistema tecnológico que materializou a aspiração colonial de expansão e poder global. As cotações da bolsa chegando pelo telégrafo ao gabinete no qual o banqueiro Rothschild exibe preciosos diamantes recém-chegados do Brasil compõe uma imagem em miniatura do mundo do colonialismo imperial: "O Brasil é, portanto, uma das peças do gigantesco quebra-cabeça de citações com que Benjamin busca apresentar uma miniatura da rede global de poder, centrada no século XIX nas duas metrópoles Londres e Paris" (BOLLE, 2009, p. 224, tradução nossa).

Vejamos então como essa imensa rede de poder do imperialismo colonial descrita no fragmento produziu os caminhos que levaram os recém extraídos diamantes brasileiros do vale do Rio Jequitinhonha ao outro lado do Atlântico, das mãos dos escravizados africanos diretamente para mãos de Rothschild em Londres. Seguiremos os rastros históricos dessa rota no sentido contrário ao caminho percorrido pelas pepitas: desembocaremos no interior da própria história do Brasil, precisamente no ponto onde o itinerário dessa viagem intercruza essa rede de poder global com o processo de independência do nosso país.

A independência do Brasil, bem diferente daquilo que figura no imaginário forjado pela história oficial, não diz respeito ao ímpeto corajoso de um grito ou ao episódio de um dia derivado de um rompante do príncipe herdeiro. A independência brasileira foi um processo longo e tortuoso, inter-relacionado com muitos outros eventos históricos, guerras e batalhas em diferentes momentos e lugares do território brasileiro, e por um contexto histórico complexo que não se deixa capturar por simplificações ou generalizações. Traremos à tona apenas os elementos históricos desse processo que propriamente se relacionam com o nosso propósito, que é o de compreender o contexto histórico da referência ao Brasil no fragmento. Navegaremos, portanto, pelas circunstâncias da independência brasileira que estão imbricadas à citação que estamos explorando e que nos levarão justamente à dívida brasileira que é mencionada.

---

[99] Um outro exemplo interessante é o fragmento recortado de Jacques Fabien de seu livro *Paris en Songe*: "[...] Nossos magnatas das finanças, da indústria, dos grandes negócios, acharam bom… dar a volta ao globo em pensamento, enquanto eles próprios permaneciam em repouso... Para isso, cada um deles pregou, em seu gabinete de trabalho, num canto da escrivaninha, os fios elétricos que ligam sua caixa às nossas colônias da África, da Ásia, da América. Confortavelmente sentado diante da mesa, ele recebe, com um sinal de mão, o relato de seus correspondentes distantes, das agências semeadas pela superfície do globo. [...]" [T 3, 1] (BENJAMIN, 2009, p. 910). Esse fragmento é detalhadamente explorado por Bolle (2009, p. 220-222).

Continuamos nas primeiras décadas do século XIX, mas chegamos agora ao Brasil, na verdade ao Reino Unido de Portugal, Brasil e Algarves já que em 1815, o país acabara de ser elevado da sua condição anterior de colônia ao status de reino unido ao de Portugal. Essa mudança ocorrera no contexto do Congresso de Viena e fora uma das consequências da transferência da corte portuguesa para o território brasileiro. Na verdade, a família real portuguesa e sua numerosa corte, que haviam vindo ao Brasil às pressas para fugir das invasões de Napoleão Bonaparte, já estavam estabelecidas no Rio de Janeiro há anos. Isso quer dizer que, mesmo sendo uma colônia, o Brasil já era a sede do império português desde 1808 e essa condição fora apenas oficializada em 1815. Ao desembarcar nas terras brasileiras a família real trouxe consigo uma pesada bagagem: toda a estrutura do governo português. Para conseguir governar seu o império a partir do Brasil, Dom João VI teve que criar certas condições na sua colônia e, aquilo que não deu para trazer na mala, teve que ser providenciado por aqui mesmo, como por exemplo a abertura dos portos brasileiros. O Decreto da abertura dos portos às nações amigas foi uma das primeiras medidas tomadas pelo império português após a transferência de sua corte e desfazia, pela primeira vez desde o início da colonização em 1500, a submissão colonial de exclusividade comercial com a metrópole.

A Grã-Bretanha até agora não foi mencionada, mas foi com a ajuda dos britânicos que a família real portuguesa conseguiu fugir para o Brasil e a abertura dos portos brasileiros foi especialmente lucrativa justamente para o comércio britânico. As relações comerciais com o Brasil rapidamente passaram a ser dominadas pelos ingleses, especialmente a partir de 1810, com dois tratados firmados entre Grã-Bretanha e Portugal subsequentes ao acordo de abertura dos portos de 1808. Nesse período Portugal estava encurralado numa condição delicada e perigosa de dependência da Grã-Bretanha, e os termos incrivelmente favoráveis aos britânicos desses tratados expressam bem essa relação de dependência. O "Tratado de navegação e comércio" reduziu os tributos sobre os produtos ingleses exportados para o Brasil, sendo que estes passaram a ser taxados ainda menos que os produtos portugueses. As determinações vantajosas para a Grã-Bretanha presentes nesse tratado comercial de 1810 serão ainda complementadas pelo "Tratado de paz e amizade" selado no mesmo ano, que oferecia ainda mais benefícios ao comércio dos produtos ingleses. Isso a tal ponto que se tornou impossível aos outros países sequer oferecerem alguma concorrência, desse modo os britânicos passaram a reinar soberanos no mercado brasileiro durante anos a fio. Como veremos, essa lucrativa relação comercial que os ingleses estabelecem com o Brasil atuará fortemente nas circunstâncias através das quais nosso país acabará adquirindo a tal da sua dívida com os

Rothschild. Mas, para chegarmos até lá, precisamos voltar para a presença da corte portuguesa nas terras brasileiras.

A família real veio com a pretensão de ficar pouco tempo no Brasil, somente aquele estritamente necessário para conseguir escapar dos exércitos napoleônicos, mas acabou ficando por aqui até 1821, isto é, permaneceu muitos anos mesmo depois da derrota de Napoleão em 1815. Mesmo sem nenhuma razão que justificasse o prolongamento de sua estadia e sofrendo inúmeras pressões para voltar, a família real relutava em retornar para Portugal e só voltou a contragosto, forçada por uma revolta que eclodiu em solo português em 1820. Dentre outras exigências, reivindicava-se o retorno imediato do rei e o restabelecimento da capital administrativa do império em Portugal. A "Revolução liberal do Porto", como ficou conhecida nos anais da história, forçou a volta de Dom João VI para sua terra natal com receio de perder o trono do império português e, além disso, engendrou uma demanda pela recolonização do Brasil e o início de um processo de tentativa, das cortes constitucionais portuguesas, de restaurar a condição de colônia para o Brasil. Com a pressão e intransigência portuguesa para que o Brasil aceitasse voltar ao seu status anterior de colônia, as relações entre os países vão se deteriorando vertiginosamente e a insatisfação brasileira rapidamente ganha contornos de deflagrações rumo à independência. Permanece no Brasil na condição de regente apenas Dom Pedro I, o príncipe herdeiro do império português, que viria a ser, apenas alguns anos depois, o primeiro imperador do Brasil e aquele a outorgar a independência do país.

As elites brasileiras rapidamente se dão conta da situação e do perigo que ela representava para a manutenção do status quo da sociedade brasileira. Em 1822, o Brasil encontra-se isolado entre os outros países da América Latina, uma vez que quase todas as ex-colônias espanholas já haviam conquistado sua emancipação. As guerras pela independência na América espanhola haviam eclodido desde 1808: todos os vizinhos brasileiros da América do Sul haviam deixando de ser monarquias tornando-se repúblicas, fragmentado o território do império colonial espanhol e abolido o regime escravocrata em consequência do processo de independência. Uma ruptura completa e abrupta com a metrópole e com as estruturas de poder que sustentavam a economia colonial era tudo que as poderosas elites brasileiras queriam a qualquer custo evitar, e o preço a se pagar (literalmente, como veremos!) foi a independência, uma independência forçada pelas circunstâncias e planejada de modo a não acarretar verdadeiras alterações na configuração social e econômica brasileira.

Assim, em conjunto com Dom Pedro I, articula-se um processo de independência capaz de prover a emancipação de Portugal fornecendo todas as condições para a manutenção dos alicerces que sustentavam a sociedade brasileira: o modelo econômico baseado nas

propriedades latifundiárias e na exploração da mão de obra escravizada. Depois de confabulado entre os ricos e o rei, foi preciso apenas anunciar e mandar avisar ao povo. E assim acontece: Dom Pedro I contraria as ordens expressas do pai de voltar para Portugal, manda avisar ao povo que fica e depois manda dizer ao povo que o Brasil é independente. Desse modo, em 1822, o Brasil torna-se independente mantendo o regime monárquico e o príncipe herdeiro em seu trono. Agora só faltava combinar com Portugal... E é exatamente isso que acontece na sequência, são anos de uma negociação longa e exaustiva com portugueses para que, em 1825, Portugal finalmente reconheça a independência brasileira:

> Na verdade, da parte de Portugal os termos estavam claros, e era hora de cobrar a conta no Brasil. [...] e da parte do Brasil a intenção era aceitar logo a proposta e obter em troca o reconhecimento de outras nações. Começava, assim, a história deste país recém-independente, rolando dívidas e misturando-se esferas públicas e privadas. Afinal, o que era do Estado e o que era propriedade privada de d. João, ninguém se lembrou de perguntar. [...] O tratado – que teria de ser ratificado por ambas as partes [...] admitia o Brasil na categoria de Império, independente e separado dos reinos de Portugal e Algarves; reconhecia d. Pedro, a quem o rei de Portugal transferia a soberania, seu imperador, título que se estenderia a seus sucessores. Mas o acordo não concedia simplesmente a independência. Destacava que propriedades portuguesas, bens de raiz e móveis, ações seqüestradas ou confiscadas, assim como embarcações e cargas apresadas, deveriam ser restituídos. [...] E assim a notícia do tratado de paz era recebida com satisfação, na capital e nas províncias, tanto mais porque a princípio o governo guardou segredo sobre a convenção e acerca da indenização (SCHWARCZ, 2002, p. 496-498).[100]

Dessa vez, Dom Pedro I achou melhor não mandar avisar ao povo que o Brasil havia aceitado, como uma das condições para que que Portugal reconhecesse a sua independência, pagar uma indenização a Portugal pela perda da colônia. Assim, as condições da independência do Brasil são estabelecidas pelo "Tratado de paz, amizade e aliança" firmado entre Brasil e Portugal com a mediação diplomática da Grã-Bretanha ou, para sermos mais exatos "aceitando a mediação de Sua Majestade Britânica para o ajuste de toda a questão incidente à separação dos dois Estados". Vários dos termos desse tratado são curiosos, para dizer o mínimo e sem entrar ainda nas especificidades do pacto indenizatório. Segundo o que foi pactuado, a independência do Brasil é estabelecida como uma concessão do rei de Portugal, isto é, "cedendo e transferindo de sua livre vontade a soberania do dito império ao mesmo seu filho e a seus legítimos sucessores", conforme consta no artigo primeiro. Ou seja, o rei português assume para si próprio o título de imperador do Brasil e apenas delega a função para seu filho, aliás, "seu sobre todos muito amado e prezado filho D. Pedro" pelos termos da lei.

[100] Trecho do livro *A longa viagem da biblioteca dos reis: do terremoto de Lisboa à independência do Brasil.* Para esse percurso histórico pela história brasileira utilizamos principalmente essa obra da antropóloga e historiadora Lilia Schwarcz.

O segundo artigo do tratado é ainda mais inusitado. Para que a transferência estabelecida no primeiro artigo fosse exequível é necessário que Dom João VI "tome para sua pessoa o título de Imperador" do Brasil, algo que é consentido justamente no segundo artigo. Além da questão obviamente lógica, ninguém pode transferir algo que não possua, há também nessa anuência o gesto do filho "em reconhecimento de respeito e amor a seu augusto pai" como a própria letra do tratado faz questão de evidenciar. Isto é, para que o rei português não se sentisse diminuído ou ofendido, o Brasil concede a ele o título de imperador ao negociar sua independência: o rei português permanece com o título de imperador honorário do Brasil, posição que de fato ocupou até sua morte no ano seguinte. É nesses termos, portanto, que o rei Dom João VI "reconhece o Brasil na categoria de um império independente e separado dos reinos de Portugal e Algarves".[101]

> Discutiram-se ainda frases, redações, maneiras de dizer, e os encontros se estenderam até quase o final do mês de agosto, quando se decidiu passar ao capítulo das indenizações, visto estarem assentes as outras bases. Aí estava a grande conta que se ia apresentar. Os ingleses, interessados como estavam, propunham que o Brasil tomasse para si o empréstimo levantado por Portugal em Londres, como forma de indenização. Procuravam, assim, uma garantia nessa nova nação que decerto lhe renderia boas comissões, [...] Mas, na última hora, apareceu uma nova proposta, talvez menos complicada. O Brasil entregaria a Portugal, que nada mais teria a reclamar, uma soma de 2 milhões de libras esterlinas em prestações anuais de 100 mil libras. [...] E como toda história tem um fim, chegou-se a um acordo naquele mesmo ano de 1825 (SCHWARCZ, 2002, p. 497-498).

As particularidades do acordo indenizatório aparecem numa convenção adicional ao tratado, firmado no mesmo dia, "debaixo da mediação de Sua Majestade Britânica". E como veremos, o advérbio utilizado "debaixo" ilustra bem a posição na qual Brasil e Portugal se viram submetidos com relação à Grã-Bretanha nesse acordo. O tratado propriamente dito estabelecia apenas, de modo genérico, "a restituição dos objectos reclamados, ou com uma indemnização equivalente", assim "considerando-se depois ser o melhor meio de terminar esta questão o fixar-se e ajustar-se desde logo em uma quantia certa" foi necessário deixar os termos bem esclarecidos e lavrados num acordo complementar. O mais interessante é que a convenção adicional estabelece não só o valor exato da indenização que o Brasil deveria pagar a Portugal como também os meios pelos quais o Brasil deveria pagar sua dívida. Ora, isso foi necessário porque era sabido por todos que, fosse qual fosse o valor estipulado, o Brasil não teria condições de pagar.[102]

---

[101] Todas as citações desse parágrafo e do anterior são referentes ao tratado em questão (cf. TRATADO, 1825).
[102] As citações desse parágrafo são todas da convenção adicional (cf. CONVENÇÃO, 1825).

O Brasil não tinha um tostão sequer (e isso não por força de expressão!), literalmente não havia nenhum dinheiro no Brasil já que Dom João VI havia levado consigo todas as reservas metálicas brasileiras. Quando voltou para Portugal, em 1821, o rei abarrotou o porão do seu navio com todo o dinheiro que havia no banco do Brasil. O Banco do Brasil tinha sido criado em 1808 logo após a chegada da família real às terras brasileiras e, depois de ser saqueado pelo próprio rei e seu fundador, acabou fechando as portas apenas alguns anos depois, em 1829. Mas a ausência completa de dinheiro nos cofres brasileiros não foi empecilho para as negociações do pagamento da indenização à coroa portuguesa, já que os mediadores ingleses, sem sequer pestanejar, prontamente se ofereceram para emprestar o dinheiro para o recém-formado mas já endividado país.

> Para o pagamento desta quantia toma Sua Majestade Imperial sobre o Tesouro do Brasil o empréstimo que Portugal tem contraído em Londres no mês de Outubro de mil oitocentos e vinte e três, pagando o restante para perfazer os sobreditos dois milhões esterlinos, no prazo de um ano a quartéis, depois da ratificação e publicação da presente Convenção (CONVENÇÃO, 1825, Art. II).

Ora, a solução encontrada foi mais simples ainda, apenas um pouco mais de um quarto do valor total da indenização chegou efetivamente, por meio do empréstimo com os ingleses, a Portugal. A grande parte do valor indenizatório serviu para cobrir uma dívida que os portugueses haviam contraído anteriormente com os mesmos credores: por meio dessa transação a responsabilidade da dívida portuguesa foi apenas transferida para o Brasil. Ou seja, a parte substancial dessa enorme cifra nem mesmo chegou a sair da Inglaterra, ou melhor, sequer saiu das mãos do banqueiro Nathan Rothschild.

Esse empréstimo contraído por Portugal na Inglaterra em 1823 tinha tido como finalidade expressa combater o processo de emancipação deflagrado no Brasil após a volta de Dom João VI para a metrópole, isto é, o montante havia sido utilizado para prover recursos financeiros para que Portugal pudesse reprimir a independência brasileira.[103] Nesse sentido, apesar de ter saído vitorioso nas batalhas travadas com os portugueses, a conta dos prejuízos acumulados pela derrota de seu adversário acabou nas costas do próprio Brasil. Essa conta da independência marcava, então, o ato inaugural da história da dívida externa brasileira e, igualmente, o início da longa relação entre o Brasil e o banco Rothschild e sua família. Ainda em 1825, a dívida brasileira com os Rothschild já beirava os quatro milhões de libras e dívida da independência foi apenas a primeira de um total de dezessete empréstimos:

[103] As informações sobre a finalidade do empréstimo português são do historiador inglês John Armitage (2011, p. 187-188).

> A quase totalidade desses empréstimos foi, sob instruções das autoridades fazendárias, negociada pelos diplomatas brasileiros lotados em Londres junto a banqueiros privados da City, majoritariamente a Casa Nathan Mayer Rothschild [...] A dívida externa passou de cerca de 4 milhões de libras esterlinas em 1850 para 30 milhões no final do Império e seu serviço (basicamente juros) passou a representar, junto com o da dívida interna, uma proporção crescente do orçamento. [...] A convivência com os Rothschild era tão íntima e frequente que, em 1855, se decidiu oficializar o que já era prática consagrada: convertê-los em agentes financeiros exclusivos do governo brasileiro (ALMEIDA, 2017, p. 247-249; 264).[104]

Assim, durante os 67 anos do período do império, da independência até a proclamação da república, o Brasil contraiu com o banco Rothschild uma média de um empréstimo a cada quatro anos, que juntos somavam o valor de quase 70 milhões de libras, e a incipiente república brasileira nasce com uma dívida externa que passava um pouco dos 30 milhões de libras esterlinas em 1889. O acordo firmado em 1855, portanto, apenas oficializa uma relação de monopólio que já acontecia pelo menos há 30 anos, isto porque os Rothschild já funcionavam como agentes financeiros exclusivos do governo brasileiro pelo menos desde o reconhecimento da independência em 1825 e o monopólio do banco Rothschild sobre o financiamento do governo central brasileiro ainda se prolongaria pelas quatro décadas seguintes.

A partir de 1855, a família Rothschild assume a função de agente financeiro do governo brasileiro em Londres. Assim, o Barão Rothschild torna-se, de fato, o representante do governo imperial do Brasil junto à Grã-Bretanha e assume oficial e legalmente o controle soberano sobre as decisões e o poder quase absoluto sobre os destinos do governo brasileiro na Inglaterra. O Barão de Rothschild é Lionel Rothschild, filho mais velho de Nathan Rothschild, e o sociólogo brasileiro Jorge Caldeira pinta seu retrato e o da sua família em termos que lembram aqueles da citação Gutzkow presente nas *Passagens*, primeiramente afirma que "o barão Rothschild era Zeus no Olimpo econômico do século" (CALDEIRA, 1995, p. 12) e depois descreve:

> Os bancos dos Rothschild, embora tivessem a estrutura de empresas pessoais de cada membro da família, mantinham uma grande interligação, marcada pelo mais completo e eficiente sistema de comunicações do planeta na época: milhares de pombos correios, que cruzavam os céus da Europa em todas as direções, levando as últimas notícias das guerras e dos negócios. [...] os Rothschild costumavam tratar os governos que se serviam deles como aos clientes normais, ou seja, como alguém que deve seguir obedientemente seus conselhos. Assim funcionavam ora como agentes do Tesouro, ora como bancos centrais ou ministérios da Defesa de muitos países - e este era seu grande negócio. Um adágio da família Rothschild dizia que a solidez da empresa vinha da bancarrota de muitas nações. Para se manter no topo deste mundo rarefeito, os grandes banqueiros desenvolveram um estilo que misturava frieza, cálculo e elegância – nada parecido com o dos mortais comuns. O refinado barão Lionel costumava dizer:

[104] Na obra *Formação da diplomacia econômica no Brasil: as relações econômicas internacionais no Império* do sociólogo Paulo Roberto de Almeida.

> "Quando vejo as ruas de Paris sujas de sangue, compro títulos franceses". Nesse mundo difícil, o caso do cliente Brasil, uma conta obtida ainda nos tempos de dom Pedro I, era um dos mais simples. O governo brasileiro nunca discordava de seu banqueiro (CALDEIRA, 1995, p. 174-175).[105]

Para arcar com a dívida da independência, além dos inúmeros outros empréstimos que foram contraídos, o Brasil viu-se obrigado a entregar suas riquezas naturais para a Inglaterra e foi assim que, anos a fio, toneladas de madeira, ouro e diamantes brasileiros chegaram às mãos dos banqueiros londrinos. Já nos primeiros anos após o acordo da independência, o império brasileiro passou a destinar todo rendimento derivado da venda de pau-brasil para o pagamento de juros e amortização da dívida contraída com os ingleses. A exploração do pau-brasil, antes sob monopólio comercial da metrópole portuguesa, agora declarada patrimônio nacional regido pelo monopólio do império brasileiro, passa a ser direcionada exclusivamente ao provimento de rendas para o pagamento da dívida externa brasileira. Assim, todo o pau-brasil extraído do solo nacional passa a ser exportado para Londres e enviado para os nossos agentes no estrangeiro: consignada ao nosso representante diplomático junto ao governo da Grã-Bretanha, o banco Rothschild, as toneladas de pau-brasil eram vendidas por meio de leilões públicos na praça londrina. Conforme as informações reunidas por Bernardino José de Souza (1939), no livro *O pau-brasil na história nacional*, durante esse período era bastante comum encontrar leis orçamentárias brasileiras que citem expressamente o pau-brasil atrelando as rendas do seu comércio exclusivamente ao pagamento da dívida nacional. Com relação às quantidades exportadas, Souza (1939, p. 255) fornece o dado presente num relatório de 1828 que estabelecia a quantidade de 900 toneladas para a atividade de exportação nos anos 1830-1831, e esta exclusivamente destinada para o pagamento da dívida.

Apesar da regulamentação e fiscalização, o império brasileiro nunca conseguiu efetivamente impedir que outras toneladas de pau-brasil escoassem do território nacional por meio do contrabando e comércio ilegal. Essa situação foi agravada a partir de 1830, quando a Grã-Bretanha, valendo-se de uma interpretação de uma das cláusulas do tratado em 1827, passou a aceitar o recebimento de pau-brasil exportado do Brasil por contrabando.[106] Esse tratado firmado entre Brasil e Grã-Bretanha, de forma geral, ratificava e renovava as vantagens britânicas na relação comercial com o Brasil já estabelecidas nos tratados de 1810, as taxas alfandegárias para os produtos britânicos permaneciam mínimas e sem que houvesse contrapartida do lado da Grã-Bretanha, já as mesmas vantagens não eram oferecidas para os

[105] Da obra intitulada *Mauá, empresário do Império* (1998).
[106] Cf. SOUZA, 1939, p. 134-136.

produtos brasileiros. Uma das cláusulas desse tratado previa também a extinção do tráfico de escravizados até 1830, isso porque a Inglaterra estava profundamente interessada em ampliar o mercado consumidor brasileiro, sendo este extremamente lucrativo para suas relações comerciais.

Nesse período, o Brasil torna-se o terceiro maior mercado mundial dos produtos ingleses e mais da metade das importações brasileiras vinham da Inglaterra. A partir de 1850, essa relação comercial fica ainda mais desigual quando a fabricação de corante industrial retira o pau-brasil do mercado. Segundo Souza (1939), o último registro de exportação de pau-brasil para a Europa data de 1875, encerrando uma exploração comercial que remontava os primórdios da colonização brasileira. A árvore, transformada em mercadoria pelos colonizadores portugueses e implacavelmente explorada por quase quatro séculos, que esse país carrega no próprio nome com o qual foi batizado, entrou oficialmente na lista de espécies ameaçadas de extinção em 2004.

O ouro e outros metais e pedras preciosas, incansavelmente procurados pelos portugueses nas terras brasileiras desde o começo da colonização, tornaram-se o centro da exploração colonial durante o século XVIII. Na primeira metade desse século, o Brasil foi responsável por metade da produção mundial de ouro e somando a extração de ouro nos estados brasileiros de Minas Gerais, Mato Grosso e Goiás teríamos cerca de 800 mil toneladas de ouro extraídos do solo brasileiro até 1810.[107] Os primeiros diamantes brasileiros foram encontrados por volta do ano de 1714 no interior de Minas Gerais, nas imediações do Arraial do Tejuco, hoje município de Diamantina, no rio Pinheiro, um dos afluentes do Jequitinhonha. [108] A descoberta de diamantes no Brasil só foi comunicada oficialmente à coroa portuguesa em 1729 e possivelmente muitos diamantes recém-localizados no interior de Minas Gerais foram contrabandeados para a Europa até que a metrópole assumisse o controle da extração e comercialização do mineral em sua colônia.

Durante os 150 anos seguintes o Brasil foi o maior produtor mundial de diamantes, perdendo o posto quando foram encontradas minas primárias de diamantes da África do Sul em 1866. fornece-nos a estimativa de que três milhões de quilates, isto é, aproximadamente 615 quilos de diamantes foram extraídos do brasil até o começo do século XIX.[109] Grande parte do ouro e dos diamantes brasileiros acabou na Inglaterra, e para entendermos esse destino é preciso que voltemos ao ano de 1703 e a mais um tratado comercial:

---

[107] Os dados são de Virgílio Pinto em *O ouro brasileiro e o comércio anglo-português* (1979, p. 114).
[108] A informação é de Octávio Barbosa em *Diamante no Brasil: histórico, ocorrência, prospecção e lavra* (1991).
[109] Segundo Pandiá Calógeras em *Formação histórica do Brasil* (1938, p. 56).

> O ouro [do Brasil] começara a fluir no preciso momento em que Portugal assinava com a Inglaterra o Tratado de Methuen, em 1703. Tal tratado foi a coroação de uma longa série de privilégios conseguidos pelos comerciantes britânicos em Portugal. Em troca de algumas vantagens para seus vinhos no mercado inglês, Portugal abria seu próprio mercado e o de suas colônias às manufaturas britânicas. Por causa do desnível do desenvolvimento industrial já então existente, a medida implicava para as manufaturas locais uma condenação à ruína. Não era com vinho que seriam pagos os tecidos ingleses, mas com ouro, o ouro do Brasil, e pelo caminho restariam paralíticos os teares de Portugal. Portugal não se limitou a matar no ovo sua própria indústria: de passagem, aniquilou também os germens de qualquer tipo de desenvolvimento manufatureiro no Brasil. [...] Segundo fontes britânicas, as entradas de ouro brasileiro em Londres alcançavam 50 mil libras semanais em alguns períodos (GALEANO, 2016, p. 75-76).

Portanto, o tratado de 1703, conhecido também como "Tratado de panos e vinhos", assentou as bases pelas quais o comércio com o Brasil havia se tornado tão cobiçado e lucrativo para a Inglaterra. O interesse dos ingleses em estabelecer relações comerciais com o Brasil vinha de longa data e a Grã-Bretanha envolveu-se na mediação diplomática do reconhecimento da independência brasileira justamente porque estava profundamente interessada na exportação de seus produtos para o mercado brasileiro. A exploração do ouro em solo brasileiro multiplicou rapidamente os contingentes populacionais no território brasileiro e aumentou enormemente a demanda pelos produtos industriais ingleses. Como conta-nos Eduardo Galeano (2016, p. 75-76), até os negros escravizados que trabalhavam nas minas brasileiras eram vestidos pelos ingleses. Com o aumento exponencial da dependência econômica de Portugal em relação à Grã-Bretanha, toneladas de ouro e diamantes brasileiros acabaram nas mãos dos banqueiros ingleses e Londres tornou-se o centro financeiro da Europa.

No Brasil, como bem sabemos, a corrida do ouro deixou um rastro de destruição e miséria e, valendo-se dos cálculos de Celso Furtado, Galeano (2016, p. 76) informa-nos que com o declínio do ouro, no século final do século XVIII o solo brasileiro já estava completamente estagnado, o país atingiu o nível de pobreza mais baixo de todo o período colonial. Galeano encerra a narrativa dessa história utilizando um recurso bastante benjaminiano, por meio de uma citação de Lima Júnior[110] desnuda ironicamente o colonialismo: "Incrivelmente, um autor brasileiro agradece o favor e sustenta que o capital inglês que saiu de Minas Gerais 'serviu à imensa rede bancária que propiciou o comércio entre as nações e tornou possível levantar o nível de vida dos povos capazes de progresso' " (GALEANO, 2016, p. 76).

[110] Advogado e escritor mineiro Antônio Augusto de Lima Júnior, autor de inúmeras obras sobre a história do Brasil e de Minas Gerais, entre elas *Vila Rica de Ouro Preto: síntese histórica e descritiva*, de 1957, da qual Galeano retira a passagem citada.

Em 1975, ao escrever *As veias abertas da América Latina*, Galeano (2016, p. 69) já havia escrito que "a febre do ouro, que continua impondo a morte ou a escravidão aos indígenas da Amazônia, não é nova no Brasil; tampouco seus estragos". Mas essa afirmação ganhou uma outra dimensão nos dias atuais já que o ano 2020 testemunhou uma nova corrida do ouro na Amazônia, por meio do garimpo ilegal, incentivado pelo próprio governo brasileiro. De acordo com o relatório produzido por duas associações indígenas em março de 2021,[111] mesmo em meio à pandemia de coronavírus que assolava todo o mundo, durante o ano de 2020, pelo menos quinhentos hectares da floresta Amazônica foram destruídos pelo garimpo ilegal nas terras indígenas brasileiras, um aumento de 30% com relação aos anos anteriores. O garimpo ilegal, portanto, avança cada vez mais rapidamente rumo ao interior das florestas brasileiras e está cada vez mais próximo das comunidades indígenas. Ao comentar a invasão garimpeira, Davi Kopenawa, presidente da Associação Yanomami Hutukara, relatou numa reportagem do Instituto Socioambiental: "Você vê a água suja, o rio amarelado, tudo esburacado. Homem garimpeiro é como um porco de criação da cidade, faz muito buraco procurando pedras preciosas como ouro e diamante. Realmente, retornou. Há vinte anos conseguimos mandar embora esses invasores e eles retornaram. Estão entrando como animais com fome, à procura da riqueza da nossa terra. Está avançando muito rápido. Está chegando no meio da terra Yanomami. O garimpo já está chegando na minha casa" (cf. PAIXÃO, 2021).

Ainda seguindo esses rastros dos estragos ambientais e sociais que ligam a história da mineração no Brasil ao seu próprio presente, desembocaremos, por último, em dois municípios de Minas Gerais. Em 2015, houve o rompimento de uma barragem no município de Mariana, num empreendimento coordenado pela Vale: este foi o desastre de maior impacto ambiental na história brasileira e também o maior desastre ambiental do mundo na área de mineração envolvendo barragens de rejeitos. Toda a bacia hidrográfica do Rio Doce e seus respectivos ecossistemas foram gravemente comprometidos pelos 60 milhões de metros cúbicos de dejetos tóxicos de mineração. Apenas quatro anos depois, em 2019, novamente sob responsabilidade da Vale, houve o rompimento de outra barragem, dessa vez no município de Brumadinho, e esse segundo desastre ambiental foi o de maior impacto social na história do nosso país. Assim, em 2012, a mineradora brasileira Vale foi eleita a pior empresa do mundo pelo *Public Eye*

[111] Relatório intitulado *Cicatrizes na floresta*: *evolução do garimpo ilegal na TI Yanomami em 2020* produzido pela Associação Yanomami Hutukara e pela Associação Ye'kwana Wanasseduume (2021).

*People's*, em virtude de sua desastrosa atuação social e ambiental, tornando-se um exemplo mundial de descaso e incompetência.[112]

Entre 1997 e 2002, o banco Rothschild atuou como um dos coordenadores globais da transação que realizou a privatização da mineradora Vale do Rio Doce, durante o governo do presidente Fernando Henrique Cardoso.[113] A Vale, criada em 1942 pelo governo de Getúlio Vargas, era a segunda maior estatal brasileira e uma das maiores empresas de mineração do mundo. A justificativa da privatização, uma transação que envolveu inúmeras controversas,[114] pautava-se justamente no argumento da necessidade do pagamento e redução da dívida pública brasileira. Em 1998, a dívida pública monetizável total do Brasil era de quase 450 milhões de reais e em 2002, ao fim do segundo mandato de Fernando Henrique Cardoso, o valor era de pouco mais de 1 bilhão de reais. [115] Em 2020, a dívida pública brasileira, que inclui o endividamento interno e externo do Brasil, soma pouco mais de 5 trilhões de reais.

O banco Rothschild esteve envolvido no financiamento de projetos de infraestrutura, especialmente na construção de ferrovias, em vários lugares do mundo e aqui no Brasil os Rothschild financiaram duas das maiores ferrovias brasileiras e os primeiros empréstimos para o desenvolvimento ferroviário brasileiro datam de 1858. Essas ferrovias abriram caminho para ocupação do interior do território brasileiro e fomentaram a expansão da cafeicultura no país. O cultivo do café foi se intensificando a partir de 1820 e entre as décadas de 30 e 40, o café já encabeçava a lista dos produtos mais exportados pelo Brasil. A partir de meados do século XIX, o café tornou-se o principal produto da economia brasileira. O crescimento vertiginoso da produção brasileira de café coincidiu com uma queda brusca dos preços internacionais do café em 1906, obrigando os produtores brasileiros a criar estratégias para garantir a valorização dos preços internacionais do café. Assim, os governos de São Paulo, Minas Gerais e Rio de Janeiro estabeleceram um convênio para instituir em conjunto um plano para este fim, este ficaria

---

[112] Os dados expostos sobre os desastres de Mariana e Brumadinho e suas consequências foram retirados dos estudos reunidos em *Desastre no Vale do Rio Doce: antecedentes, impactos e ações sobre a destruição* (MILANEZ; LOSEKANN, 2016).

[113] A informação consta no site oficial da Vale, ao noticiar a conclusão do processo de privatização em 21 de março de 2002: "A Companhia Vale do Rio Doce (CVRD), a maior companhia de mineração diversificada das Américas, informa que foi concluída com sucesso a oferta de venda global de suas ações ordinárias detidas pelo Governo Brasileiro e pelo Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES). [...] Os coordenadores globais desta transação foram Merrill Lynch & Co. e ABN Amro Rothschild, tendo sido Merrill Lynch & Co. o *bookrunner* da operação. No Brasil, a operação foi coordenada pelo Banco do Brasil S.A. e Banco Merrill Lynch S.A." Disponível em: http://www.vale.com/brasil/PT/investors/information-market/press-releases/Paginas/oferta-global-de-venda-de-acoes-ordinarias-da-cvrd.aspx.

[114] Sobre os aspectos problemáticos da privatização da Vale, especialmente as controvérsias relacionadas ao valor da venda, que teria sido computado levando em consideração apenas o valor patrimonial e não o valor potencial das reservas da mineradora, ver os estudos reunidos em GODEIRO, Nazareno (Org.). *Vale do Rio Doce*: *nem tudo o que reluz é ouro.* São Paulo: Editora Sundermann, 2007.

[115] Os dados são do estudo de Guilherme Antonio Ziliotto em *Dois séculos de dívida pública* (2011, p. 252).

conhecido como “Convênio de Taubaté”, e visava uma política de valorização artificial do preço do produto mediante a inervação do governo no mercado. Assim, para conseguir equilíbrio entre oferta e procura, o governo brasileiro adquiriria a produção excedente dos cafeicultores por meio de recursos oriundos de empréstimos com bancos estrangeiros.

Os Rothschild, todavia, foram contrários a esse plano, censuraram severamente o esquema paulista, por considerar essa prática de valorização um experimento perigoso e contrário aos métodos financeiros da época. Os Rothschild, lembremos, mediavam todas as relações financeiras internacionais do Brasil e tinham o monopólio sobre os financiamentos internacionais do governo brasileiro. Obviamente, não foi fácil para o governo de São Paulo conseguir algum empréstimo no mercado financeiro internacional atuando contra as ordens dos Rothschild. Ainda mais porque o então presidente da época, Rodrigues Alves, não permitiu que o governo brasileiro ratificasse esse acordo, deixando a cargo dos estados a compra dos excedentes de café, e para os banqueiros europeus não bastava as garantias do governo paulista, grande parte deles exigia o endosso do governo brasileiro como garantia para o empréstimo. Assim, o financiamento só conseguiu ser efetivado mesmo quando o esquema paulista conseguiu o aval do governo brasileiro, dado por Afonso Pena quando assumiu a presidência em 1906.[116]

> Desde o empréstimo para o reconhecimento da Independência brasileira, em 1825, até esse momento haviam se passado 83 anos. Por todo esse longo período, o Banco Rothschild teve o monopólio do financiamento do governo central brasileiro. Os negócios ingleses se beneficiaram muito dessa situação − os brasileiros nem tanto (CALDEIRA, 2017, p. 535).

O café, portanto, nos leva ao fim da história do monopólio financeiro dos Rothschild com o Brasil e também nos transportará de volta às *Passagens* de Benjamin. Isto porque a outra menção que aparece ao Brasil no projeto benjaminiano diz respeito justamente ao café brasileiro. Mais especificamente menciona, quase ao acaso, um anúncio do café brasileiro introduzido ao fim das páginas de um jornal, como exemplo de um uso ainda bastante incipiente das estratégias propagandísticas por parte da mídia, isto é, de um momento em que os jornais ainda não tinham descoberto o enorme o poder da propaganda. A citação recortada por Benjamin refere-se ao trecho de um estudo sobre a obra de Balzac de Clouzot e Valensi de 1926, no contexto em que

[116] As informações desse parágrafo são da obra *História da riqueza no Brasil* (cf. CALDEIRA, 2017, p. 527-536).

seus autores estão expondo que Balzac fora um dos primeiros a antever o recurso poderoso que constituía a propaganda, especialmente a propaganda disfarçada.[117]

Percebe-se, assim, que as referências ao Brasil nas *Passagens* dizem respeito às mercadorias brasileiras que eram exportadas para o outro lado do Atlântico, por meio da rede de poder colonial que rastreamos. Como nos mostram vários dos fragmentos reunidos no caderno A, [118] as passagens parisienses foram construídas como símbolo dos projetos de expansão colonial da França. No fragmento enumerado [A 10, 1] (BENJAMIN, 2009, p. 95), o filósofo lembra-nos que a *Passage du Caire* foi construída precisamente após o retorno de Napoleão do Egito. Essa indicação temporal refere-se a um marco histórico da expansão colonial francesa e expõe como a construção das passagens estava vinculada ao projeto francês de tornar-se uma potência colonial. A *Passage du Caire*, erguida em 1798, fora uma das primeiras passagens a ser construída em Paris. Nesse sentido, como bem constata Bolle (2000, p. 225, tradução nossa), "a expansão colonial francesa está muito bem documentada no *Passagen-Werk*. Primeiro é refletida por fragmentos que falam do apelo das mercadorias". Muitos desses fragmentos expõem a circulação de mercadorias oriundas das colônias nas passagens parisienses como, por exemplo, num trecho do fragmento em que há a descrição da *Passage du Saumon*: "uma loja de alimentos coloniais deixando filtrar um curioso perfume de erva, de temperos e de frutas exóticas" [A 6a, 1] (BENJAMIN, 2009, p. 89). [119]

Assim, podemos aplicar o método de montagem utilizado por Benjamin, recortando frases de textos que deveriam compor o livro sobre Baudelaire planejado como um modelo em miniatura das *Passagens*, e arriscar a seguinte formulação sobre esse projeto para encerramos esse nosso excurso: as *Passagens* são uma experimentação prática da historiografia materialista que "impôs a si mesmo como sua" a tarefa de "dar forma à modernidade" (BENJAMIN, 2018a, p. 72), isto é, "mais claramente ainda" definir "um semblante da modernidade" (BENJAMIN, 2018a, p. 70) que é "cada vez mais brutalmente, a fisionomia da mercadoria" (BENJAMIN,

---

[117] A referida citação: "A que impulso obedeceu o autor de *Études des Moeurs*, ao imprimir vividamente, numa obra de imaginação, os notáveis de seu tempo? Ao seu prazer, em primeiro lugar, não duvidemos... Isto explica as descrições. É preciso procurar uma outra razão para as citações diretas e não vemos outra melhor que uma intenção bem marcada de propaganda. Balzac é um dos primeiros a ter adivinhado o poder do anúncio e, sobretudo, do anúncio disfarçado. Naquele tempo... os jornais ignoravam sua força... Quando muito, por volta da meia-noite, quando os operários terminavam a paginação, os anunciantes vinham introduzir algumas linhas, abaixo da coluna sobre a Massa Regnault ou o Café Brasileiro. [...] H. Clouzot e R.-H. Valensi, *Le Paris de la Comédie Humaine* ('*Balzac et ses fournisseurs*'), Paris, 1926, pp. 7-8 e 177-179" [A 9, 2] (BENJAMIN, 2009, p. 93-94).

[118] O caderno A intitulado *Passagens, magasins de nouveautés, calicots*. As *magasins de nouveautés* eram lojas que vendiam todo tipo de mercadorias, eram grandes estabelecimentos, com setores específicos e muitos empregados. Os *calicots*, por sua vez, eram os empregados encarregados das vendas e do atendimento ao público nas casas comerciais.

[119] O trecho é de Jean Lucas-Dubreton, de *L'Affaire Aliband ou Luís Filipe Traqué* de 1836.

2018a, p. 146).[120] E, como vimos, a fisionomia da mercadoria reflete as redes de poder colonial estendidas pelo mundo e revela a face oculta e pulsante do colonialismo.

John Kraniauskas (1997, p. 156), num interessante artigo que dedica à exploração da presença dessas imagens no pensamento de Benjamin, destaca que "esta é uma dimensão crucial – espacial – do colonialismo que Benjamin registra sem que ela se tome então, ou mais tarde, objeto de reflexão". Kraniauskas nos chama atenção para a fato de que essas referências ao colonialismo aparecem esparsas pela obra benjaminiana, mas não são propriamente desenvolvidas, o que leva o autor a indicar a presença do que chama de um *inconsciente colonial*, escondido e não explorado, na obra de Benjamin:

> Falta alguma coisa, contudo, numa geografia política da vida e obra de Benjamin – das arcadas, das cidades e da Europa – tão dependente da contextualização que o próprio Benjamin fez de sua obra, e tal coisa é a *internacionalidade* desses espaços tal como estruturados por conceitos como *colonialismo* e *imperialismo*. [...] Se a essa dimensão internacional negada for acrescentada uma apreciação da obra de Benjamin – e as referências [...] do colonialismo sugerem que isso deveria ser feito –, será preciso modificar sua contextualização geográfica de modo a levá-la além da Europa (KRANIAUSKAS, 1997, p. 153-154).

É precisamente essa a intenção compartilhada, e confessa, do presente trabalho.

[120] Apenas a segunda parte do livro sobre Baudelaire, intitulada *A Paris do Segundo Império segundo Baudelaire*, foi efetivamente redigida e concluída. A primeira parte "Baudelaire como alegorista" e a terceira "A mercadoria como objeto poético" permaneceram apenas planejadas. Todavia, um conjunto de fragmentos reunidos sob o título *Parque Central*, um manuscrito que permaneceu inacabado, elabora reflexões que versam sobre os temas das partes não-escritas do livro. Segundo Adorno, esse manuscrito deveria justamente integrar a última seção do livro sobre Baudelaire. As duas primeiras frases utilizadas na colagem pertencem ao texto *A Paris do Segundo Império* e a última é de *Parque Central.*

# CAPÍTULO II
# ANJO CANIBAL

"*O tema do anjo:*
*... o Anjo* (*chegou e falou*) *nem fechou as*
*asas. Olhei: o Anjo não punha os pés no chão.*
*Um anjo vem sempre é do fundo da cena.*"
Guimarães Rosa

*Sobre o conceito de história* foi a última das "pequenas vitórias, mas que, no fundo, correspondem aos grandes fracassos" (SCHOLEM; BENJAMIN, 1993, p. 26) de Benjamin, lembrando aqui das palavras que certa vez o próprio filósofo utilizou para caracterizar os seus trabalhos.[121] As teses *Sobre o conceito de história,* essa "pequena vitória" ou "grande fracasso" de Walter Benjamin, têm uma importância histórica singular. A relevância desse texto é explicada não só pela originalidade das formulações teóricas ali expostas e pelo lugar de destaque que ocupa na obra de Benjamin, mas também pelas condições históricas de sua produção. As teses foram concebidas na urgência de tentar entender o que havia impossibilitado o combate ao evento que assolaria para sempre a memória da história da humanidade.

No cenário político europeu às vésperas da eclosão da Segunda Guerra Mundial, Benjamin, na condição de judeu alemão de esquerda exilado, vê-se diante de uma catástrofe iminente. As teses são escritas e reescritas durante os derradeiros meses de vida do filósofo, durante o primeiro semestre de 1940, após conseguir sua libertação de um campo de prisioneiros em Nevers, no qual havia ficado encarcerado por três meses durante o outono de 1939. É nesse contexto, durante sua malograda rota de fuga para escapar do regime nazista, que Benjamin escreve aquele que seria seu último texto, publicado apenas postumamente. Muitos anos depois, um outro filósofo, Derrida (1978, p. 204, tradução nossa), pinta com palavras um retrato seu, descrevendo-o como "o homem da crítica, em situação crítica, nos limites, o homem da fronteira". A descrição é precisa para caracterizar o contexto de produção das teses. Benjamin comete suicídio em 27 de setembro daquele ano, na fronteira com a Espanha, ao não conseguir sair da França ocupada pelos nazistas. "Por fim acuado numa fronteira intransponível/ Você transpôs a que pareceu transponível", como diz os versos de Brecht (1985, p. 34), num poema dedicado ao seu amigo. Desse modo, o texto das teses permanece inacabado e sua redação é encerrada, prematura e abruptamente, pela morte do seu autor.

[121] O trecho completo referente a essa passagem da carta a Scholem de 26 de julho de 1932 foi citado anteriormente no nosso trabalho, cf. p. 46.

Atualmente temos notícia da existência de seis diferentes versões das teses e ainda um conjunto de fragmentos e anotações que serviram à sua redação. A história por trás da conservação desse texto e o itinerário errante da sobrevivência de suas variantes foi reconstituída, pela primeira vez, em 1974 no primeiro volume dos *Gesammelte Schriften* de Benjamin, editado por Tiedemann e Schweppenhäuser (BENJAMIN, 1991, I-3, p. p. 1123-1228) e mais recentemente ampliada e atualizada pela publicação da edição crítica das teses que compõem o décimo nono volume da *Werke und Nachlaß*, editado por Gérard Raulet (BENJAMIN, 2010). A existência de tantas versões diferentes explica-se pelo fato de que a sobrevivência desse texto se deu, principalmente, por meio de cópias entregues a diferentes destinatários: essas cópias foram sendo feitas pelo próprio Benjamin concomitantemente ao processo de escrita, enquanto o texto ainda estava sendo redigido pelo filósofo. As memórias de Lisa Fittko, quem guiou Benjamin e seu grupo na travessia pelos Pireneus, relatam que Benjamin carregava consigo uma pesada maleta de couro contendo um importante manuscrito e que o filósofo considerava a sobrevivência desse texto mais importante que a sua própria. O paradeiro dessa mala e o conteúdo desse misterioso manuscrito, todavia, nunca foram descobertos.[122] Assim, as muitas versões que possuímos das teses dizem respeito às cópias que Benjamin havia deixado anteriormente aos cuidados de seus amigos.

A primeira versão, provavelmente[123] a mais antiga dentre todas, é o manuscrito que Benjamin entregou a Hannah Arendt. Esse manuscrito contém várias correções e cortes feitos à mão pelo próprio Benjamin que nos ajudam a ver o processo da concepção do texto. Com relação à redação e ordem das teses é aquela que possui mais variações com as demais. Esse manuscrito foi enviado por Arendt ao Instituto de Pesquisa Social; todavia, essa cópia nunca foi localizada em seus arquivos, acabou perdida e essa versão não foi considerada nas publicações das teses realizadas posteriormente pelo Instituto. A segunda versão diz respeito à cópia datilografada entregue por Benjamin a Bataille juntamente com os manuscritos das *Passagens*. Esses papéis que ficaram escondidos na Biblioteca Nacional de Paris passaram de Bataille a Pierre Missac, chegando às mãos de Adorno em 1947. Todavia, por razões que

[122] Fittko conta detalhadamente suas memórias da travessia com Benjamin num texto escrito em 1980, chamado *The Story of Old Benjamin*. Esse relato, e toda a reconstituição sobre a existência e a busca pela mala contendo o manuscrito que Benjamin carregava consigo, aparece no quinto volume dos *Gesammelte Schriften* (cf. BENJAMIN, 1991, V, p. 1183-1205). Não só mala e manuscrito nunca foram localizados, como também a própria existência deles nunca pôde ser confirmada.

[123] Provavelmente porque não é possível determinar com exatidão a data das diferentes versões e nem a ordem em que as cópias foram feitas. Apesar do trabalho hercúleo do editor Raulet, o ordenamento cronológico permanece indeterminado, o que temos são apenas pistas esparsas reunidas pelo minucioso trabalho do editor alemão para indicar uma provável ordem das versões, e foi esta que nos serviu como referência para o comentário sobre as versões das teses elaborado nesse parágrafo.

permanecem inexplicáveis, essa versão permaneceu com Bataille, isto é, não foi enviada junto com os outros materiais, tendo sido descoberta apenas em 1981 por Giorgio Agamben. Essa cópia tem a indicação de ser a cópia pessoal de Benjamin, nela vê-se também o trabalho de Benjamin com o texto: as tentativas de estabelecer um ordenamento para as teses e também rasuras e adições do filósofo. Com relação às outras versões, essa possui frases que não constam em nenhuma outra e possui uma tese numerada como XVIII com um conteúdo que está completamente ausente nas outras versões. A terceira versão é um manuscrito que contém uma versão em francês das teses, feita pelo próprio Benjamin. Essa versão é interessante porque nos permite ver o esforço que Benjamin realiza para tentar recriar o aparato conceitual em outra língua, desse modo, muitas dessas tentativas e recriações de frases acabam servindo como indicações ou explicações conceituais para os leitores das teses. A quarta versão é a versão mais conhecida e editada das teses, inclusive, muitas vezes publicada como se fosse uma versão definitiva e concluída do texto. A única pista que temos sobre ela é que ela possivelmente fora datilografada numa máquina francesa e não alemã. A edição dos *Gesammelte Schriften* utiliza essa versão como base.[124] A quinta versão foi provavelmente também realizada numa máquina francesa, ditada por Benjamin e datilografada por sua irmã Dora. Com relação às demais, essa versão apresenta cortes, supressão de passagens e substituição de certos vocabulários. Nesse sentido, parece ter sido pensada para que pudesse ser enviada pelo correio sem acarretar problemas ou mesmo tendo em vista uma eventual publicação. Essa é a única das versões em que aparece um título dado pelo próprio Benjamin ao texto. A sexta e última versão fora feita já nos Estados Unidos provavelmente por Gretel Adorno, e possui as teses finais A e B que não constam nas outras versões.[125]

[124] Em português, até a publicação da edição crítica (BENJAMIN, 2010), todas traduções que possuíamos das teses seguiam essa versão-base eleita pelos *Gesammelte Schriften*. Cinco traduções diferentes das teses foram editadas em nossa língua: a de Rouanet publicada nas *Obras escolhidas* em 1985 (BENJAMIN, 2016a), uma de Flávio Kothe publicada no mesmo ano (BENJAMIN, 1985), outra de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller publicada no interior do livro Michael Löwy (BENJAMIN, 2005), a do tradutor português João Barrento (BENJAMIN, 2019) e uma mais recente de Gabriel Varandas Lazzari (BENJAMIN, 2024c).

[125] Para as informações reunidas no parágrafo sobre as versões das teses valemo-nos do texto de apresentação escrito por Márcio Seligmann-Silva para a edição brasileira da versão crítica das teses de Benjamin lançada em 2020 (cf. BENJAMIN, 2020a, p. 20-24). A edição crítica brasileira das teses, organizada por Seligmann-Silva e Adalberto Müller, reúne quatro das seis versões das teses, até então inéditas em português: o manuscrito que foi entregue a Hannah Arendt; a versão datilografada entregue a Bataille; a versão em francês e a versão transcrita por Gretel Adorno. Essa edição também inclui o conjunto das anotações intitulado "Manuscrito: esboços e versões". Esse conjunto de fragmentos e anotações já havia sido publicado em português com tradução de João Barrento compondo o título *O anjo da história* (BENJAMIN, 2019a, p. 174-192). Todavia, essa edição desses fragmentos, apresentados sob o título "Paralipômenos, reflexões preparatórias, fragmentos", e também o comentário crítico que reconstitui a história das versões, baseia-se na edição dos *Gesammelte Schriften* (BENJAMIN, 1991, I-3, p. 1228-1252). Já a edição de Seligmann-Silva e Müller (BENJAMIN, 2020a), por sua vez, já toma como base para o comentário crítico das teses a edição crítica alemã atualizada de Raulet (BENJAMIN, 2010).

As teses foram publicadas pela primeira vez num número especial, “Em memória de Walter Benjamin”, da Revista do Instituto de Pesquisa Social em 1942, uma edição mimeografada com poucos exemplares. Em 1947, Pierre Missac publicou sua tradução francesa das teses na revista *Temps Modernes*. Em 1950, o texto foi publicado novamente por Adorno na revista *Neue Rundschau*. Todavia, somente a partir de *Schriften* organizado e publicado por Adorno em 1955 que o texto passou a ser efetivamente conhecido e discutido. Essa primeira seleção publicada dos textos de Benjamin fez o texto de Benjamin circular e ficar conhecido primeiramente com o título *Geschichtsphilosophische Thesen*, literalmente “Teses histórico-filosóficas”, ou como foi frequentemente traduzido “Teses sobre a filosofia da história”, título este que nunca fora dado pelo próprio Benjamin e parece ter sido uma opção de Adorno; apesar de designar frequentemente, em sua correspondência, o texto como “teses” e expressar que o teor das reflexões contidas ali versavam sobre filosofia da história, o único título dado efetivamente por Benjamin ao texto foi *Über den Begriff der Geschichte*, isto é, *Sobre o conceito de história*.

Benjamin faz diversos comentários sobre a concepção e redação das teses aos seus amigos enquanto as elaborava, e esses relatos dispersos em sua correspondência constituem uma fonte significativa a partir da qual podemos rastrear a gênese constitutiva do texto.[126] Essas observações nos permitem vislumbrar, por exemplo, o quanto o desenvolvimento das reflexões presentes nas teses está entrelaçado à escrita do ensaio sobre Fuchs e a elaborações teóricas ligadas ao projeto das *Passagens*. Na primeira referência explícita às teses, que aparece numa carta a Horkheimer datada de 22 de fevereiro de 1940, o filósofo menciona tanto o ensaio sobre Fuchs quanto a construção do “Baudelaire”, livro planejado como modelo em miniatura das *Passagens*:

> Lamento muito o fato de as circunstâncias atuais não me permitirem mantê-lo ao corrente de todos os meus trabalhos, como desejaria e o senhor tem o direito de exigir. Acabo de redigir algumas teses sobre o conceito da História. Por um lado, ligam-se às ideias esboçadas na parte I do ensaio sobre Fuchs, por outro, servir-me-ão de armadura teórica para o segundo ensaio sobre Baudelaire. Constituem uma primeira tentativa de fixar um aspecto da História que estabelecerá uma cisão irreversível entre o nosso modo de ver e os resquícios do positivismo que, segundo penso, marcam tão profundamente até aqueles conceitos da História que, em si mesmos, nos estão mais próximos e nos são mais familiares. O caráter esquemático que tive de dar a essas teses dissuade-me de enviá-las tal como estão (BENJAMIN, 2019a, p. 171-172).

[126] O rastreamento de observações sobre as teses na correspondência de Benjamin aparece no primeiro volume de *Gesammelte Schriften* (BENJAMIN, 1991, I-3, p. 1223-1228) e esse comentário crítico, bem como os trechos das cartas, foram traduzidos por João Barrento (BENJAMIN, 2019a, p. 167-174). Para a exposição que se segue utilizamos essa referência.

Em 1934, atendendo a uma encomenda de Horkheimer, Benjamin havia começado a dedicar-se à escrita de um texto sobre Eduard Fuchs para ser publicado na revista do Instituto de Pesquisa Social, algo que só se efetivaria anos depois, em 1937. Isto porque Benjamin adia tanto quanto pode a entrega desse texto uma vez que, como sua correspondência do período atesta, ele encarava a tarefa como um fardo de uma obrigação da qual não podia declinar, já que não estava verdadeiramente interessado na sua redação. Surpreendentemente, quando finalmente termina o texto que escrevera desmotivado e por obrigação, o resultado o satisfaz muitíssimo: nesse ensaio temos as primeiras elaborações das reflexões historiográficas de Benjamin que serão exploradas posteriormente nas teses. Tanto é assim que várias passagens do ensaio *Eduard Fuchs, colecionador e historiador* são retomadas e algumas são literalmente transpostas para o texto das teses. A partir de 1935 vemos nascer, na sua correspondência, uma auto demanda pela construção de fundamentos epistemológicos para o livro sobre Baudelaire. A constatação da necessidade de uma reflexão epistemológica própria para o experimento historiográfico das *Passagens* torna-se especialmente frequente em sua correspondência a partir do final de 1938, quando a construção dessa armação teórica aparece explicitamente vinculada à investigação do conceito de história:

> Tenho-me ocupado de Turgot e outros teóricos para investigar a história do conceito de progresso. Abordo toda a construção do "Baudelaire", sobre cuja revisão falei a T. Wiesengrund na última carta, a partir de um ponto de vista epistemológico. Nesse contexto é importante o problema do conceito da História, bem como o papel que nele desempenha o progresso. A recusa da ideia de um contínuo da cultura, postulada no ensaio sobre Fuchs, tem de ter consequências epistemológicas, e uma das mais importantes é para mim a definição dos limites impostos ao uso do conceito de progresso na História (BENJAMIN, 2019a, p. 171).

Essa observação foi feita em carta a Horkheimer em 24 de janeiro de 1939. Apesar do relato dessa carta ser extraordinariamente semelhante ao teor das reflexões presentes nas teses, não é possível desvendar se já se tratava propriamente de elaborações das teses ou se Benjamin referia-se ao trabalho com o Caderno N das Passagens, "Teoria do conhecimento, teoria do progresso", aquele que reúne citações e observações epistemológicas sobre o conceito de história e de progresso. De fato, o conteúdo desse caderno revela uma enorme rede de afinidades com as elaborações desenvolvidas nas teses. Adorno foi aquele que mais enfaticamente destacou essa relação que as teses possuem com todo o complexo das *Passagens*. O filósofo coloca as teses, ao lado do ensaio *Sobre alguns temas em Baudelaire*, como os únicos textos efetivamente articulados do projeto das *Passagens*, e resume que as teses de Benjamin

"procuram sintetizar as cogitações epistemológicas, cujo desenvolvimento acompanhou o projeto do *Trabalho das passagens*" (ADORNO, 2001b, p. 234).

Dentre as diversas observações sobre as teses que Benjamin faz em sua correspondência aos seus amigos, há uma ocorrência especialmente relevante numa carta de abril de 1940. A destinatária é Gretel Kaplus, com quem Benjamin mantinha uma amizade de longa data, muito próxima e afetiva como testemunha a troca de carta entre Felizitas e Detlef, que eram os apelidos carinhosos como chamavam um ao outro na correspondência, e independente da relação com Theodor Adorno, com quem Gretel casa-se em 1937. Além de uma amizade cheia de afeição e intimidade, havia entre os amigos uma relação de troca intelectual intensa, isto é, regada com muitas conversas e discussões teóricas profundas: Benjamin constantemente partilhava com Gretel suas ideias e projetos e, de fato, ela era o destino mais frequente de suas confidências teóricas. Benjamin muitas vezes expressou quão significativa era para ele a amizade e a correspondência que mantinha com Gretel, numa dessas vezes, inclusive, comparando o papel principal que ela tinha, entre seus outros amigos e correspondentes, ao do primeiro violino numa orquestra.[127] Poderíamos então, seguindo a relação metafórica, dizer que esse relato que Benjamin faz a Gretel oferece à nossa audição, tal qual o primeiro violino, a voz melódica das teses benjaminianas e nos permite identificar quais eram os temas musicais responsáveis pela sua execução. Leiamos o trecho:

> Quanto à tua pergunta sobre eventuais apontamentos referentes à nossa conversa à sombra das árvores do *Les Marroniers*, ela remete-me para uma época em que tomava com frequência notas sobre esse tema. A guerra e a constelação que a gerou levou-me a pôr no papel algumas ideias das quais posso dizer que andavam comigo, ou melhor, de mim próprio escondidas, há perto de vinte anos. É essa a razão pela qual também vos dei a vocês apenas uma ligeira impressão delas. A conversa sob os castanheiros foi uma brecha aberta nestes vinte anos. Ainda hoje te confio essas ideias mais como um ramo de ervas sussurrantes apanhadas em passeios de meditação do que como um conjunto de teses. O texto que te mandarei é reduzido, em mais do que um sentido. Não sei até que ponto a leitura te irá surpreender ou, coisa que não desejo, confundir. De qualquer modo, queria chamar a tua atenção especialmente para a reflexão XVII, porque é aí que se poderão reconhecer as ligações, escondidas mas esclarecedoras, destas considerações com os trabalhos que tenho escrito até aqui, na medida em que nela se expõe de forma concentrada o método desses trabalhos. De resto, estas reflexões, apesar do seu caráter experimental, servirão para preparar a sequência do "Baudelaire", e não apenas do ponto de vista metodológico. Tenho a impressão de que o problema da lembrança [*Erinnerung*] (e do esquecimento [*Vergessens*]), que nelas se coloca a um outro nível, me ocupará ainda por muito tempo. Não preciso te dizer que nem de longe penso na publicação destes apontamentos, e muito menos na forma em que tos mando. Iriam abrir todas as portas aos mais inflamados equívocos (BENJAMIN, 2019a, p. 172-173).

[127] Em carta a Gretel Adorno de 25 junho de 1933 (cf. ADORNO; BENJAMIN, 2008, p. 37).

Esses comentários revelam que as ideias elaboradas nas teses já acompanhavam o filósofo e estavam presentes, mesmo que de modo velado (até para si mesmo!), há muito – vinte anos, escreve Benjamin - em seu pensamento. Uma vez que o período de cerca vinte anos compreende quase a totalidade do período de produção da obra de Benjamin, não é sem razão que Gagnebin (2018, p. 22) aponte nas teses uma "síntese de todo o seu pensamento" e Löwy (2005a, p. 35) enxergue nelas o "testamento espiritual" do filósofo. O problema do lembrar [*das Erinnern*] e do esquecer [*das Vergessen*], como atesta a observação de Benjamin nessa carta a Gretel Adorno, atravessa toda a produção do filósofo, encontra nas teses um nível diferente de elaboração e ainda seria alvo de necessários desenvolvimentos futuros. Já que somos impedidos de saber quais teriam sido esses desenvolvimentos futuros, somente ansiados e não realizados, resta-nos o caminho retrospectivo pela obra de Benjamin: investigar em sua obra as ocorrências da questão da lembrança e do esquecimento na tentativa de compreender como as ideias elaboradas nas teses relacionam-se com sua obra anterior.

Ao comentar o modo como a questão do lembrar e do esquecer percorre todo o pensamento benjaminiano, Gagnebin (2014, p. 218) aponta dois contextos principais em que a questão é elaborada na obra do filósofo: um "contexto teórico-literário" e o outro "contexto historiográfico". No contexto teórico-literário, a questão da lembrança e do esquecimento é elaborada em articulação com as reflexões sobre a narração e a experiência, em ensaios dedicados à crítica literária. Pertencem a esse contexto os ensaios *Imagem de Proust* de 1929, o ensaio *O narrador* de 1936, e os ensaios sobre Baudelaire, do qual destacamos: *Sobre alguns temas em Baudelaire* de 1939. No âmbito historiográfico, a questão da memória aparece desenvolvida dentro de um contexto mais geral de reflexão sobre a escrita da história; esse contexto comum, todavia, não pode nos impelir a supor uma homogeneidade desse conjunto de textos: esse agrupamento engloba formas distintas de elaboração da escrita da história. O ensaio sobre Fuchs de 1937 propriamente inaugura as reflexões teóricas de caráter historiográfico de Benjamin e o trabalho das *Passagens*, projeto no qual Benjamin trabalhou durante os treze últimos anos de sua vida, pertence a esse contexto geral, mas, de uma maneira diversa, realiza a tentativa de experimentação prática da historiografia proposta pelo filósofo. Por fim, pertencem ainda a esse contexto historiográfico amplo, os textos em que a discussão da memória aparece explorada através de experimentos literários de caráter autobiográfico.[128]

[128] Esse conjunto de textos de Benjamin é chamado por Bolle (2000, p. 314) de "trilogia berlinense" e compreende a série radiofônica sobre Berlim, escrita entre os anos de 1929 e 1930; a *Crônica Berlinense* escrita sob encomenda da Revista *Literarische Welt* entre 1931 e 1932 e *Infância Berlinense por volta de 1900* escrita no período de 1932 a 1934.

Esse rápido sobrevoo pela obra benjaminiana revela-nos que a preocupação com a questão da memória perpassa, de modo geral, toda a obra do filósofo e, por ser desenvolvida em contextos teóricos distintos, mostra-nos um papel fundamental de articulação que essa questão opera em sua obra filosófica. Benjamin não só desenvolveu a questão da memória em diferentes contextos dentro de sua produção como também a enfrentou de modos bastante heterogêneos: a questão da memória não é somente alvo de uma elaboração filosófico-teórica mas também é executada em uma prática de escrita da história materialista e é, além disso, elaborada em experimentos literários autobiográficos. Assim, sua preocupação com o problema da memória articula-se com a questão da escrita da história, desembocando em sua proposta de uma historiografia crítica formulada teoricamente nas suas teses.

O caráter experimental e provisório das elaborações teóricas contidas nas teses também é algo que fica manifesto nessa carta a Gretel. Antes que qualquer coisa, a redação daquele texto fora para Benjamin uma tentativa de elaborar melhor suas próprias dúvidas e questões, um esforço urgente de tentar organizar seu próprio pensamento num momento em que o torvelinho dos acontecimentos políticos arrastava tudo consigo e tornava todo exercício reflexivo um ato de coragem e resistência: a necessidade de encarar a vertigem do pensamento diante da realidade daquele momento histórico. Diante da catástrofe iminente parar e refletir, ou melhor, fazer uma caminhada reflexiva andando por entre as ruínas de um mundo que desmoronava. Desse modo, as teses foram escritas como um exercício meditativo num momento em que esse gesto poderia efetivamente significar ser engolido pelos acontecimentos ou soterrado pelos seus destroços. Assim, Benjamin afasta a ideia de sua publicação não só porque naquele ponto o texto ainda não estava concluído, mas principalmente porque aquelas teses, antes de mais nada, constituíam um exercício de interlocução consigo mesmo, ou seja, foram escritas para si mesmo e não para os outros.

O estado provisório do texto é explicitamente indicado pelo próprio Benjamin nessa carta, mas também fica evidente quando comparamos as versões que sobreviveram: é possível ver que Benjamin ainda trabalhava na montagem do texto, estava ainda experimentando a redação e tentando montar a ordem que aquelas teses deveriam ter. Como expressa numa carta a Horkheimer de 12 de junho de 1941, no contexto em a publicação das teses era discutida pelo Instituto de Pesquisa Social, Adorno estava plenamente ciente da condição inacabada e provisória do texto, e também do desejo de não-publicação expresso por Benjamin na carta a Gretel. Mas Adorno, na condição daquele a quem Benjamin havia confiado seu espólio, considera que a morte de Benjamin transformava o texto em testamento e a considerar a sua publicação um dever:

> Trata-se da última concepção de Benjamin. Sua morte torna inúteis os escrúpulos causados por seu caráter provisório. Não se pode duvidar da grande classe do conjunto. Além disso, nenhuma outra obra de Benjamin o revela tão próximo de nossas próprias intenções. É o caso, principalmente, de sua concepção da história como catástrofe permanente, sua crítica do progresso e da dominação da natureza, e sua atitude em face da civilização (ADORNO *apud* WIGGERSHAUS, 2010, p. 340)

O receio de Benjamin com relação aos "mais entusiásticos mal-entendidos" que a publicação das teses poderia despertar mostrou-se equivocada apenas num ponto: que esses mal-entendidos começaram a jorrar antes mesmo da publicação do texto. Todas as portas para os mal-entendidos já estavam abertas antes mesmo da sua efetiva publicação, ainda entre o círculo dos amigos mais próximos de Benjamin o texto já fora capaz de despertar inflamadas incompreensões e acirradas disputas interpretativas. Aquilo que Adorno enxerga nas teses, a concepção da história como catástrofe permanente fundada numa crítica do progresso e da dominação natureza, é uma elaboração muitíssimo pertinente sobre o teor geral das reflexões contidas nas teses, mas Adorno não é capaz de identificar esses elementos sem colocá-los ao lado ou mesmo no mesmo interior partilhado das intenções teóricas do Instituto de Pesquisa Social.

É propriamente essa necessidade de vincular as teses e as reflexões ali elaboradas por Benjamin a um projeto teórico partilhado pelo Instituto que Arendt rapidamente detecta nas decisões editoriais de Adorno e faz com que ela passe a rejeitar categoricamente o lugar de Adorno como dono do espólio benjaminiano. Para Arendt era fundamental que o pensamento de Benjamin fosse lido e interpretado sem partidarismos e filiações teóricas delimitadas, como o pensador autônomo e profundamente original que ele realmente fora. E nenhum texto expressava isso de modo mais contundente do que as teses *Sobre o conceito de história*. Entre os outros amigos de Benjamin e primeiros leitores das teses, Scholem, por sua vez, destaca a dimensão teológica das teses benjaminianas não sem polemizar contra a leitura e interpretação "marxista" delas, e também põe em evidência a relação que essas reflexões como seu contexto histórico em que foram redigidas:

> No início de 1940, após sua libertação do campo em que, como quase todos os refugiados da Alemanha de Hitler, ele havia sido internado após a eclosão da guerra, Benjamin escreveu aquelas "Teses sobre a Filosofia da História" nas quais realizou seu despertar do choque do pacto Hitler-Stalin. Como resposta para este pacto, ele as leu neste momento para o escritor Soma Morgenstern, um velho conhecido e companheiro de infortúnio. Elas são tanto uma discussão da social-democracia, quanto constituem uma justificativa metafísica de um "materialismo histórico", que deve mais à teologia – à qual se refere tão enfaticamente – do que poderia ser digerido por seus atuais leitores "marxistas". Estes, afinal, como seus escritos provam

> abundantemente, sentem-se completamente capazes, como o próprio Marx, de se virar ainda hoje sem teologia e, portanto, suas interpretações devem castrar as passagens relevantes de Benjamin (SCHOLEM, 1978, p. 231, tradução nossa).

Desse modo, segundo Scholem, Benjamin teria ficado profundamente abalado pelo Pacto Germano-Soviético, também conhecido sob a alcunha Pacto Molotov-Ribbentrop, o acordo de não agressão firmado entre a Alemanha e a União Soviética em agosto de 1939 e teria redigido as teses como uma espécie de "resposta para esse pacto". Assim, as reflexões contidas nas teses estariam mais imbricadas em um contexto histórico imediato e com a discussão política por ele motivada, do que propriamente com a discussão filosófica elaborada pela obra anterior de Benjamin. Nesse sentido, elevá-las à condição de testamento teórico de Benjamin e reconhecer nelas a reunião e síntese de todas as tonalidades do pensamento benjaminiano seria uma extrapolação desmedida. Brecht, por sua vez, igualmente enxerga nas teses os aspectos que são um reflexo espelhado de seu próprio pensamento, detectando afinidades com sua própria obra, tal qual Adorno. A leitura de Brecht é eficiente em descartar aquilo que não lhe agrada das reflexões, chegando mesmo a afirmar que o texto é claro e esclarecedor, – algo que sem dúvidas o texto não é –, se forem desconsiderados todos os "metaforismos e judaísmo", isto é, de forma geral todos os aspectos teológicos da reflexão de Benjamin. Ele anota em seu diário de trabalho, em agosto de 1941, o seguinte depois de ler as teses:

> […] leio o último trabalho que enviou ao instituto de investigação social. günther stern [aliás, Günther Anders, J. B.] dá-mo, comentando que é um texto obscuro e confuso, e acho que o ouvi também dizer 'sem dúvida'. o pequeno ensaio trata da investigação da história e podia ter sido escrito depois da leitura do meu [Júlio] césar (um romance de que benjamin não sabia muito bem o que dizer quando o leu em svendborg). benjamin insurge-se contra a ideia da história como processo contínuo, do progresso como empresa poderosa de umas quantas cabeças descansadas, do trabalho como fonte da moralidade, do operariado como *protegés* da técnica, etc. troça da frase, tantas vezes ouvida, que diz que é de admirar que uma coisa como o fascismo 'ainda possa acontecer neste século' (como se ele não fosse fruto de todos os séculos). em resumo, o pequeno ensaio é claro e esclarecedor (apesar de todos os metaforismos e judaísmos), e pensamos horrorizados em como é pequeno o número daqueles que estão dispostos a, pelo menos, compreender mal uma coisa destas (BRECHT *apud* BENJAMIN, 2019a, p. 173-174).

Fica claro, portanto, que já entre aqueles que são os primeiros leitores das teses começam acirradas disputas interpretativas e cada um deles parece ter lido um texto diferente, já que cada leitor parece inclinado a ver e amplificar nas teses aquilo que o pensamento de Benjamin tinha de afinidade com o seu próprio e desconsiderar ou diminuir os outros aspectos ou dimensões presentes no texto, especialmente aqueles que não lhes agradavam ou com os

quais não concordavam. Pierre Missac, por sua vez, o primeiro a traduzir as teses e responsável por sua segunda publicação ainda em 1947, contesta explicitamente a interpretação de Scholem e também expõe, de uma maneira ácida e aguda, a querela interpretativa da qual a recepção das teses teve enorme dificuldade de se desprender:

> As "Teses (Sobre o conceito de história)" foram apresentadas por Scholem como reação de Benjamin ao pacto germano-soviético, que se prefere chamar de Hitler-Stalin. Tal interpretação dá pouco valor às declarações do principal interessado, que via nessas páginas o produto de suas reflexões dos últimos vinte anos e a "estrutura" para a continuação dos estudos sobre Baudelaire, estudos que a 7 de maio de 1940 ele ainda esperava retomar e concluir. De modo mais amplo, opõem-se os partidários de uma inspiração teológica ou aqueles que acreditam ver aí uma vontade de ação política do autor. Entre esses polos as tentativas de síntese são tão pouco convincentes que podemos nos perguntar, de forma talvez igualmente forçada, se não se deve ver nas teses apenas a expressão de um desespero total, matizado ou não de um humor negro. Em tudo isso nunca se levou em consideração o fato de Benjamin, deliberadamente ou por simples acaso, ter escolhido o gênero das teses para testemunhar as divisões que o afligiam e às quais ele sucumbiria (MISSAC, 2020, p. 46-47).

O comentário de Missac faz-nos deparar com questões interessantes de serem observadas. Em primeiro lugar, a relação das teses com o contexto histórico de sua redação. Não é possível ler as teses benjaminianas se desconsideramos o contexto político e histórico em que estas reflexões foram produzidas. Desse modo, Scholem nos fornece uma informação importante para a recepção e interpretação desse texto, mas isso também não quer dizer que tenhamos que concordar com o modo como ele parece restringir a dimensão teórica e filosófica a uma discussão política imediata ou limitá-la a um contexto histórico particular. Também não nos parece que as teses constituam algo que tenha a natureza de uma "resposta", a nada que seja, ou mesmo uma tentativa de resposta. Parece-nos muito mais um exercício reflexivo que reivindica, antes de mais nada, perguntas e não respostas. Uma tentativa de elaborar as questões mais urgentes e a partir delas propor uma reflexão indispensável diante daqueles acontecimentos históricos e políticos com os quais Benjamin se viu confrontado.

Há que se considerar, também, que a existência dessa dimensão político-histórica, profundamente atrelada àqueles acontecimentos particulares, não necessariamente exclui que esse texto também possua, simultaneamente, uma dimensão teórica que abarca toda a obra benjaminiana. A existência concomitante dessas duas dimensões é bem expressa tanto por Gagnebin como por Löwy. De modo objetivo Löwy (2005a, p. 34) expõe que "o estímulo direto para a redação das teses foi, sem dúvida, o pacto germano-soviético, o começo da Guerra e a ocupação da Europa pelas tropas nazistas. Mas não deixa de ser também o resumo, a expressão última e concentrada das ideias que permeiam toda a sua obra" e Gagnebin (2018, p. 22), assim

o expressa: “seu último texto, as teses *Sobre o conceito de história*, é ao mesmo tempo uma síntese de todo o seu pensamento e o testemunho ansioso de um exilado no limiar da Segunda Guerra”.

Como nos alerta Missac também é fundamental que consideremos o fato de que Benjamin elege o gênero das teses para expor suas reflexões. Nesse sentido, Missac faz uma breve análise da prática benjaminiana do gênero, uma vez que Benjamin já havia escrito textos que chamou de teses, particularmente alguns conjuntos de fragmentos de *Rua de mão única*.[129] Ao fazer essa análise focando no gênero do texto, Missac expõe também o desenvolvimento histórico do gênero, que passou do âmbito teológico para o político, preservando sua caraterística principal de ser, ao mesmo tempo, teórico e político. Para Missac, a investigação da prática da escrita de teses por parte de Benjamin expõe algo comum às ocorrências anteriores que reaparece nas teses *Sobre o conceito de história*: um pensamento que se desenvolve de maneira dialética pelo modo como manipula contrários, sem desfazer seu campo tensional. E na sequência expõe:

> Porém, no escrito de 1940, as antinomias, conciliáveis ou não, não são desmembradas ou desnudadas, mas se fundam na própria economia do texto que extrai sua tensão e seu poder de uma união totalmente inesperada. No plano do gênero, a tese reúne o tratado e o aforismo; nela o discurso não se inflama, mas se quebra e se fragmenta, ao passo que, vindo do outro extremo, a formulação breve se faz menos discreta, se expõe mais, sai de seu isolamento sem se comprometer abertamente (MISSAC, 2021, p. 47-48).

É pertinente lembrarmos, também, que ao escolher o gênero das teses, Benjamin expõe sua filiação a uma tradição combativa da filosofia. É nesse sentido que Gérard Raulet, responsável pela edição crítica alemã das teses, evidencia que as teses benjaminianas possuem o caráter de um “manifesto político” (cf. BENJAMIN, 2010, p. 182). Löwy, um dos intérpretes que destaca essa dimensão das teses de Benjamin, coloca-as entre os textos filosóficos e políticos mais importantes do século XX, inserindo-o na tradição do pensamento revolucionário que se expõe muitas vezes por meio do gênero das teses. A articulação entre teologia e materialismo é relacionada por Löwy ao aumento da dinamite política contida no interior das reflexões das teses: “a consequência profana do messianismo em seus últimos escritos é

[129] Missac rastreia cinco ocorrências anteriores de teses benjaminianas. Três dessas estão reunidas sob o título “Proibido colar cartazes” em *Rua de mão única*. As outras duas dizem respeito a textos que acabaram não publicados, que foram reunidos posteriormente na edição crítica de sua obra: “teses provisórias” reúnem e enumeram as ideias que nortearam o desenvolvimento do ensaio sobre a obra de arte e “novas teses” que elenca o conjunto das ideias elaboradas na segunda parte do ensaio *A Paris do Segundo Império em Baudelaire* (cf. MISSAC, 2021, p. 45-46).

aumentar sua carga explosiva; ajuda a dar-lhes aquela qualidade subversiva única que faz das Teses um dos documentos mais radicais, pioneiros e seminais do pensamento revolucionário desde as Teses de Marx sobre Feuerbach" (LÖWY, 2005b, p. 389, tradução nossa). O poder de explosão da dinamite política encerrada nas reflexões das teses não é pequeno. E não poderia ser diferente. Isto porque é preciso reunir toda a carga explosiva tanto quanto possível for quando o que se pretende é destruir é o próprio *continuum* da história.

Após essa apresentação inicial das teses *Sobre o conceito de história*, propomos, agora, uma investigação sobre o pensamento de Benjamin com um olhar atual e à brasileira: uma tentativa de pensar a atualidade das teses na contraluz do pensamento indígena brasileiro. Permitimo-nos a aventura de deixar o trabalho teórico com o pensamento benjaminiano ser atravessado pelas reflexões de pensadores indígenas, particularmente Ailton Krenak e Davi Kopenawa, evidenciando o modo como elas podem dialogar com os elementos que propomos explorar do pensamento de Benjamin.[130]

## DOGMA DO PROGRESSO

"*Motivo circular*
*Sonho forçado*
*– Anjo novo! –*
(...) *Sofro as asas."*
Guimarães Rosa

As teses foram concebidas na urgência de tentar entender o que teria provocado uma generalizada incapacidade de resistência ao fascismo. Segundo seu diagnóstico histórico, essa incapacidade de constituir uma oposição eficaz ao fascismo teria sido ocasionada, principalmente, por um pressuposto historicista [131] que o filósofo vê refletido nos

[130] Cabe sublinhar que os estudos recentes de Marcio Seligmann-Silva têm explorado intersecções possíveis entre o pensamento benjaminiano e o pensamento indígena brasileiro. Destacamos aqui relações interessantes entre o pensamento de Krenak e Benjamin aventadas no artigo *Construir paraquedas coloridos?* (SELIGMANN-SILVA, 2020) e reflexões que articulam crítica colonial, pensamento indígena e a filosofia de Benjamin nos artigos *Tradução como método de "Disothering"* (2020) e *Para uma nova crítica da razão colonial* (2021). Alguns desses estudos estão reunidos no seu livro mais recente (cf. SELIGMANN-SILVA, 2023).

[131] Reyes Mate (2005, p. 54-55) faz uma interessante observação sobre a referência ao historicismo presente nas teses: "[Benjamin] chama a seus rivais diretos – esses que se apropriaram da história e do conhecimento do passado – de historicistas, e seu modo de entender a história, de historicismo. [...] Poderíamos distinguir três variantes dessa forma de fazer história. Em primeiro lugar, a pretensão de um *tratamento científico da história*. [...] Outra modalidade de historicismo é aquele para o qual a *verdade é histórica*. Não há outro caminho para a verdade, a

posicionamentos teóricos e políticos de diferentes correntes da esquerda, especialmente na social-democracia alemã: uma convicção inabalável no progresso da humanidade. No projeto das *Passagens*, a apresentação materialista da história, articulada teoricamente nas teses, aparece explicitamente associada à crítica do progresso: "A apresentação materialista da história traz consigo uma crítica imanente do conceito de progresso" [N 11, 4] (BENJAMIN, 2009, p. 518) e "pode-se considerar um dos objetivos metodológicos deste trabalho demonstrar um materialismo histórico que aniquilou em si a idéia de progresso" [N 2, 2] (BENJAMIN, 2009, p. 502).

É por isso que as teses benjaminianas são fortemente marcadas por uma crítica mordaz à ideologia do progresso, isto é, à crença cega e irrefletida, perigosamente otimista, no progresso da humanidade. Para o filósofo, foi esta certeza, a de estar no rumo do desenvolvimento histórico progressivo da humanidade, que impediu a devida compreensão do fenômeno da ascensão do fascismo: ele foi erroneamente tomado como um movimento retrógrado e anacrônico e, por isso, excepcional, o que dificultou profundamente, no âmbito prático, a mobilização e união de forças de oposição. Na oitava tese Benjamin escreve:

> A chance deste [do fascismo] consiste, não por último, em que seus adversários o afrontem em nome do progresso como se este fosse uma norma histórica. - O espanto em constatar que os acontecimentos que vivemos "ainda" sejam possíveis no século XX não é *nenhum* espanto filosófico. Ele não está no início de um conhecimento, a menos que seja o de mostrar que a representação da história donde provém aquele espanto é insustentável (BENJAMIN, 2005, p. 83).

Essa passagem é exemplar da força de atualidade que ecoa do pensamento de Benjamin: para nós, leitores do presente, essas suas palavras soam assombrosamente atuais, ou talvez fosse melhor dizer que elas carregam uma atualidade "ainda" assombrada. Assim, o pensamento de Benjamin pode ser ruminado no contexto histórico de nosso presente: um presente parece-nos, mais uma vez, perplexo diante das possibilidades de um horizonte totalitário emergente. Diante de um cenário atual, tanto mundial quanto brasileiro, em que despontam, com cada vez mais força, discursos e posturas políticas autoritárias e no qual a proliferação de revisionismos e negacionismos históricos têm fortalecido estes posicionamentos, parece-nos mais do que justificada a necessidade de uma reflexão filosófica voltada para o questionamento do modo como o nosso passado histórico é elaborado pelo presente. No conjunto de anotações que

não ser a história. [...] A terceira modalidade seria constituída por aqueles que entendem por história a *crítica da historicidade iluminista*. É a crítica romântica do Iluminismo. O Iluminismo tem uma ideia da história que é negada por este historicismo. [...] Embora Benjamin não tenha recusado o corpo a corpo com cada modalidade do historicismo, numa das *Teses*, na XVII, à qual ele atribui um valor metodológico especial, ele desafia o historicismo no terreno da 'história universal', como se esse fosse o campo privilegiado para valorar o conceito de história".

serviram à redação das teses encontramos a seguinte afirmação: "É necessária uma teoria da história, a partir da qual se possa encarar o fascismo" <M 35>[132] (BENJAMIN, 2020a, p. 176). É por essa razão que Benjamin concentra todos os seus esforços contra uma concepção de história pautada pela ideia do progresso, e esse texto se constitui como uma tentativa derradeira de elaborar um outro modo de pensar a história "afastada tanto da historiografia tradicional da classe dominante, como da historiografia materialista triunfante" (GAGNEBIN, 2018, p. 22). Cara a cara com o nazismo, é essa a tarefa que Benjamin considera como a mais urgente. E a urgência dessa tarefa continua carregada de atualidade:

> Num instante em que os políticos, em quem os adversários do fascismo tinham colocado as suas esperanças, jazem por terra e reforçam sua derrota com a traição à própria causa, esse curso de pensamento se propõe a desvencilhar os filhos políticos deste século dos liames com que os políticos os tinham enredado. Partimos da consideração de que a crença obstinada desses políticos no progresso, sua confiança em sua "base de massa" e, finalmente, sua submissão servil a um aparelho incontrolável, foram três aspectos de uma única e mesma coisa. Essa consideração procura dar uma idéia do quanto *custa* a nosso pensamento habitual elaborar uma concepção da história que evite toda e qualquer cumplicidade com aquela a que esses interesses políticos continuam se apegar (BENJAMIN, 2005, p. 96).

Nesse trecho da décima tese Benjamin expõe propriamente aqueles aspectos que, segundo deu diagnóstico, atuaram decisivamente no fracasso da organização e mobilização política da resistência contra o fascismo. O primeiro desses aspectos diz respeito precisamente à crença obstinada no progresso, que já fora mencionada explicitamente anteriormente na oitava tese, e que nessa tese aparece formando uma constelação com outros dois aspectos na medida em que, para o filósofo, todos eles são derivados justamente da concepção de história contra a qual Benjamin se insurge nas teses. Esses três aspetos estão profundamente entrelaçados entre si, tanto é assim que em um dos rascunhos das teses Benjamin anota que "a confiança na acumulação quantitativa é subjacente tanto à crença teimosa no progresso quanto à confiança na 'base de massa'" <M 64> (BENJAMIN, 2020a, p. 206).

A fé cega na ideia do progresso fez com que várias correntes da esquerda acreditassem piamente que participavam de uma marcha histórica compreendida com um processo de desenvolvimento progressivo, portanto, contínuo e automático. Assim, consolidou-se na esquerda uma tendência de confiar na mera existência quantitativa da massa dos trabalhadores e no crescimento de sua base de apoio, como se o proletariado fosse fonte imediata e automática

[132] Indicaremos o conjunto de fragmentos e anotações das teses pela numeração estabelecida por Gerard Raulet na edição crítica das teses (BENJAMIN, 2010) que é empregada também na tradução de Seligmann-Silva e Müller (BENJAMIN, 2020a), da qual estamos nos servindo.

da transformação política e das mudanças históricas. Essa confiança na acumulação quantitativa das forças produtivas e do apoio das massas, uma inabalável segurança e certeza do (e no) progressismo, enclausurou essas forças políticas no conformismo e na desmobilização, aprisionadas numa espécie de determinismo histórico e político, de natureza economicista. Benjamin inicia a tese seguinte, a décima primeira, justamente explicitando esse conformismo:

> O conformismo que, desde o início, sentiu-se em casa na socialdemocracia, adere não só a sua tática política, mas também às suas idéias econômicas. Ele é uma das causas do colapso ulterior. Não há nada que tenha corrompido tanto o operariado alemão quanto a crença de que ele nadava com a correnteza. O desenvolvimento técnico parecia-lhe o declive da correnteza em cujo sentido acreditava nadar. Daí era um só passo até a ilusão de que o trabalho fabril, que se inserisse no sulco do progresso técnico, representaria um feito político (BENJAMIN, 2005, p. 100).

Assim, Benjamin põe em evidência uma concepção tecnicista do progresso, pautada unicamente pelo sentido do desenvolvimento econômico e técnico-científico da sociedade, passou a significar a totalidade da marcha da história e o próprio processo de emancipação da humanidade. Nesse sentido, as forças de transformação política não precisariam fazer nada além esperar e de deixar-se, passiva e confortavelmente, nadar a favor da correnteza. Foi em razão disso que muitas correntes de esquerda acreditaram na ilusão de que o capitalismo e a exploração, já que seriam obstáculos ao progresso, culminariam num processo autodestruição. Num dos fragmentos do projeto das *Passagens* podemos ler uma afirmação conducente e aguda que Benjamin faz sobre esse posicionamento de correntes da esquerda: "A experiência de nossa geração: o capitalismo não morrerá de morte natural" [X 11a, 3] (BENJAMIN, 2009, p. 708). Noutro fragmento há uma exposição assertiva sobre os elementos que fundamentaram essa convicção, o filósofo escreve que "a doutrina da seleção natural teve uma importância decisiva neste processo: com ela fortaleceu-se a opinião de que o progresso se realiza automaticamente. Ademais, ela favoreceu a extensão do conceito de progresso a todos os domínios da atividade humana" [N 11a, 1] (BENJAMIN, 2009, p. 520).

> O conceito de progresso precisou opor-se à teoria crítica da história a partir do momento em que deixou de ser usado como medida de determinadas transformações históricas para servir como medida da tensão entre um lendário início e um lendário fim da história. Em outras palavras: tão logo o progresso se torna a assinatura do curso da história *em sua totalidade*, o seu conceito aparece associado a uma hipóstase acrítica, e não a um questionamento crítico. Este último se reconhece, no estudo concreto da história, pelo fato de conferir ao retrocesso contornos tão nítidos quanto a qualquer progresso [N 13, 1] (2009, p. 520)

Essa associação acrítica entre o progresso técnico e o curso da história como um todo fez com que as forças de mobilização e transformação política ficassem enclausuradas numa condição de submissão servil diante de um processo automático e contínuo, isto é, do progresso entendido de modo dogmático:

> A teoria socialdemocrata, e, mais ainda, a sua práxis estavam determinadas por um conceito de progresso que não se orientava pela realidade, mas que tinha uma pretensão dogmática. O progresso, tal como ele se desenhava na cabeça dos socialdemocratas, era, primeiro, um progresso da própria humanidade (e não somente das suas habilidades e conhecimentos). Ele era, em segundo lugar, um progresso interminável (correspondente a uma perfectibilidade infinita da humanidade). Em terceiro lugar, ele era tido como um progresso essencialmente irresistível (como percorrendo, por moto próprio, uma trajetória reta ou em espiral). Cada um desses predicados é controverso, e cada um deles oferecia flanco à crítica (BENJAMIN, 2005, p. 116).

Assim, essa compreensão dogmática do progresso é explicitada na décima terceira tese a partir de três expressões que ela assume no interior da social-democracia. Ao comentar essa tese, Reyes Mate [133] afirma que o dogmatismo progressista denunciado por Benjamin se apresenta "sob a forma do desenvolvimento incontinente, irresistível, imbatível. Não há maneira de deter o progresso. Se tradições milenárias ou culturas instaladas numa relação de quietude com a natureza ousassem fazer-lhe frente, acabariam varridas do mapa" (MATE, 2011, p. 286). E sabemos que muitas delas ousaram. O genocídio indígena marca a história do Brasil e desdobra-se num presente, ainda profundamente atravessado por essa ideologia do progresso denunciada por Benjamin, que justifica e perpetua a mesma lógica colonial há 524 anos: os povos originários foram e continuam sendo mortos por serem considerados adversários a serem combatidos em nome do progresso e um entrave ao desenvolvido do nosso país que deve ser eliminado. E, de fato, muitas foram. Mas também muitas resistem, fazendo frente a essa ideia de progresso, até hoje. Uma das vozes que ecoam essa resistência indígena no Brasil é a de Ailton Krenak. Então, ouçamos:

> Desenvolvimento no sentido tecnológico, científico e econômico não tem nada a ver com civilização. Pode ser um bando de assaltantes e delinquentes que se mutilam e desenvolvem uma experiência tecnológica, científica e econômica – um desenvolvimento fantástico –, mas eles não estão realizando nada no sentido de uma civilização. Eles não estão construindo uma sabedoria, um acervo de conhecimentos, de cultura. Os três pilares da aventura ocidental, desenvolvimento, tecnologia, progresso, não tem nada a ver com qualidade de vida, com a nossa felicidade, estabilidade e equilíbrio (KRENAK, 2015, p. 42).[134]

---

[133] Filósofo espanhol que dedicou uma obra às teses benjaminianas, publicada em 2006, com o título *Meia noite na história*: *comentários às teses de Walter Benjamin "Sobre o conceito de história"*.

[134] Em entrevista a Jan Pjelder e Carlos Nader publicada originalmente em 1989 sob o título *Terra: um organismo* vivo e reunida por Sergio Cohn no livro *Encontros* (KRENAK, 2015, p. 38-49).

A primeira das expressões da compreensão dogmática do progresso apresentada por Benjamin na tese XVIII, como vimos, é a incapacidade de distinguir o progresso técnico do progresso da própria humanidade, já que há uma assimilação completa do progresso da história da humanidade ao âmbito do seu desenvolvimento técnico. Nas reflexões de Ailton Krenak, podemos perceber o diagnóstico crítico dessa mesma identificação entre desenvolvimento técnico-científico e o desenvolvimento civilizatório da humanidade. Nesse sentido, o progresso da própria humanidade é reduzido ao âmbito dos avanços técnicos, como se o desenvolvimento de conhecimentos tecnocientíficos implicasse automaticamente num desenvolvimento em termos morais, sociais e políticos das civilizações humanas ao longo da história. Ao transformar o progresso técnico em dogma ou norma histórica, ele converte-se no próprio objetivo da humanidade, na própria aspiração civilizatória humana. Como bem resume Ailton Krenak (2019b, p. 125): "A ideia de prosperar foi capturada pela ideia de progresso e de expansão".

Trazendo à tona os entrelaçamentos que essa ideia de progresso tem com o colonialismo, Ailton Krenak (2019b, p. 106) fala-nos da imposição de uma "cartografia colonialista, que não tem vergonha de ser colonialista porque faz um elogio dessa ocupação desse território, como se fosse um gesto civilizatório". E mais adiante, no mesmo texto,[135] indica aquilo que serve como centro irradiador do poder colonial: "[...] essa ideia de progresso contínuo. Um direito desse progresso contínuo, uma obrigação, como se fosse alguma coisa que temos todos que compartilhar" (KRENAK, 2019b, p. 112). O progresso afirma-se, desse modo, como um processo interminável, de aperfeiçoamento gradual e infinito, então algo inevitável e irrefreável. Não é mais a sociedade que se serve do progresso técnico, mas a própria humanidade que serve, como instrumento, ao progresso técnico convertido na própria finalidade da marcha da história da humanidade. Nesse sentido, diz Ailton Krenak no livro *A vida não é útil*:[136]

> Neste momento, estamos sendo desafiados por uma espécie de erosão da vida. Os seres que são atravessados pela modernidade, a ciência, a atualização constante de novas tecnologias, também são consumidos por elas. […] Essa ideia me ocorre a cada passo que damos em direção ao progresso tecnológico: que estamos devorando alguma coisa por onde passamos (KRENAK, 2020a, p. 95).

Há uma passagem do texto de Benjamin *Teorias do fascismo alemão* de 1930, um interessante desenvolvimento sobre esse submetimento da humanidade pela técnica. O filósofo

[135] Em conversa com Ana Altberg em 2017 publicada com o título *Trajetos e ruínas* por Sergio Cohn e Adjahure Kadiwel no volume dedicado a Ailton Krenak da coleção Tembetá (KRENAK, 2019b, p. 101-136).
[136] No ensaio homônimo ao livro (KRENAK, 2020a, p. 93-116).

inicia o ensaio trazendo à tona a frase "O automóvel é a guerra" e comenta a partir dela o seguinte:

> O que estava na raiz dessa surpreendente associação de ideias era a noção de uma aceleração dos instrumentos técnicos, seus ritmos, suas fontes de energia etc., que não encontram em nossa vida privada nenhuma utilização completa e adequada e, no entanto, lutam por justificar-se. Eles justificam-se, renunciando a todas as interações harmônicas, pela guerra, que prova, com suas devastações, que a realidade social não era suficientemente forte para dominar as forças elementares da sociedade. Pode-se afirmar, sem qualquer pretensão de incluir nessa explicação causas econômicas, que a guerra imperialista é codeterminada, justamente no que ela tem de mais duro e de mais fatídico, pela discrepância abissal entre os meios gigantescos que se dispõe a técnica, por um lado, e seu débil esclarecimento em questões morais, por outro (BENJAMIN, 2016a, p. 63).

Na raiz dessa passagem de Benjamin está, justamente, o descompasso entre o desenvolvimento técnico e os desenvolvimentos ligados à vida humana e aos desenvolvimentos sociais da humanidade. Essa discrepância chega a seu ápice quando os avanços técnicos, já sem nenhuma aplicação à vida prática e cotidiana, são justificados pela sua utilidade na guerra. Em Benjamin, vemos que a justificativa pela guerra aparece relacionada a uma renúncia completa às "interações harmônicas"[137]. Em Ailton Krenak, encontramos uma passagem em que também a ideia de integração aparece em oposição a do desenvolvimento técnico e a figura imagética do carro é igualmente utilizado por ele:

> A ideia de integração do planeta, de cosmos, indica que a nossa sabedoria coletiva e os nossos horizontes são ilimitados. "Agora", diz Krenak, "você não pode confundir isso com aquilo ali", ele aponta para um carro passando. "Fazer um automóvel, míssil, aviões, prédios, isso não tem nada a ver com o nosso horizonte". [...] Esse é um conceito que altera toda a interpretação de todos os grandes pensadores do Ocidente nas últimas décadas (KRENAK, 2015, p. 48).

Tanto em Benjamin como em Ailton Krenak vemos uma crítica ao desajuste entre o progresso técnico e o desenvolvimento social da humanidade e a sinalização de uma lógica dogmática do progresso utilizada para justificar o desenvolvimento técnico que, operando de forma completamente independente da própria sociedade como um fim em si mesmo, deixa de possuir utilização para a vida humana. Em Ailton Krenak, essa ausência de utilidade efetiva é elaborada com agudeza: "A verdade é que nós não precisamos de nada que esse sistema pode nos oferecer, mas ele nos tira tudo que temos" (KRENAK, 2020a, p. 67).[138] No ensaio sobre

[137] A possibilidade de uma interação harmônica entre humanidade e natureza, em oposição a essa face destrutiva da técnica, será inciada por Benjamin, como veremos a seguir, na menção aos ideais utópicos de trabalho e natureza Fourier na tese XI, e também aparece sugerida pelo conceito de "segundo técnica", que exploraremos mais adiante.
[138] No texto *A máquina de fazer coisas* do livro *A vida não útil* (KRENAK, 2020a, p. 49-74).

Fuchs, Benjamin (2019a, p. 136) expõe essa mesma associação entre a técnica e a guerra presente em *Teorias do fascismo alemão*, trazendo à tona "as energias destruidoras da técnica" o filósofo afirma que estas "reclamam em primeiro lugar as técnicas da guerra e da sua preparação propagandística". E afirma:

> Mas é preciso não esquecer que a técnica não é uma pura manifestação das ciências da natureza, é também uma manifestação histórica. Enquanto tal, ela obriga-nos a testar a separação positivista e não dialética que se tentou instituir entre as ciências da natureza e as "ciências do espírito". As questões que a humanidade coloca à natureza são codeterminadas pelo estágio da sua produção. É esse o ponto em que o positivismo fracassa, porque, na evolução da técnica, só foi capaz de reconhecer os progressos da técnica, não os retrocessos da sociedade. Mas não se apercebeu de que essa evolução foi decisivamente determinada pelo capitalismo (BENJAMIN, 2019a, p. 135).

Nas reflexões de Ailton Krenak também podemos encontrar elaborações que tocam à questão do submetimento das ciências à técnica e ao imperativo capitalista de produção de mercadorias, tanto é assim que o trecho supracitado de Benjamin poderia ser completado pela seguinte afirmação de Ailton Krenak presente no livro *Ideias para adiar o fim do mundo*: "Na verdade, a ciência inteira vive subjugada por essa coisa que é a técnica. [...] Toda pessoa que seja capaz de trazer uma inovação nos processos que conhecemos é capturada pela máquina de fazer coisas, da mercadoria" (KRENAK, 2019a, p. 63-64).[139] A luta pela justificação para o desenvolvimento técnico, que em Benjamin relacionada à guerra, também aparece de modo explícito em Ailton Krenak:

> Essas incríveis tecnologias que a gente utiliza hoje, que nos põem em conexão, têm uma boa dose de ilusão. São como um troféu que a ciência e o conhecimento nos deram e que usamos para justificar o rastro que deixamos na Terra. [...] O que me faz pensar que essa humanidade imaginária, além de ter uma tremenda infantilidade espiritual, não consegue tecer críticas sobre a sua história. História que, na maioria das vezes, é uma vergonha (KRENAK, 2020a, p. 58-59).

Importante notar que os trechos que trouxemos à tona de Ailton Krenak até aqui já sinalizam, de modo latente, para a questão da relação com a natureza, anteriormente a cartografia colonialista que impõe um modo predatório de ocupação dos territórios e a relação predatória do progresso com o meio ambiente através da imagem de uma devoração contínua criadora dos lugares de passagem para o desenvolvimento técnico e para o progresso e, agora, o rastro de destruição que o progresso técnico deixa no planeta: "o longo processo de desenvolvimento dessas tecnologias que nos enchem de orgulho também encheu os rios de

[139] No texto *A humanidade que pensamos ser* (KRENAK, 2019a, p. 55-72).

veneno" (KRENAK, 2020a, p. 27). No ensaio sobre Karl Kraus de Benjamin, encontramos uma afirmação que pode ser lida em conjunto com essas reflexões de Krenak: "O trabalho imposto e controlado – que tem o seu modelo na política e na técnica – produz sujidade e lixo, destrói os materiais, comporta-se de modo a desgastar o que foi criado e a criticar as condições em que nasceu".

A relação entre a humanidade e a natureza também já apareceu mencionada, de modo incipiente, na citação anterior que fizemos de Benjamin. A questão da exploração da natureza, como veremos, aparecerá de modo explícito em Benjamin como um dos elementos de sua crítica do progresso, nas teses aparecerá justamente associada a uma reflexão sobre a concepção de trabalho. Mas investigaremos essa questão separada e detalhadamente mais adiante. Para nosso contexto atual, é muito interessante que essas reflexões de Ailton Krenak sobre as justificativas ilusórias para o desenvolvimento técnico e para o progresso desemboquem, precisamente, numa crítica ao modo como compreendemos nossa própria história. Exatamente o problema que Benjamin encara nas suas teses. E aqui temos um ótimo ensejo para pegarmos o caminho de volta às teses S*obre o conceito de história.*

> A representação de uma história universal está vinculada à do progresso e da cultura [*Kultur*]. A fim de que todos os instantes da história da humanidade possam ser enfileirados no encadeamento do progresso, devem ser colocados sob o denominador comum da cultura, da ilustração [*Aufklärung*], do espírito objetivo ou como que se queira chamar <M 44> (BENJAMIN, 2020a, p. 188).

Nesse fragmento Benjamin relaciona a compreensão dogmática de progresso à própria representação da história, capaz de produzir uma história universal a partir da captura dos momentos históricos no interior de um encadeamento sucessivo e aprisionados nessa estrutura linear de um contínuo histórico homogêneo. Assim, a própria construção da narrativa histórica (e também da cultura) é reduzida e submetida à lógica do progresso. No trecho essa concepção de história alicerçada na ideia do progresso aparece imbricada à edificação de uma história universal. Esse trecho não aparece em nenhuma das versões das teses, apenas nos esboços com o título *Novas teses B*, nas teses propriamente temos apenas uma menção à história universal na qual Benjamin a associa ao historicismo, no início da tese XVIII. Na sequência o filósofo distingue o método da historiografia materialista a partir de sua diferença fundamental com relação ao método do historicismo, o princípio construtivo em oposição a um procedimento meramente aditivo que "não tem armação teórica" (BENJAMIN, 2005, p. 130). O princípio construtivo, por sua vez, será exposto a partir das ideias de imobilização e mônada no desenvolvimento da tese. Por ora, interessa-nos trazer à tona que a crítica de Benjamin à história

universal tem como fundamento precisamente essa ausência de um princípio construtivo: é essa ausência que faz com que esta reproduza uma estrutura linear e contínua.

> A apresentação corrente da história preocupa-se em seu âmago em estabelecer uma continuidade. Ela enfatiza os elementos do ocorrido que já foram incluídos na esfera de sua influência. Faltam a ela os lugares onde a tradição se rompeu, e com eles os seus degraus de sinuosidades, que oferecem um apoio a quem quer ir além dela <M 25> (BENJAMIN, 2020a, p. 166).[140]

Nesse sentido, a representação da história como um contínuo atende à função política de manutenção do *status quo* e, por isso, é reacionária. Em outro dos esboços das teses Benjamin (2020a, p. 180) anota que "nem toda história universal deve ser reacionária. A história universal que o é, é aquela sem princípio construtivo".[141] A ideia do progresso opera um papel fundamental nessa reprodução da continuidade histórica na medida em que "o progresso não se encontra em qualquer relação com a interrupção da história. Essa interrupção fica prejudicada pela doutrina da infinita perfectibilidade" <M 33> (BENJAMIN, 2020a, p. 174). De volta aos nossos entrecruzamentos, no pensamento de Ailton Krenak também encontramos uma reflexão potente de denúncia à história universal atrelada à crítica do colonialismo:

> Um pensamento continuado sobre a colonização pode justificar a construção de cidades inteiras em cima de túmulos, de lugares onde vocês enterram ocupantes ou habitantes originários daquele lugar. Alguém pode dizer que não teve nenhuma cidade no mundo onde não se fez isso. Se você for escavar Roma, vai encontrar uns cinco, seis, oito, dez estratos lá para baixo. E Roma é um ótimo exemplo, porque foi de lá mesmo que partiu a sanha de ocupar o resto do mundo com uma monocultura, não no sentido de produção de alimentos, mas do sentido de produção de ideias. Monocultura de ideias é o que percebo em todo repertório do pensamento do Ocidente [...] E é a nossa história nacional, brasileira, que desaparece vertiginosamente com a história dos povos originários. É como se nós tivéssemos que criar uma narrativa eliminando todas as outras. É o que chamo de Monocultura (KRENAK, 2019b, p. 109-110).

A imagem da civilização construída por sobre túmulos presente na passagem de Ailton Krenak, aparece também na sétima tese de Benjamin, em que ele faz conhecida e mordaz afirmação de que nunca houve, na história da humanidade, um documento de cultura que não fosse também um documento de barbárie: "Todo aquele que, até hoje, obteve a vitória, marcha junto no cortejo de triunfo que conduz os dominantes de hoje [a marcharem] por cima dos que, hoje, jazem por terra" (BENJAMIN, 2005, p. 70). Propomos uma leitura das elaborações de Benjamin nas teses aventadas até aqui, ao lado da seguinte questão levantada por Ailton Krenak:

---

[140] Esse trecho aparece também num fragmento das *Passagens* (cf. BENJAMIN, 2009, p. 516 [N 9a, 5]), na qual essa "apresentação corrente da história" é denominada "celebração ou apologia", como veremos mais adiante.
[141] Trecho do fragmento <M 37> intitulado *Novas teses H*.

"De onde as vozes ocultas e de onde os povos invisíveis vão poder se insurgir contra uma ordem tão bem constituída que consegue plasmar tudo com essa idéia de ordem, progresso e desenvolvimento? (KRENAK, 2020b, p. 6).

A denúncia de Ailton Krenak de uma narrativa histórica que só consegue se constituir através da eliminação de todas as outras pode, igualmente, ser pensada em conjunto com a crítica benjaminiana à lógica reducionista que dá sustentação a uma história universal que expomos. Ailton Krenak, fundando a crítica da história universal numa perspectiva contra-colonial indígena, chama essa redução de "monocultura de ideias do Ocidente" e resume: "A gente foi colonizado pela ideia do desenvolvimento"[142] (KRENAK, 2019b, p. 23).

A expressão "contra-colonial" ecoa a ideia do pensador quilombola Nêgo Bispo de uma perspectiva ou ponto de vista nomeado por ele de "contra-colonizador" ou "contra-colonial": "Trouxemos a palavra contracolonialismo para enfraquecer o colonialismo. Já que o referencial de um extremo é o outro, tomamos o próprio colonialismo. Criamos um antídoto: estamos tirando o veneno do colonialismo para transformá-lo em antídoto contra ele próprio" (SANTOS, 2023a, p. 59).[143] Por essa razão, propomos uma excursão filosófica pela "cosmovisão dos povos contracolonizadores" (SANTOS, 2023a, p. 107), pela vastidão de diversidade e riqueza epistemológica ainda tão pouco conhecida nos círculos acadêmicos da filosofia. Uma filosofia que fora cultivada, por tanto tempo, como uma monocultura europeia em solo brasileiro. Como aponta de forma certeira Ailton Krenak (2019b, p. 109): "Monocultura de ideias é o que percebo em todo repertório do pensamento do Ocidente".

> O colonialismo não alcança só os humanos, não é uma ação interna aos humanos. Ele alcança todas as vidas e todas as vivências. Por isso o contracolonialismo é um chamamento de fronteira. Eu acho que esse resumo que você fez é bom porque é diverso, não é mono. Existem várias maneiras de você praticar o contracolonialismo. O colonialismo sim é mono. Mas o contracolonialismo não (SANTOS, 2023b, p. 5).

[142] Ailton Krenak utiliza de modo recorrente os termos progresso e desenvolvimento de modo sempre associado, ou mesmo como sinônimos, quando se trata de uma referência à ideia de progresso ou de desenvolvimento do Ocidente. Essa passagem exemplifica um desses casos comuns na sua obra.

[143] Nego Bispo assim define o contra-colonialismo e sua relação e distinção com relação à decolonialidade: "Então, contra-colonialismo é uma denominação pra nominar as nossas trajetórias: dos quilombolas e dos povos indígenas. É uma prática, é um modo de vida, é uma experiência de vida. [...] Cabe a decolonialidade e cabe o contracolonialismo. Quem é que vai fazer a decolonialidade? É quem de fato foi colonizado. Se você foi colonizado e isso te incomoda, você vai precisar lutar para se descolonizar e descolonizar os seus. Isso é a função da decolonialidade. Eu sou quilombola, eu não fui colonizado. Porque, se eu tivesse sido colonizado, eu seria um negro incluído na sociedade brasileira. Então, no meu caso, eu tenho que contra-colonizar – contrariar o colonialismo. Tem umas pessoas que falam de pós-colonialismo essas pessoas estão navegando. O colonialismo está aí vivente, cada vez mais sofisticado" (SANTOS, 2023c, *on-line*, s.p.).

## OUTRA HISTÓRIA, OUTROS CARNAVAIS

*– Às asas! às asas!*
(...) *...pilotado nesse rio*
*por anjos e leis e alegrias"*
Guimarães Rosa

Tendo em vista os elementos que exploramos até aqui da crítica do progresso de Benjamin e Ailton Krenak, podemos agora trazer à tona uma série de afirmações que Benjamin (2020a) faz nos esboços das teses. Essas anotações aparecem dispersas em vários fragmentos distintos e agora as reunimos num conjunto:

> [...] A história dos oprimidos é uma descontinuidade. Tarefa da história é se apossar da tradição dos oprimidos. [...] O *continuum* da história é o dos opressores (<M 20>, p. 159) [...] A história não tem como tarefa apenas apoderar-se da tradição dos oprimidos, mas também, fundá-la. (<M 41> p. 181) [...] O sujeito da história: os oprimidos, não a humanidade/ O contínuo é dos opressores/ [...] (<M 34>, p. 175).

Esse conjunto de afirmações coloca em evidência o quanto as elaborações teóricas da crítica do progresso e da historiografia de Benjamin carregam uma significação política explosiva. Essas afirmações nos mostram o quanto a proposta de uma historiografia crítica formulada por Benjamin está fundada naquilo que o filósofo chama de "tradição dos oprimidos". O próprio sujeito da história é deslocado por Benjamin: não é a humanidade, mas sim a tradição dos oprimidos que deve, por direito, ocupar esse lugar. O compromisso da historiografia crítica com a tradição dos oprimidos é duplo, isto é, um exercício crítico de escrita da história deve não só trazer à tona a história soterrada e silenciada dos oprimidos, como também deve ser capaz de propriamente fundar, no interior da história, a tradição dos oprimidos.

A partir da composição dessas afirmações também podemos perceber que Benjamin associa, de maneira explícita, a história como um contínuo aos opressores e as rupturas e descontinuidades do tecido histórico aos oprimidos. A história da humanidade como um contínuo linear é a narrativa histórica oficial construída pelos opressores, uma vez que a continuidade histórica serve à manutenção do seu poder, isto é, à perpetuação da lógica da dominação que permite que os vencedores sigam vencendo. A crítica da ideia do progresso está no centro da crítica historiográfica de Benjamin justamente porque é ela dá sustentação à história concebida como uma continuidade permanente.

> Ao longo da história, os humanos, aliás, esse clube exclusivo da humanidade [...] foram devastando tudo ao seu redor. É como se tivessem elegido uma casta, a humanidade, e todos que estão fora dela são a sub-humanidade. Não são só os caiçaras, quilombolas e povos indígenas, mas toda a vida que deliberadamente largamos à margem do caminho. E o caminho é o progresso: essa ideia prospectiva de que estamos indo para algum lugar. Há um horizonte, estamos indo para lá, e vamos largando no percurso tudo que não interessa, o que sobra, a sub-humanidade – alguns de nós fazemos parte dela (KRENAK, 2020a, p. 9-10; 95).[144]

Se em Benjamin a crítica do progresso aparece associada à "tradição dos oprimidos", em Ailton Krenak essa crítica é elaborada em conjunto com a ideia de "sub-humanidade", ambos se referem àqueles que foram atropelados pelas incríveis e poderosas engrenagens da civilização e do progresso. Nas teses benjaminianas, a tradição dos oprimidos aparece associada ao "estado de exceção", no início da oitava tese Benjamin (2005, p. 83) escreve: "A tradição dos oprimidos nos ensina que o 'estado de exceção' no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá diante de nós nossa tarefa, a de instaurar o real estado de exceção".

Na recepção do pensamento de Benjamin, essa referência ao estado de exceção nas teses é habitualmente analisada tendo em vista duas elaborações anteriores sobre a questão nos escritos de Benjamin: na tese sobre o *Trauerspiel* e no ensaio *Para a crítica da violência*.[145] Em ambos a referência ao estado de exceção aparece num contexto que remete à discussão das elaborações do jurista Carl Schmitt sobre a identificação entre o poder soberano e o estado de exceção. Na sua tese de docência, Benjamin aventa a concepção schmittiana de que o soberano é aquele que possui o poder de decisão sobre o estado de exceção justamente para explicitar a incapacidade de decisão do soberano, e no ensaio da crítica da violência a figura schmittiana da exceção aparece no contexto das elaborações críticas de Benjamin sobre a violência legitimada pelo direito e pelo estado enquanto um dispositivo de manutenção da ordem social vigente.

Propomos, diferentemente, pensar a associação entre a tradição dos oprimidos e o estado de exceção elaborada nas teses remetendo ao seu aparecimento noutro texto de Benjamin: num conto sobre o carnaval escrito em 1935 a partir da sua experiência como espectador dos festejos

---

[144] No ensaio *Não se come dinheiro* do livro *A vida não é útil* (KRENAK, 2020a, p. 7-29).

[145] Damião (2020b) nos chama atenção para a ocorrência da ideia jurídica e política de "crime de exceção", citado em latim, na peça radiofônica *Processos contra bruxas* (BENJAMIN, 2015a, p. 135). Teríamos aqui também uma referência, ainda pouco explorada do pensamento benjaminiano, capaz de ressoar reflexões instigantes: "O programa de rádio analisado comporta, nesse sentido, um interesse teórico relevante se associado à ideia de 'estado de exceção', mas não apenas. Por si só, o conceito de 'crime de exceção' é capaz de suscitar análises por semelhança quando pensamos que alvos de extermínio são identificados apenas como corpos sujeitos à atrocidades e injustiças. Não apenas corpos de mulheres, mas de etnias, de povos indígenas, como nossa história nos mostra e que não foi ignorada por Benjamin ao escrever resenhas sobre livros que condenavam a estrutura das religiões oficiais no período da colonização" (DAMIÃO, 2020b, p. 78).

em Nice naquele mesmo ano.[146] Naquele período, o carnaval de Nice, cidade do litoral sul da França, próximo da fronteira com a Itália, era dos mais famosos da Europa, ao lado do de Veneza e de Roma. Os cortejos das agremiações carnavalescas, surgidas na segunda metade do século XIX, ganharam a forma dos corsos carnavalescos, isto é, veículos abertos, ricamente ornamentados, que desfilavam em procissão pelas ruas da cidade, e esta tornou-se uma tradição do carnaval europeu.

> A postura do povo diante desses carnavais oficiais se transforma completamente, passando da atitude de protagonistas da festa a de espectadores fascinados, admirando todo o luxo exibido pelas autoridades da cidade que aproveitam tal ocasião para fortalecer seu prestígio. Esta espetacularização do carnaval atinge boa parte dos carnavais europeus que sobreviveram no século XX. [...] Para a maioria dos turistas que visitam Nice nesta ocasião, trata-se apenas de assistir ao carnaval, não de realmente fazê-lo nem mesmo simplesmente de brincar. Este e outros tantos carnavais – como o de Veneza – transformam-se em atrações turísticas bem-sucedidas justamente por serem vistos como manifestações típicas e tradicionais da cultura local. O interesse pelo carnaval se torna, portanto, essencialmente folclórico, correspondendo apenas à sobrevivência, à conservação e ao resgate de formas culturais do passado. As práticas carnavalescas deixam de ser objeto de adesão imediata e as significações espirituais ou metafísicas do carnaval, junto com a ideia de regeneração pelo contato com o caos primordial, deixam de fazer sentido, a não ser de modo muito metafórico. É significativa, deste ponto de vista, a atribuição das práticas carnavalescas às crianças: na Europa o fato de andar fantasiado e de brincar no carnaval passa muitas vezes, na segunda metade do século XX, a ser uma prática considerada como ingênua e pertencente à infância (AMALRIC, 2016, p. 57).[147]

Essa postura passiva do espectador diante do desfile dos corsos do carnaval europeu, já está presente no próprio título do conto de Benjamin: *Conversa assistindo ao corso*.[148] Como veremos a seguir, a referência à inocência e ao universo da criança também aparece nos desenvolvimentos do texto de Benjamin. Eiland e Jennings (2014, p. 476, tradução nossa) fazem um comentário preciso sobre esse texto de Benjamin: "Apesar dos comentários autodepreciativos de Benjamin em cartas,[149] a história pode ser apreciada por sua maestria em combinar observação casual com meditação profunda, combinação característica da prosa curta de Benjamin". Nesse sentido, no texto em questão, Benjamin não só elabora ficcionalmente,

---

[146] Em sua correspondência vemos expressa uma enorme expectativa para conhecer o carnaval de Nice, e a experiência de fato não o frustrou, Benjamin (2000, V, p. 57-58, tradução nossa) afirma que achou o carnaval em Nice "muito mais bonito do que os esnobes fazem parecer".

[147] No artigo intitulado *O carnaval à beira da política: paradoxos filosóficos e marcos históricos*, reunido no livro organizado por Ronie Silveira intitulado *O carnaval e a filosofia*.

[148] O texto foi publicado no *Frankfurter Zeitung* de 24 de março de 1935 sob o pseudônimo Detlef Holz (BENJAMIN, 2020b, p. 219-229).

[149] Os autores aqui se referem aos comentários feitos por Benjamin sobre esse conto ao enviá-lo aos amigos Theodor e Gretel Adorno. Para Gretel, Benjamin escreve que o texto é duvidoso e que só é desculpável pela necessidade de publicar para sobreviver (cf. ADORNO; BENJAMIN, 2008, p. 141) e para Theodor, Benjamin afirma que o conto tem apenas valor de curiosidade comparando-o a instantâneos de lutadores em posições pitorescas (cf. ADORNO; BENJAMIN, 2012, p. 141).

nos termos de uma crônica jornalística, sua própria experiência carnavalesca em Nice como também traz à tona reflexões sobre o significado histórico e cultural dos festejos carnavalescos. Assim, nesse conto de Benjamin é o carnaval que aparece como imagem do estado de exceção: "O Carnaval é um estado de exceção [*Ausnahmezustand*], descendente dos dias saturnais, quando o mais inferior se transmutava em superior e o escravo era servido pelo senhor. O estado de exceção, portanto, só se destaca claramente em oposição ao estado normal das coisas" (BENJAMIN, 2020b, p. 221).

Benjamin chama atenção para a descendência que o carnaval possui com a saturnália, um rito romano pagão dedicado ao deus Saturno, no qual as normas regentes e habituais da sociedade eram invertidas: nos dias dos festejos saturnais havia uma mudança radical na estrutura social, a distinção entre senhores e escravos era temporariamente abolida ou até mesmo completamente invertida, isto é, eram os escravos que passavam a ter o direito de serem servidos durante a festa, como convidados ilustres, pelos senhores. Essa elaboração benjaminiana sobre o carnaval e sua filiação ao estado de exceção, tem muito em comum com uma das análises teóricas mais importantes e conhecidas do carnaval europeu: de Mikhail Bakhtin. O filósofo russo afirma que a vida carnavalesca "é uma vida desviada da sua ordem habitual, em certo sentido uma 'vida às avessas', um 'mundo invertido'" (BAKHTIN, 2002, p. 122-123) e, assim, "a segunda vida, o segundo mundo da cultura popular constrói-se de certa forma como paródia da vida ordinária como um 'mundo ao revés'" (BAKHTIN, 1987, p. 10).[150]

Todavia, as elaborações de Benjamin em torno do estado de exceção nesse conto sobre o carnaval não se encerram aí. A afirmação citada anteriormente de que o carnaval é um estado de exceção é feita no interior de um diálogo entre os dois outros personagens que figuram na narração conversando com Benjamin.[151] A outra personagem rebate a afirmação do escultor dinamarquês dizendo: "De onde o senhor tiraria esse mote? — Fritjot perguntou. Para onde for,

[150] As elaborações teóricas sobre o carnaval feitas por Bakhtin tornaram-se referências fundamentais para os estudos e investigações sobre o tema. Formulações em torno do conceito de carnavalização aparecem primeiramente no interior do estudo crítico-literário de 1929, *Problemas na poética de Dostoievski* (BAKHTIN, 2002), e posteriormente, em 1941, o filósofo elabora longamente uma abordagem do festejo popular na sua tese de doutorado de 1941, *Cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais* (BAKHTIN, 1987). Para interseções possíveis entre as reflexões de Bakhtin sobre o carnaval e o pensamento benjaminiano ver o interessante artigo de Sandomirskaja (2013).

[151] Esse personagem não é referenciado pelo nome no conto, aparece apenas como um escultor dinamarquês que fora apresentado a Benjamin pelo outro personagem do conto: um velho amigo seu que morava em Nice há tempos de nome Fritjof. Ao longo de todo o conto, Benjamin conversa com esses dois personagens. Valero (2023, p. 213-215) especula que o personagem desse conto, esse o misterioso artista dinamarquês, talvez tenha sido inspirado em Paul Gauguin, artista gráfico (pintor, escultor, ilustrador e cenógrafo) de origem norueguesa-dinamarquesa, figura que Benjamin efetivamente conheceu e com quem conviveu durante sua estadia na ilha de Ibiza em 1933. Paul Gauguin herdara o mesmo nome do avô, isto é, era neto do famoso pintor e gravador pós-impressionista francês.

o senhor esbarra no extraordinário [*Außerordentliche*], que se transformou no nosso prato de todos os dias. Sem falar das nossas condições sociais e econômicas. Basta olhar para o mais próximo […]" (BENJAMIN, 2020b, p. 221-222). A intervenção desse segundo personagem, aparece como uma espécie de pré-figuração das elaborações da oitava tese benjaminiana, na qual há afirmação de que, para a tradição dos oprimidos, o estado de exceção do fascismo vivido no século XX é, na verdade, a regra. A miséria social e econômica dos oprimidos, continuada e sempre aprofundada pela lógica do progresso inerente ao capitalismo, tomado como uma norma histórica, assume o caráter de um estado de exceção permanente.

Nesse conto de 1935, esse "extraordinário" político, social e econômico do cotidiano, já nos aponta indícios do estado de exceção tornado regra que figurará de forma tão enfática na oitava tese escrita em 1940. Tanto no texto ficcional quanto nas teses, a figura do estado de exceção aparece elaborada no interior de um jogo de duplicidade: no conto, ao mesmo tempo que se materializa no carnaval é, também, espelhado no extraordinário político do cotidiano do século XX e, nas teses, é configurado na contínua excepcionalidade em que vivem os oprimidos e, também, na luta política que deve ter como tarefa instaurar o real estado de exceção. Já que a excepcionalidade é propriamente a condição inerente e permanente da tradição dos oprimidos na história, Benjamin subverte o sentido político do estado de exceção legal schmittiano, associando sua efetiva realização justamente à interrupção desse *continuum* da história e à consumação da justiça histórica para a tradição dos oprimidos.

Enquanto Benjamin assistia ao corso carnavalesco lá no interior da França e escrevia esse conto, no mesmo ano de 1935, aqui no Brasil as escolas de samba eram reconhecidas e oficializadas pela prefeitura do Rio de Janeiro, depois de uma longa história de criminalização e perseguição às expressões carnavalescas da cultura popular brasileira. As primeiras manifestações do carnaval no Brasil remontam ao período colonial, particularmente entre o final do século XVI e o começo do século XVII, quando a prática portuguesa do entrudo, um conjunto de jogos e brincadeiras de natureza jocosa e zombeteira, tornou-se muito popular pelas ruas brasileiras, especialmente entre os escravizados e os mais pobres. Em meados do século XIX, essa prática carnavalesca das camadas populares passa a ser fortemente perseguida pelas elites brasileiras, difamada como bárbara, violenta e perigosa, assim, em 1857, é proibida e criminalizada pelo império brasileiro.

> O carnaval é perigoso. O controle dos corpos sempre foi parte do projeto de desqualificação das camadas historicamente subalternizadas como produtoras de cultura. Esse projeto de desqualificação da cultura é base da repressão aos elementos lúdicos e sagrados do cotidiano dos pobres, dos descendentes dos escravizados e de todos que resistem ao confinamento dos corpos e criam potência de vida. […] As ruas

> atormentam o poder. [...] ao falar de carnavais como maneiras políticas de ocupar a cidade, [...] o carnaval é o mais politizado dos folguedos brasileiros. [...] A festa é espaço de subversão de cidadanias negadas. Inventou-se na rua a aldeia roubada nos gabinetes (SIMAS, 2020, p. 77; 85-86).[152]

A história do carnaval brasileiro é, portanto, uma história de resistência popular, marcada por constantes reinvenções da sua manifestação para contornar a perseguição social e escapar da repressão policial, fomentando ainda mais a diversidade e riqueza das formas de expressão cultural do carnaval em todo o Brasil. No que diz respeito ao fio da história do carnaval brasileiro que desemboca no samba, temos no final no século XIX e começo do século XX, o surgimento dos cordões e dos ranchos: os cordões carnavalescos, herdeiros dos zé-pereiras, solidificam a predominância da percussão e dos ritmos musicais africanos nos desfiles e os ranchos incorporam elementos das procissões e dos festejos religiosos típicos da cultura rural popular, agregando componentes dramáticos e de teatralidade aos desfiles. As escolas de samba surgem em 1920, como desenvolvimentos dos cordões e ranchos carnavalescos. Os cordões carnavalescos eram considerados ameaças à ordem pública, portanto fortemente marginalizados e repreendidos, já a estética dos ranchos derivada dos cortejos religiosos, ajudava a driblar as perseguições policiais.

Quando o samba nasce no início do século XX, a república brasileira criminalizava a cultura popular, portanto, longe de ser entendido como expressão cultural e um gênero musical tipicamente brasileiro, o samba era considerado crime de vadiagem e enquadrado no código penal brasileiro pela Lei dos Vadios e Capoeiragem, que vigorou no Brasil de 1890 até 1937.[153] Fizemos esse breve excurso pela história do carnaval brasileiro por uma razão dupla: em primeiro lugar, a excepcionalidade da história do carnaval brasileiro oferece-nos um exemplo privilegiado para notarmos a potência subversiva, fortemente temida e combatida, intrínseca à ritualística carnavalesca que Benjamin remete ao trazer à tona a imagem do carnaval como um

---

[152] Trecho do livro *O corpo encantado das ruas* do historiador brasileiro Luiz Antonio Simas (2020).

[153] Cabe perceber aqui que 1937 é o fim da constituinte e da chamada "era Vargas", 1938 é o golpe de Vargas, logo o samba deve caber nos planos de uma "identidade nacional". É nesse sentido, que a composição de Candeia, que citamos a seguir, é considerada um marco na "virada radical de ordem temática nos desfiles" de abandono uma "tendência ufanista-nacional" para dar início a uma "série de enredos baseados em tópicos afro-brasileiros": "Mas havia muito mais em jogo do que essa virada temática para a história e identidade negras. Uma coisa era celebrar os heróis da resistência afro-brasileira, mas isso por si só não alterava as condições e as estruturas do poder que cercavam a interpretação e a representação da identidade negra; também não enfrentava o lugar da agência criativa ou da propriedade artística dentro da política cultural do carnaval e das suas organizações, e não resolvia por si só as contradições entre nação e raça, ou a compulsão do discurso nacionalista de assimilar a diferença negra como 'patrimônio'" (TREECE, 2018, p. 173). Nesse artigo David Treece investiga o projeto Quilombo fundado em 1970 por Candeia, um movimento que propôs uma reflexão crítica sobre os rumos que o carnaval brasileiro havia tomado: seu afastamento de uma manifestação cultural de resistência negra rumo à sua progressiva comercialização enquanto um produto nacional.

estado de exceção. Nosso intuito também foi o de construir um caminho até o samba, para chegarmos propriamente em duas composições que gostaríamos de aventar nessa discussão:

> Meu irmão, axé/ Olha o sol diferente/ Levante a cabeça, meu irmão/ Hoje é manhã de carnaval (ao esplendor)/ As escolas vão desfilar (bravosamente)/ E aquela gente de cor com a imponência de um rei/ Vai pisar na passarela […]/ Mas depois da ilusão, coitado/ Negro volta ao humilde barracão/ Negro, acorda, é hora de acordar/ Não negue a raça, torne toda manhã dia de graça […]/ E deixa de ser rei só na folia/ E faça da sua Maria, uma rainha todos os dias/ E cante um samba na universidade/ E verá que teu filho será príncipe de verdade/ Aí então, jamais tu voltarás ao barracão, aí então (CANDEIA, 1970).[154]

> O dia em que o morro descer e não for carnaval/ Não vai nem dar tempo de ter o ensaio geral/ E cada uma ala da escola será uma quadrilha/ A evolução já vai ser de guerrilha/ E a alegoria, um tremendo arsenal/ O tema do enredo vai ser a cidade partida/ [...] Se o morro descer e não for carnaval/ O povo virá de cortiço, alagado e favela/ Mostrando a miséria sobre a passarela/ Sem a fantasia que sai no jornal […] Que desfile assim não vai ter nada igual/ Não tem órgão oficial, nem governo, nem liga/ Nem autoridade que compre essa briga/ Ninguém sabe a força desse pessoal/ Melhor é o poder devolver pra esse povo a alegria/ Se não todo mundo vai sambar no dia/ Em que o morro descer e não for carnaval (DAS NEVES, 1969).[155]

De modo geral, as letras do samba brasileiro nos oferecem um poderoso arquivo imagético da história do carnaval e de sua relação ímpar com a cultura brasileira, escolhemos

---

[154] Música intitulada *Dia de graça* composta pelo sambista carioca Antonio Candeia Filho (1935-1978). Candeia é considerado um dos maiores compositores de samba e fez história na Portela: quando tinha apenas 18 anos escreveu o samba-enredo que levaria sua escola a ser campeã no carnaval de 1953, sendo também a primeira vez que um samba enredo recebeu a nota máxima do júri. Candeia venceria outras quatro vezes o carnaval pela Portela com sambas de sua autoria. Essa composição de Cadeia foi escrita num momento crucial da história das escolas de samba e do carnaval brasileiro. Em 1970, Candeia fundou o Grêmio Recreativo Arte Negra Escola de Samba Quilombo e 1978 publicou, com Isnard Araújo, o manifesto intitulado *Escola de samba: árvore que esqueceu a raiz*. Nesse manifesto, o movimento Quilombo expõe críticas contumazes ao modelo comercial adotado pelas escolas de samba e elabora uma defesa da identidade cultural negra, apontando a necessidade de reinventar as conexões do carnaval com a resistência negra e as lutas democráticas. "Quando o Manifesto do Quilombo declarava 'Venho com fé. Respeito mitos e tradições. Trago um canto negro. Busco a liberdade', ele não apenas se arrogava um discurso intelectual-literário de autoafirmação negra, mas também anunciava a sua intenção de dar vida renovada à prática do samba no espaço mágico da rua" (TREECE, 2018, p. 184). Para uma história da trajetória de Candeia ver a biografia escrita por João Baptista Vargens *Candeia: luz da inspiração*.

[155] Música intitulada *O dia em que o morro descer e não for carnaval* composta pelo sambista carioca Wilson das Neves (1936-2017) em parceria com Paulo César Pinheiro em 1996. Das Neves foi um dos bateristas mais importantes do Brasil, considerado o maior baterista de samba do século 20: ao longo de seus 50 anos de carreira, participou de mais de 800 gravações entre as quais estão todos os grandes artistas da música popular brasileira. Era ritmista na escola de Samba Império Serrano e, em 1965, participou do álbum *Coisas* do maestro afro-pernambucano Moacir Santos. Mas talvez sua parceria mais importante tenha sido com Elza Soares: em 1968 os artistas lançaram um álbum de samba-jazz em que o nome e a foto do "baterista Wilson das Neves" figuram na capa. Como compositor, além de Pinheiro, foi parceiro de Aldir Blanc, Nei Lopes, Moacyr Luz e Chico Buarque. Recentemente Das Neves ganhou visibilidade graças às parceiras em torno do samba-rap com os Racionais MC's e Emicida: a composição de 1996 foi lançada em versão que une rap e samba em 2023. Esse álbum póstumo, chamado *Senzala e Favela*, reúne suas composições mais importantes, e também músicas inéditas, que colocam em evidência o modo como sua obra elabora a história do negro no Brasil a partir de uma crítica social de denúncia pungente ao racismo e à desigualdade. Para uma história detalhada da trajetória musical de Das Neves ver o documentário biográfico: O SAMBA é meu dom. Direção: Cristiano Abud. Roteiro: Felipe Hutter. Documentário, 80 minutos. Brasil, Abuzza Filmes, 2017.

essas duas letras porque parece-nos que elas expressam, de modo emblemático, a figuração do carnaval como estado de exceção. Estas não só trazem à tona os elementos históricos ritualísticos do carnaval como um momento de excepcionalidade, da herança saturnina da inversão das estruturas sociais, como também elaboram a ambiguidade política intrínseca a essa figuração paródica e festiva do estado de exceção no carnaval. Lembremos que é justamente a partir da figura da ambiguidade que o estado de exceção sempre aparece no pensamento benjaminiano. Nas letras de Cadeia e de Wilson das Neves vemos essa ambiguidade própria da condição de excecionalidade do carnaval expressa em toda sua tensão política. O estado de exceção criado e encenado no interior das manifestações carnavalescas está alicerçado na possibilidade, sempre reinventada, de conseguir embaralhar o cotidiano e o excepcional: o mundo carnavalesco confunde provisoriamente aquilo que é realidade com aquilo que é ideal político utópico. Essa potência de criação carnavalesca pode servir como munição subversiva para o imaginário político, mas também pode funcionar para o adormecimento dessas mesmas forças subversivas que irrompem no carnaval:

> Assim o carnaval é potencialmente uma anti-sociedade paródica, des-ordem catártica que espelha a ordem social; uma contra-sociedade rebelde, vetor de resistência simbólica e de afirmação cultural das classes populares; uma outra sociedade, paralela, espaço de comunhão alegre e de liberdade irrestrita; enfim, uma sociedade reconciliada através da encenação ritual de sua coesão e de sua regeneração. Essas diversas dimensões são muitas vezes sobrepostas e nunca deixam de existir completamente enquanto o carnaval é mantido vivo. Mas são todas profundamente marcadas por ambivalências, [...] há aspectos e momentos em que o carnaval é antagônico a qualquer ideia de revolta ou de transformação política. Isso ocorre quando a desordem serve de exemplo para legitimar a necessidade da ordem, quando o ritual serve para descarregar as tensões presentes na sociedade e reconciliar os de cima com os de baixo, quando a comunhão momentânea dá a ilusão de uma igualdade perene, quando a crítica, por ser paródica e lúdica, deixa de ser consequente, quando o folião se torna mero consumidor de um espetáculo e quando, por fim, chega a quarta-feira de cinzas e todos voltam para um cotidiano intocado, fechando o parênteses carnavalesco como se este não devesse se comunicar com o resto da vida. [...] Todavia, o sentido da festa não deixa de ser objeto de uma disputa constante; seus rumos sempre incertos dependem de quem dela consegue se reapropriar. E o carnaval, apesar de terminar, por definição, na quarta-feira de cinzas, não deixa de abrir caminhos fecundos e potencialmente perturbadores para os imaginários políticos (AMALRIC, 2016, p. 58-60).

De volta ao *Conversa assistindo ao corso*, no desenvolvimento do conto temos mais uma constelação de elementos que são introduzidos à reflexão sobre o carnaval. Se o carnaval é um estado de exceção e este, por sua vez, só se destaca em oposição ao estado normal das coisas, o jogo com o extraordinário e o exagero compõe o âmago da subversão carnavalesca do cotidiano. Ora, essa subversão lúdica do mundo cotidiano e da ordinariedade das coisas aparece, no pensamento de Benjamin, constantemente indicada e elaborada no modo como as crianças

se relacionam com o mundo e com as coisas: o olhar da criança é capaz de deformar o estado normal das coisas do mundo cotidiano desprovido do extraordinário e de magia. Assim, não é de se espantar que na sequência do diálogo sejam incorporados justamente elementos relacionados ao mundo da criança nessa, cada vez mais, curiosa elucubrarão sobre o carnaval:

> — O exagero, respondi, parece-me ser a alma das figuras carnavalescas.
> — O exagero, replicou o dinamarquês, só nos é repugnante em alguns casos porque não temos força suficiente para apreendê-lo. A rigor, eu deveria ter dito que "não temos inocência suficiente".
> [...] Não foi, portanto, sem alguma esperança de despertar nele a discordância quando, de modo mais natural possível, disse: "O exagero é necessário; somente se ele faz o crível aos bobos e desperta a atenção dos desatentos".
> — Não, disse o dinamarquês, e via que o havia atingido, as coisas não são tão simples assim. Ou será que deveria dizer "são mais simples do que isso"? Pois faz parte da natureza das coisas, mesmo quando não se trata de coisas cotidianas. Da mesma maneira que existe um mundo de cores além do espectro visível, há um mundo de criaturas além dos seres que conhecemos. Qualquer tradição popular as conhece. […] Pense nos gigantes e nos anões. Se há uma maneira do corpóreo poder simbolizar algo espiritual, nada mais significativo do que nessas criaturas das lendas populares. Há duas esferas de inocência completa, e estas ficam nas duas fronteiras onde a nossa estatura humana normal, digamos, se altera em direção ao gigantesco ou ao minúsculo (BENJAMIN, 2020b, p. 225-226).

Nessa passagem as figuras do exagero, tão características das manifestações carnavalescas (e também do estilo barroco: a ostentação do barroco, uma alegoria do exagero), aparecem como marcas distintivas de outros âmbitos das manifestações da tradição popular: as figuras do exagero também povoam o mundo da criança e o mundo espiritual. Para ilustrar a pertinência dessa associação temos a referência à presença constante e numerosa de gigantes e anões nas histórias infantis da cultura popular. O universo da criança joga com a mão dupla das figurações do exagero, os dois limites do padrão do humano são explorados: o exagero para mais do gigantesco e o exagero para menos do minúsculo. A referência ao mundo da criança é desdobrada com a ligação dessas figuras à esfera da inocência, mais um elemento comumente associado às crianças. Comumente, apenas por ora, porque veremos que na sequência do diálogo a inocência da criança ganhará contornos insuspeitos:

> A inocência da criança, a meu ver, não seria uma inocência humana, se não fizesse parte dos dois reinos, tanto dos gigantes quanto dos anões. Não pense apenas na delicadeza e em quão comovente é a cena de crianças fazendo uma hortinha na areia ou brincando com um coelho. Pense também no outro lado – na grosseria [*Ungeschlachte*], no inumano/ não-humano [*Unmenschliche*][156] que predomina nos

[156] Modificamos a tradução de Otte que verte *Unmenschliche* como "desumano" para "inumano ou não-humano" para marcar a sua relação com a noção *Unmensch* e também para diferenciá-la do sentido de "desumanização". Seguindo as indicações de Di Pego (2022, p. 6) e Berdet (2022, p. 16), Benjamin utiliza *Entmenschung*, nas notas

> seus livros infantis mais famosos [...] Quero chamá-las de "canibalescas" [*Menschenfresserische*], que o senhor também pode detectar nos lábios do Príncipe do Carnaval. O maravilhoso das crianças é que elas conseguem migrar, sem cerimônia, entre os dois reinos extremos do humano, permanecendo num ou noutro, sem fazer a mínima concessão ao reino contrário. Provavelmente é esse descomprometimento que perdemos mais tarde. […] Para nós adultos, porém, pelo menos uma vez ao ano, o Carnaval poderia ser a oportunidade para nos comportarmos um pouco como os gigantes – mais desinibidos, e ao mesmo tempo mais honestos do que somos, dia vai, dia vem (BENJAMIN, 2020b, p. 228-229, tradução modificada).

Em contraposição à delicadeza, pureza e candura comumente associadas à figura da criança, Benjamin (e aqui podemos notar afinidades com Freud) relaciona a sua inocência à presença de um lado inumano ou não-humano: à incivilidade e brutalidade das crianças. Esses traços do comportamento da criança são postos em evidência pelo filósofo e revelam aquilo que as crianças carregam de insurgência o civilizado e ao humano. Os gestos das crianças, ao mesmo tempo, lúdicos e violentos, desafiam e questionam a ordem estabelecida das coisas, transgridem as fronteiras instituídas entre as coisas, na medida em que expõem os desajustes e fissuras no ordenamento racional que os adultos não são mais capazes de enxergar. E por falar em desajuste, é preciso indicar que os modos da criança evidenciados por Benjamin carregam também as marcas da inabilidade ou da "falta de jeito", para lembrarmos do "corcundinha" que, não por acaso, é também a figuração de um anão. A palavra *Ungeschlachte* utilizada por Benjamin, no trecho traduzida como "grosseria", indica também aquilo que é desajeitado ou inábil. Nesse sentido, tendo vista o desenvolvimento da nossa investigação, é relevante assinalarmos que esse caráter canhestro e desajeitado da dimensão canibalesca da criança aparecerá, em muitos outros textos de Benjamin, refletido na dificuldade da criança de compreender corretamente as palavras ou de manusear direito os objetos e isto, por sua vez, como indica com precisão Gagnebin (2005, p. 180), "[…] também recorda que, fundamentalmente, nem os objetos nem as palavras estão ai somente à disposição para nos obedecer, mas que nos escapam, nos questionam, podem ser outra coisa que nossos instrumentos dóceis".

Na passagem, a capacidade da criança de transitar com desenvoltura, ao contrário dos adultos, entre os limites e extremos é destacada e traz à tona a imagem da criança como um ser-limiar. A mobilidade da criança aparece em oposição à fixidez do adulto. A intensidade e o radicalismo da criança põem em contestação a estreiteza convencional da vida adulta, apontando para uma existência não amputada que potencializa e multiplica horizontes e possibilidades. A capacidade da criança de transitar com facilidade, particularmente, entre os

---

do ensaio sobre Kraus, para uma significação enquanto "desumano" ou "desumanização", então essa tradução será utilizada apenas quando remeter a esse uso particular.

mundos animados e inanimados aparece muito comumente nas brincadeiras: essa potência mimética presente na brincadeira, na qual a criança experimenta ser outros, indica-nos uma abertura a partir da qual podemos vislumbrar que as posições do eu/outro, animado/inanimado, sujeito/objeto, humano/não-humano não são posições fixas, mas sim posições instáveis, que podem ser intercambiadas. Em muitos outros textos, Benjamin irá explorar a capacidade mimética do lúdico no mundo da criança e no modo de recepção do filme pelo público. Investigaremos propriamente essas elaborações benjaminianas em relação à capacidade mimética da criança mais adiante, por ora gostaríamos de explorar especificamente o aparecimento da figura do canibal.

Essa associação entre a criança e canibalesco também não é uma ocorrência exclusiva desse texto de Benjamin. Explorando os escritos benjaminianos podemos encontrar uma passagem que parece dialogar, de forma vivaz, com essa referência ao canibalismo presente no conto de 1935. A associação entre a criança e o canibal aparece elaborada numa intrigante fusão imagética: "O infantil [*Kindliche*] e o canibalesco [*Menschenfresserische*]: anjo, uma criatura advinda do canibal e da criança [*Engel ein Geschöpf aus Menschenfresser und Kind*]. Kraus: não um novo homem, mas um novo anjo" (BENJAMIN, 1991, II, p. 1103, tradução nossa). Além de remeter aos elementos já presentes no conto, o trecho desdobra ainda a aparição de uma terceira figura: a criatura formada pela fusão entre o infantil e o canibalesco aparece também como figuração de uma criatura-anjo. Essa passagem encontra-se no conjunto apontamentos e reflexões preparatórios escritas por Benjamin para a redação do ensaio dedicado a Karl Kraus,[157] escritor satírico austríaco muito influente no século XX, considerado um dos maiores satiristas de língua alemã. No ensaio definitivo sobre Kraus, a imagem do canibal ganha contornos realçados na medida em que Benjamin vale-se dela como metáfora para caracterizar o trabalho do satirista. O "mistério próprio da sátira", escreve Benjamin, "consiste em devorar o inimigo. O satirista é a figura na qual o canibal é recebido na civilização" (BENJAMIN, 2016b, p. 235). Mas a referência não se esgota aí, o tema do canibalismo e a figura do canibal é utilizada e explorada por Benjamin no ensaio sobre Kraus para colocar em questão a figura do humano e seus limites:

[157] O ensaio intitulado simplesmente "Karl Kraus" foi publicado originalmente em 1931 no *Frankfurter Zeitung*. Em português o texto contava apenas com a edição portuguesa das obras escolhidas de Benjamin, no interior do sexto volume *Ensaios de literatura*, editada e traduzida por João Barrento (BENJAMIN, 2016b), mas recentemente foi lançado no Brasil (BENJAMIN, 2022). Como o tradutor Helano Ribeiro verte *Menschenfresser* sempre como "antropófago" e nós preferimos "canibal", optamos por continuar com a tradução de Barrento que faz uso ocasional da nossa opção de tradução, modificando quando necessário.

> E é para isso que o não-humano [*Unmensch*] se encontra entre nós, como mensageiro de um humanismo mais real. [...] É este o rosto da humildade final, muito mais ousada que a vontade de afirmação anterior, que se desfez em demoníaco auto-espelhamento. [...] O seu vencedor está agora diante dele como uma criatura [*Geschöpf*] híbrida[158] de criança e canibal [*Menschenfresser*]. Não se trata de nenhum 'novo homem', mas de um não-humano [*Unmensch*], de um novo anjo. Talvez um daqueles que, segundo o Talmud, são criados de novo a cada momento [*jeden Augenblick*][159] em legiões infinitas, para, depois de terem entoado os seus hinos na presença de Deus, deixarem de existir e se dissolverem no Nada" (BENJAMIN, 2016b, p. 249-251, tradução modificada).[160]

Essa passagem aparece quase ao fim do ensaio sobre Kraus. Ao longo do texto Benjamin reflete sobre as figuras que Kraus convocava em seus escritos satíricos, explorando os aspectos de humanidade e não-humanidade dessas elaborações imagéticas, expondo uma crítica original e mordaz ao ideário da tradição humanista: ao mesmo tempo que expõe e rejeita os pressupostos humanistas do esclarecimento, também aponta e denuncia os seus aspectos inumanos ou desumanos. A reflexão crítica de Benjamin expõe um movimento dialético inerente ao esclarecimento, isto é, ao denunciar o monstruoso do humano, o filósofo põe em evidência aquilo que seria o *inumano ou desumano do humanismo* e aponta os limites do humano e da humanidade. Nesse sentido, contra e em oposição ao que chamamos de inumano ou desumano do humanismo, no ensaio sobre Kraus, "Benjamin defende um novo e perturbador 'humanismo do não-humano [*Unmensch*]'", nas palavras de Beatrice Hanssen (2000, p. 107, tradução nossa).[161] Como bem expõe a autora:

> Refutando não apenas o humanismo clássico, mas também o anti-humanismo que Nietzsche propôs com sua política do super-homem [*Übermensch*], Benjamin cunhou uma forma radicalmente nova de "humanismo" – uma que, paradoxalmente, dependia da noção de um destrutivo "não-humano" ["*inhuman*"] (*Unmensch*). [...] De fato, o ensaio não apenas minou enfaticamente os princípios do humanismo liberal [...] introduziu ainda um novo tipo de não-humano [*Unmensch*] […] Ao tentar pensar um novo tipo de humanismo tão perigoso, Benjamin não fez nada menos do que anunciar

[158] Barrento utiliza "figura híbrida" e Ribeiro "imagem híbrida" (2022, p. 107), traduções que ocultam o aparecimento da palavra *Geschöpf*, criatura, que exploraremos oportunamente.
[159] Cabe notar o uso de *Augenblick* aqui, uma vez que a categoria temporal do "instante" aparecerá diversas vezes ao longo das teses e será crucial para a temporalidade ali elaborada. Essa ocorrência remete-nos a um entrecruzamento entre a temporalidade e os anjos: à força temporal presente no instante expressa imageticamente nas aparições dos anjos nos textos benjaminianos.
[160] Na primeira ocorrência de *Unmensch* no trecho tanto Barrento quanto Ribeiro (2022, p. 105) utilizam "monstro" e na segunda Barrento utiliza "monstro (não-homem)" e Ribeiro (2022, p. 107) "'um monstro'" (inumano)". *Unmensch* nomeia também a terceira parte do ensaio sobre Kraus (a primeira é *Allmensch*, homem total e segunda *Dämon*, demônio). Como apontamos as duas traduções para o português utilizam "monstro" para traduzir *Unmensch*, bem como a tradução inglesa de Jephcott (BENJAMIN, 1999) e a espanhola de Navarro Pérez (BENJAMIN, 2006) utilizam seus equivalentes, a única que difere um pouco é a francesa, já que Rochlitz utiliza *inhumain* (BENJAMIN, 2000d).
[161] No trecho a autora utiliza *Unmensch* no original em alemão, como é o uso mais frequente ao longo do seu livro. Nas ocorrências em que traduz a palavra Hanssen verte para o inglês como *inhuman* em substituição ao termo *monster* utilizado na tradução inglesa.

> a morte de todas as concepções anteriores de humanismo (HANSSEN, 2000, p. 114, tradução nossa).

No ensaio sobre Kraus, o *Allmensch*, que poderíamos traduzir como "homem universal" ou "homem integral", representa o ideal clássico do humanismo, isto é, expõe a figura modelar daquilo que Benjamin chama de humanismo clássico ou ideal. A constituição do homem como universal, sua integralidade e universalidade convencionada pelas leis, caracterizaria o rumo do iluminismo alemão em direção ao humanismo idealista e expressaria uma nova medida do antropocentrismo filosófico europeu. Nesse sentido, Benjamin rejeita o ideário do humanismo esclarecido e seus pressupostos filosóficos antropocêntricos, ao reivindicar um humanismo real corporificado na figura do não-humano [*Unmensch*].[162] Como caracteriza de forma precisa Adorno, o pensamento de Benjamin estava orientado para a "[…] dissolução de toda essência humana posta por si mesma", então "[…] isso levou Benjamin a filosofar contra a filosofia" e depois resume: [...] "o que ele celebra em Karl Kraus [...] é um traço do próprio Benjamin: inumano/ não-humano [*Unmenschlichkeit*] contra o engodo do inteiramente humano [*Allmenschlichen*]" (ADORNO, 2001b, p. 230-231, tradução modificada).[163]

Como bem nos indica o interessante estudo de Hanssen dedicado à exploração do assunto, o tema do canibalismo e os aparecimentos da figura do canibal nos escritos benjaminianos se relacionam também às reflexões de Benjamin sobre a experiência e a linguagem. Remetendo a uma outra anotação presente no conjunto das reflexões preparatórias para o ensaio sobre Kraus, na qual lemos "Canibal (diferente tipo de experiência [*Erfahrung*]: incorporação [*Einverleibung*])" (BENJAMIN, 1991, II, p. 1105, tradução nossa), Hanssen (2000, p. 119, tradução nossa) expõe que "as formas tradicionais de experiência entraram em

---

[162] Como esclarece Hanssen (2000, p. 183), nos prolegômenos Benjamin utiliza o termo *Vollmenschen*, homem "total" ou "pleno", tomado de empréstimo de Salomo Friedlinder, de forma intercambiável com *Allmensch*. Na redação definitiva do ensaio, porém, Benjamin utiliza somente *Allmensch*. Sobre a origem do termo *Unmensch*, numa das notas do ensaio sobre Kraus, Benjamin (1991, II, p. 1102), alega ter tirado da obra *Schöpferische Indifferenz* de Salomo Friedländer. Hanssen (2000, p. 6) especula que poderia ter sido inspirada também estaria por uma passagem de Guillaume Apollinaire de *Les Peintres Cubistes* em "*Avant tout les artistes sont des hommes qui veulent devenir inhumains*" ["Acima de tudo, os artistas são homens que querem se tornar inumanos"]. Hanssen também nos indica para que a expressão *Unmensch* era bastante próxima da retórica do subumano [*Untermensch*] propagada por ideólogos fascistas. É por isso que Felinto (2019, p. 103) também sugere que este pode ter sido "polemicamente apropriado do vocabulário nazista" por Benjamin. Joseph Goebbels, ministro da propaganda do Partido Nazista Alemão afirma, num texto chamado *Warum sind wir Judengegner?* [*Por que somos antissemitas?*] de 1928 que os judeus eram *Unmensch*. A expressão e variações destas, de fato, se proliferam na retórica do regime nazista. Nesse sentido, cabe aqui indicar uma pertinente reflexão de Wohlfarth (1978, p. 54, tradução nossa): "Ele [Benjamin] assumiu que apenas posições avançadas tinham alguma perspectiva de sucesso na luta contra o fascismo. Abandonar território disputado por medo de operar nas proximidades do inimigo significava, sob esse ponto de vista, recuar para defesas que estavam fadadas a serem invadidas. Até mesmo a barbárie deveria ser arrancada do outro lado".

[163] Realizamos, nesse trecho em que Adorno utiliza *Unmenschliche*, a mesma modificação de tradução indicada anteriormente na nota156, p. 110-111.

decadência, e com isso o não-humano [*Unmensch*] anunciou um novo tipo de experiência, a da incorporação". Nesse sentido, as reflexões sobre o não-humano se ligam às da pobreza da experiência e a da barbárie positiva desenvolvidas no ensaio *Experiência e pobreza* de 1933. Ali Benjamin (2016a, p. 127) escreve: "Pobreza de experiência: não se deve imaginar que os homens aspirem a novas experiências [...]. Muitas vezes, podemos afirmar o oposto: eles 'devoraram' tudo, a 'cultura' e os 'homens'".

> Ele se solidarizou com a parte destrutiva da natureza. Assim como o antigo conceito de criatura [*Kreatur*] partia do amor – pela qual o humano estabelecia uma relação com os outros ao mesmo tempo em que satisfazia o instinto sexual – o novo conceito de criatura do não-humano [*Unmenschen*] parte do devorar – pela qual o canibal [*Menschenfresser*] estabelece sua relação com os outros ao mesmo tempo que satisfaz o instinto de sobrevivência (BENJAMIN, 1991, II, p. 1106, tradução nossa).

Nessa nota do ensaio sobre Kraus, como nos aponta Di Pego (2022, p. 8, tradução nossa), Benjamin expõe a relação entre o não-humano e a natureza demarcando que "solidarizar-se com a natureza não significa apenas reinserir o ser humano no reino das criaturas, mas também desmantelar a sua relação de domínio com as mesmas". Assim, o vínculo estabelecido do não-humano com a natureza firma-se numa solidariedade destrutiva da soberania do humano.

No ensaio sobre Kraus, o não-humano e o anjo canibal aparecem junto com "uma humanidade que ficou sem lágrimas, mas que não perdeu a vontade de rir. É com esta estirpe que ela se prepara, se necessário for, para sobreviver à civilização [...]" (BENJAMIN, 2016b, p. 234-235). Em *Experiência e pobreza*, Benjamin escreve: "Ficamos pobres. Abandonamos uma depois da outra todas as peças do patrimônio humanos [...] a humanidade se prepara, se necessário, para sobreviver à cultura. E o que é mais importante: ela o faz rindo. Talvez esse riso tenha aqui e ali um som bárbaro. Perfeito" (2016, p. 128). Nesse ensaio, Klee faz mais uma das suas aparições pelos textos benjaminianos, dessa vez, como um daqueles que "rejeitam a imagem do homem tradicional, solene, nobre, adornado com todas as oferendas do passado, para dirigir-se ao contemporâneo nu, deitado como um recém-nascido nas fraldas sujas de nossa época" (BENJAMIN, 2016a, p. 126).[164]Assim, há uma encruzilhada que une esses ensaios, que exploraremos mais adiante.

[164] Nessa passagem de *Experiência e pobreza*, além de Klee aparecem mencionados Loos e Scheerbart, e esta parece ser uma reelaboração de uma das notas do ensaio sobre Kraus, que não consta na versão final, em que lemos: "Scheerbart e Ringelnatz, Loos e Klee, Brecht e S. Friedländer – todos eles deixam os velhos bancos, os ricos templos cheios de nobres imagens humanas cerimoniosamente penduradas com oferendas, para se voltarem para o contemporâneo nu que grita como um bebê recém-nascido nas fraldas sujas fraldas dessa época" (BENJAMIN, 1991, II, p. 1112, tradução nossa). Esse é um dos muitos indícios que ligam as reflexões de *Experiência e pobreza* à imagem do anjo canibal e à noção não-humano do ensaio sobre Kraus.

O tema do canibal, em Benjamin, também pode ser pensado em conjunto com as suas elaborações que tocam especificamente a questão da linguagem, tanto é assim que elementos característicos da teoria da linguagem de Benjamin são aventados no texto sobre Kraus, especificamente alusões ao ato de nomear e ao uso da citação. Essa constelação de temas é valorosa para o nosso trabalho, por isso merecerão uma exploração à parte. Por ora, deixaremos os elementos específicos que tocam a teoria da experiência e da linguagem de Benjamin em suspenso. A questão da potência destrutiva da citação, que aparece de modo enfático no ensaio sobre Kraus, também pode ser pensada no interior das reflexões sobre a linguagem e será explorada no momento apenas como porta de entrada para a relação que agora nos interessa evidenciar: o modo como a figura do canibal também pode ser pensada em conjunto com a reflexão historiográfica de Benjamin.

No texto sobre Kraus, a referência ao canibalismo é desdobrada na categoria do não-humano [*Unmensch*] e sua potência destrutiva e violenta é posta em evidência de fim de ultrapassar os limites do humanismo. É por essa razão que Andersson (2000, p. 175, tradução nossa) o situa na "sociedade das figuras destrutivas" de Benjamin. Nesse sentido, como bem destaca Hanssen (2000, p. 103), "a destruição aparece aqui, portanto, como momento necessário da recriação para a ultrapassagem do modelo humanista do homem". Essa ênfase no caráter destrutivo aparece, nesse ensaio, corporificado no não-humano [*Unmensch*] e também relacionado à força destrutiva da citação, isto é, "Benjamin sugere que o humanismo real transpirava através da força da citação disruptiva, violenta, que intervinha de forma resoluta no que quer que fosse citado" (HANSSEN, 2000, p. 117, tradução nossa). É por essa razão que encontramos nesse ensaio sobre Kraus, uma elaboração pujante de Benjamin sobre a citação: "Só o desesperado encontrou na citação a força que não conserva, mas purifica, que arranca as coisas do seu contexto, que as destrói; a única em que ainda há esperança de que alguma coisa sobreviva a este nosso tempo – precisamente porque alguém a retirou dele" (BENJAMIN, 2016b, p. 235). Essa passagem não só evidência a importância da ideia de destruição no pensamento de Benjamin, como também expõe sua relação fundamental com a citação.

> Os acontecimentos que cercam o historiador, e dos quais ele mesmo participa, estarão na base de sua apresentação como um texto escrito com tinta invisível. A história que ele submete ao leitor constitui, por assim dizer, as citações deste texto, e somente elas se apresentam de uma maneira legível para todos. Escrever a história significa, portanto, citar a história. Ora, no conceito de citação está implícito que o objeto histórico em questão seja arrancado de seu contexto [N 11, 4] (BENJAMIN, 2009, p. 518).

No sentido de começarmos a explorar esses elementos, nesse momento é interessante evidenciarmos que, em Benjamin, a possibilidade da construção está profundamente relacionada às aberturas criadas pela destruição e a consequente inseparabilidade do par opositivo destruição/construção no pensamento de Benjamin. Essa consideração sobre a configuração tensional entre destruição/construção é indispensável no sentido de compreendermos com mais acuidade o princípio construtivo da história reivindicado por Benjamin nas teses.[165] O princípio construtivo da historiografia liga-se à potência destrutiva da citação na medida em que se refere à tarefa da intervenção crítica e à explosão de um contexto. Em *Rua de mão única*, Benjamin (2012, p. 62) escreve que "citações em meu trabalho são como salteadores no caminho, que irrompem armados e roubam ao passeante a convicção".

Por meio desse movimento destrutivo, o caráter falso e enganoso de um *continuum* é revelado e a destruição se mostra como condição de possibilidade para a construção de uma nova relação com o passado: "O elemento destrutivo ou crítico na historiografia entra em vigor a partir da explosão da continuidade histórica. A autêntica historiografia não escolhe seu objeto de modo leviano. Ela não o apanha, ela o explode para fora do transcorrer histórico" <M 25> (BENJAMIN, 2020a, p. 165). A questão da citação atrelada à historiografia, a citabilidade do passado, aparece de modo explícito nas teses, e pode ser explorada em conjunto com os temas da rememoração e da temporalidade, por isso voltaremos a ela no nosso último capítulo.

O instigante livro de Beatrice Hanssen (2000), do qual estamos no valendo para nossa exploração do aparecimento da figura do canibal e do não-humano [*Unmensch*] no ensaio sobre Kraus, propõe uma investigação sobre as reflexões historiográficas de Benjamin a partir de uma perspectiva muito cara à proposta nosso trabalho. Hanssen explora o modo como o projeto benjaminiano de uma nova historiografia está profundamente vinculado ao "[...] que poderia ser chamado de *des-limitação* [*de-limitation*][166] do sujeito humano de Benjamin por meio de uma leitura das figuras de pedras, animais e anjos que se encontram espalhadas por seus escritos" (HANSSEN, 2000, p. 4, tradução nossa). Nesse sentido, Hanssen lança luz sobre o deslocamento radical da concepção de sujeito operada pela filosofia benjaminiana, "[...] que pretendia desmantelar as figuras do eu e da interioridade, sintomáticas da filosofia da

[165] O princípio construtivo da história apareceu anteriormente em nosso trabalho no contexto da discussão sobre a história universal (cf. 85).

[166] Sobre o uso que faz desse termo, Hanssen (2000, p. 167, tradução nossa) explica: "Aproprio-me do uso de Derrida do termo hifenizado *de-limitation*, que traz para o jogo um duplo significado: primeiro, delimitação no sentido do desenho de fronteiras ou limites, sejam eles epistemológicos ou conceituais; segundo, o movimento do excesso que ultrapassa e, de fato, confunde o desejo epistemológico por tais fronteiras ou limites firmes. O prefixo '*de'* em '*de-limitation'* adquire assim a força dialética negativa do prefixo francês *-dé* ou do alemão *-Ent* (como em *Entgrenzung*)".

consciência" (HANSSEN, 2000, p. 4, tradução nossa), tendo em vista mostrar a correlação dessa crítica do sujeito à proposta historiográfica de Benjamin.

Ao realizar esse movimento investigativo, o estudo de Hanssen (2000, p. 107, tradução nossa) põe em evidência, de modo perspicaz, que "[...] os escritos de Benjamin interrogam o status e a predominância do sujeito humano, chamando uma atenção renovada para o que foi tradicionalmente considerado menos que humano". É exatamente esse aspecto que é destacado por Hanssen na sua análise dos aparecimentos do tema do canibalismo e da figura do não-humano nos textos de Benjamin. O ensaio sobre Kraus é alvo de uma investigação atenta por parte da autora precisamente porque reúne as figuras do canibal, do anjo e do não-humano numa mesma elaboração imagética. Nesse sentido, todas essas figuras apontariam para o questionamento da perspectiva antropocêntrica da concepção de sujeito construído pela tradição filosófica contra a qual o pensamento de Benjamin se insurge.

A investigação de Hanssen não perde de vista a vinculação dessa "*des-limitação* do sujeito humano" identificada no pensamento de Benjamin com a sua filosofia da história, por isso é capaz de mostrar-nos que a proposta historiográfica benjaminiana reivindica "[...] um tipo diferente de história, não mais de natureza puramente antropocêntrica ou ancorada apenas nas preocupações de um sujeito humano" (HANSSEN, 2000, p. 48, tradução nossa). Nesse sentido, a historiografia benjaminiana estaria profundamente marcada pela necessidade de repensar a história para além de um campo de atuação exclusivo do sujeito humano, isto é, de destronar o sujeito humano como protagonista da história. A proposta historiográfica de Benjamin, portanto, apontaria para uma refutação do sujeito humano como único agente da história e para tentativa de ampliação do território da história a domínios não-humanos. Assim, a historiografia de Benjamin colocaria em questão os alicerces estruturantes da compreensão da história entre os quais as cisões entre natureza/cultura e entre humano/não-humano. Hanssen investiga o modo como o Benjamin questiona e cruza os limites tradicionalmente estabelecidos entre a natureza e a história principalmente através da investigação da noção de história natural e a forma como essa noção é elaborada no interior do pensamento benjaminiano. Chegaremos a essas questões somente mais adiante em nosso trabalho, por ora o caminho aberto por Hanssen interessa-nos na medida em que expõe uma encruzilhada entre o anjo canibal e o anjo da história.

O primeiro traço partilhado entre essas imagens benjaminianas é obviamente o fato de serem ambas figurações de anjos. Estamos então diante de duas aparições da imagem que se tornou uma espécie de emblema do pensamento de Benjamin. As elaborações imagéticas são certamente a característica mais marcante do seu pensamento. Diferente não poderia ser em se tratando de um "'pensador de imagens', aquele que pensa e expõe seu pensamento por meio de

imagens" (DAMIÃO, 2006b, p. 57). De fato, o leitor de Benjamin é constantemente atacado pela força imagética do seu pensamento e pela recorrente elaboração de imagens nos seus escritos. Dentre a multidão de imagens que povoam os textos benjaminianos, as dos anjos se destacam não só em virtude da recorrência, mas talvez porque esses aparecimentos constantemente fazem os seus leitores serem sacudidos por pequenos sobressaltos.[167] Como bem aponta Gagnebin, as imagens de anjos em Benjamin surgem sempre como "aparições paradoxais", isto é, "se os anjos povoam [...] o pensamento de Benjamin, esse povoamento subverte, como tantas vezes em Benjamin, a idéia mesma de uma posição estável, de uma pátria definitivamente conquistada, de um enraizamento substancial, seja ele de ordem teórica ou existencial" (GAGNEBIN, 2005, p. 121). Ao examinar a presença dos anjos na obra de Benjamin, Gagnebin (2005, p. 122) expõe "aquilo que essa presença contém de evasão e de perda, aquilo que faz que ela não nos preencha nem nos liberte, mas nos escape, até nos ameace". É justamente essa característica que gostaríamos de colocar em evidência por meio do entrecruzamento entre o anjo da história e o anjo canibal.

Como vimos, a figura do anjo canibal, tal qual aparece no trecho final do ensaio sobre Kraus, é descrita como um "novo anjo", e essa alusão ao *Angelus Novus* de Klee, na sequência, se desdobra numa referência aos anjos efêmeros da tradição talmúdica. Se essa aparição do anjo canibal é uma ocorrência única no pensamento de Benjamin, só aparece nesse ensaio sobre Kraus, a associação entre o novo anjo de Klee e os anjos talmúdicos, ao contrário, não o é: essa mesma combinação se faz presente em, pelo menos, outros dois escritos de Benjamin. A primeira delas data de 1921, quando Benjamin ao escrever o anúncio para uma revista (planejada mas nunca concretizada) intitulada justamente *Angelus Novus*, termina o texto igualmente fazendo uma referência aos anjos talmúdicos, tal qual acontece no ensaio sobre Kraus: "Afinal, de acordo com uma lenda talmúdica, os anjos – novos a cada instante em miríades de legiões, são criados para parecerem e desaparecerem no nada, depois de entoarem seu hino perante Deus" (BENJAMIN, 2021a, p. 43).

O novo anjo de Klee reaparece como um dos anjos talmúdicos no fragmento *Agesilaus Santander* escrito em 1933, dessa vez ecoando algo do aspecto ameaçador do anjo canibal, ao ser descrito com "garras e asas pontudas e afiadas" (BENJAMIN, 2021a, p. 21). No ensaio sobre Kraus, pouco antes da aparição do anjo canibal, o *Angelus Novus* de Klee aparece explicitamente mencionado: "É preciso [...] ter avistado o 'Novo anjo' de Klee, que preferia libertar os homens retirando-lhes alguma coisa a consolá-los com dádivas – seria preciso

[167] Aludimos aqui a uma formulação do próprio Benjamin sobre Proust no ensaio *Imagem de Proust*: "O verdadeiro leitor de Proust é continuamente sacudido por pequenos sustos" (BENJAMIN, 2020c, p. 119).

entender tudo isto para compreender o que é uma humanidade que acredita na destruição" (BENJAMIN, 2016b, p. 250). Num dos apontamentos preparatórios a associação entre o *Angelus Novus* de Klee e o anjo canibal também surge de uma forma que não poderia ser mais enfática: "Novo anjo é o nome dessa pintura. É um anjo canibalesco [*menschenfresserischer Engel*]" (BENJAMIN, 1991, II, p. 1106, tradução nossa). Como sabemos, tal qual a imagem do anjo canibal, a imagem do anjo da história presente na nona das teses *Sobre o conceito de história* também aparece elaborada a partir da referência ao *Angelus Novus* de Paul Klee. Todavia, como bem aponta Hanssen ao contrapor essas duas imagens:

> O que merece consideração especial [...] é que o ensaio de Kraus acentua a natureza destrutiva do anjo de Klee. Essa ênfase contrasta marcadamente com o anjo melancólico da história evocado nas teses posteriores sobre a história. Pois, como a manifestação mais exaltada do não-humano [*Unmensch*], o anjo de Klee de repente revela seu outro lado sombrio, o de um anjo predador [*Raubengel*] animalesco munido com garras (HANSSEN, 2000, p. 122, tradução nossa).

Em seu ensaio dedicado às figuras de anjos no pensamento de Benjamin, Scholem (1978, p. 218, tradução nossa) coloca em evidência que "Benjamin transcende a antiga tradição angelológica, segundo a qual o anjo preserva a forma pura e arquetípica do humano e, portanto, se assemelha a um ser humano [*menschenähnlich*]" e indica que o anjo canibalesco do ensaio sobre Kraus aparece na forma de um "anjo não-humano [*unmenschlichen Engels*] como também em *Agesilaus Santander*" (SCHOLEM, 1978, p. 230, tradução nossa). Em *Agesilaus Santander*, Benjamin (2020a, p. 11; 21) afirma que "seus traços não tinham nada de humano" e que o anjo "assemelha-se a tudo do que tive que me separar: das pessoas, e especialmente, das coisas".

No verbete que escreve para *o Benjamins Begriffe*, Weigel (2000, p. 317) destaca que "esse não-humano [*Un-Mensch*] não é inumano [*unmenschlich*] no sentido usual da palavra; antes, a denominação de *Unmensch* designa sua posição como diferente em relação à imagem comum do 'humano' ['*Menschen*']".[168]A autora também aponta que "monstro carrega uma conotação negativa" enquanto "*Unmensch*, por outro lado, personifica a falta de todos os

[168] Note-se aqui que Weigel (2000, p. 317) vale-se da hifenização da palavra *Unmensch* justamente para diferenciá-la da sua conotação mais usual ligada a um sentido depreciativo enquanto inumano ou desumano. Esse uso diferencial corrobora com a possibilidade defendida por Di Pego (2022) de traduzir *Unmensch* como "não-humano" [*no-humano*], opção escolhida e seguida no nosso trabalho.

atributos e atitudes humanas ordinárias; ele é menos um monstro do que um ser não-humano semelhante ao anjo e ao mensageiro" (WEIGEL, 2013, p. 6, tradução nossa). [169]

Hanssen (2000, p. 123, tradução nossa), por sua vez, afirma que "ao invocar esse anjo monstruoso como a figura máxima do *Unmensch*, Benjamin revelou o duplo significado do próprio termo. Não mais simplesmente denotava a noção comum de bruto, usada no alemão coloquial, mas agora evocava uma criatura que – não mais puramente humana – superava todos os humanos". Seguindo essas indicações de Weigel e Hanssen, Di Pego[170] dedica todo um artigo a uma investigação inovadora e atenta aos aparecimentos do *Unmensch* na obra de Benjamin e destaca que:

> *Unmensch* em alemão tem vários significados: refere-se a alguém que é desumano com outros ou com animais, em estreita relação com o adjetivo *unmenschlich* (inumano) [*inhumano*] e com o substantivo *Unmenschlichkeit* (inumanidade) [*inhumanidad*]; também pode ser usado no sentido de bárbaro, monstro, besta, mas nesses casos tem um aspecto negativo marcado. As traduções [...] optaram por traduzi-lo como monstro certamente seguindo as versões em inglês, no entanto, em Benjamin, o termo está isento das conotações pejorativas que possui essa expressão, ligada a anomalias, desvios, feiura, crueldade, perversidade, entre outras. Com o conceito de *Unmensch*, Benjamin quer resgatar e recuperar do esquecimento tudo aquilo que foi subtraído e negado na concepção tradicional do humano. Por essa razão, parece-nos importante manter a sua literalidade, uma vez que *Unmensch* se refere ao não-humano [*no-humano*], no sentido de tudo o que foi ignorado pelo humanismo clássico por não ter sido reconhecido como humano (DI PEGO, 2022, p. 2, tradução nossa).

[169] Weigel (2013, p. 6-7) também indica que a tradução como monstro apaga "a tensão entre os prefixos, *all* e *un*" presente "no par de palavras ambíguas *All–* e *Unmensch*, que significando literalmente 'todos os homens' [*'every men'*] e 'um ser não-humano' ['*an a-human being'*], é fortemente determinado a partir de 'cosmos' (derivado do grego *κόσμος*, a ordem ou estado do mundo) enfatizando o aspecto de ordem ou universo". O tradutor do livro de Weigel, Chadwick Smith, se vale de *a-human* para traduzir *Unmensch* sem recorrer à opção "monstro" comumente utilizada nas traduções. Mas como bem aponta Di Pego (2022, p. 2, tradução nossa) tanto *inhuman* quanto *ahuman* continuam a possuir um "prefixo que implica deficiência ou falta e o conceito de Benjamin não tem essa nuance", ao contrário indica uma superação da concepção humanista e mítica do humano total "ao recuperar tudo o que havia sido excluído da concepção tradicional de homem". Por isso Di Pego opta pela tradução literal de *Unmensch* como "não-humano" [*no-humano*], em consonância com a tendência que ela nota em Hanssen e Weigel de abandonar "monstro". Essa opção também nos parece ser a mais interessante: além de dissolver uma conotação meramente negativa, ela tem a vantagem de refletir o jogo semântico que Benjamin opera com os vários prefixos [*–voll*, *–all*; *–über* e *–un*] atribuídos a *Mensch*.

[170] O artigo de Anabella Di Pego (2022, p. 1-2, tradução nossa) propõe uma reconstrução "da teoria do não-humano, mostrando que esse motivo, embora dominante no ensaio sobre Kraus e em suas notas, se encontra presente em toda a obra benjaminiana, desde seus primeiros textos até seus últimos escritos [...] dessa forma, são expostas as diretrizes de uma política do não-humano nos escritos de Benjamin". No âmbito da produção acadêmica mais recente em torno da obra benjaminiana, a noção da não-humano, até pouco tempo atrás pouco explorada, está sendo cada vez mais investigada e sua importância (e atualidade) cada vez mais destacada, especialmente na produção de língua espanhola e nas pesquisas relacionadas ao materialismo antropológico benjaminiano. Além dos livros de Hanssen (2000) e Weigel (2000 e 2013), vale mencionar também os trabalhos de Nicola Gess (2010) e Daniel Morenza (2015) como desbravadores da exploração do não-humano em Benjamin; no Brasil, os estudos de Erick Felinto (2010, 2016 e 2019) que vem nos chamando atenção para a questão do não-humano e, igualmente, para as figuras canibais presentes na obra de Benjamin.

Como bem aponta Di Pego (2022, p. 10, tradução nossa), "a figura do anjo foi também muito estudada, ainda que na maioria das vezes no contexto da tese IX de *Sobre o conceito de história*, raramente sendo colocado em relação especificamente com o *Unmensch"*, os estudos de Weigel e Hanssen figuram na contracorrente da recepção benjaminiana. Weigel (2013, p. 26, tradução nossa) lê a imagem final do texto de Kraus como aquela em que um "novo anjo" enquanto "um ser não-humano [*Unmensch*] aparece" e depois associa enfaticamente o anjo da história *ao Unmensch*: "entre as imagens-pensamento nas teses sobre o conceito de história (escritas uma década depois, em 1940), o não-humano [*Unmensch*] reaparece como o 'Angelus Novus', agora claramente e explicitamente diferenciado dos seres humanos". [171] Segundo Weigel (2000, p. 321, nota 26, tradução nossa), "não apenas o Angelus Novus citado no final do ensaio sobre Kraus" mas toda uma constelação de temas comuns "descreve um vestígio do ensaio de Kraus ao Anjo da história nas teses sobre o conceito de história", por isso a autora situa "Karl Kraus em sua pré-história [*vorgeschichte*]".[172]

O nosso intuito, então, é entrecruzar a imagem do anjo da história com a do anjo canibal para impedir que o anjo da história possa ser lido de modo limitado. O anjo da história não pode ser tomado como figuração imagética da proposta historiográfica de Benjamin, se a sua face canibalesca não for também levada em consideração. Muitas vezes apenas o caráter melancólico e impotente da imagem do anjo da história é colocado em evidência: o seu rosto virado e seu olhar cravado no passado é lido como um gesto melancólico de fixação ao passado, condenado a contemplá-lo como "catástrofe única", impotente diante do vento do progresso que o impede de despertar os mortos e da cena terrível que apenas observa enquanto o amontoado de escombros cresce aos seus pés.

Essa face que pode ser lida como melancólica não é, todavia, a única das faces desse anjo. O anjo da história é também um anjo canibal. Como anota Benjamin, é preciso ter "[…] olhado com Paul Klee para os pés com garras [*Krallenfüße*] do *Angelus Novus* [...] para avaliar como partiu o navio que transporta estes emigrantes [*Auswanderer*] da Europa do humanismo

---

[171] Nas traduções de Weigel utilizamos aqui "não-humano" como opção para o *a-human* utilizado pelo tradutor para verter *Unmensch* para o inglês.

[172] Weigel (2000, p. 317-318, nota 24, tradução nossa) também nos chama atenção para o fato de que "o ensaio de Kraus deve ser considerado um dos textos mais 'incompreensíveis' de Benjamin. No conjunto de pesquisas sobre os escritos de Benjamin, o texto desempenha um papel surpreendentemente marginal; raramente foi discutido em conexão com o resto da obra; só foi considerado em relação a alguns aspectos, sobretudo o das citações". Wohlfarth (1978, p. 123, tradução nossa), por sua vez, vê o ensaio como uma espécie de dobradiça na obra benjaminiana: "Nas suas entrelinhas, Benjamin faz uma avaliação de suas ideias juvenis e as articula à sua maturidade de crítico, trazendo, para seu pensamento, a surpresa de um peculiar materialismo dialético, flexionado com as premissas metafísicas anteriores". E Steiner aponta que (2010, p. 100, tradução nossa) que "não foi o ensaio sobre Proust, no entanto, mas o ensaio intelectualmente exigente e não menos estruturalmente difícil sobre Karl Kraus, que Benjamin destaca como exemplar de seu pensamento".

para a terra prometida dos canibais" (BENJAMIN, 1991, II, p. 1112, tradução nossa). Se lermos na imagem do anjo da história também o seu caráter destruidor e ameaçador, isto é, seu lado canibalesco, veremos então a potente denúncia da relação intrínseca que une o progresso à catástrofe.

> Existe um quadro de Klee intitulado "Angelus Novus". Nele está representado um anjo, que parece estar a ponto de afastar-se de algo em que crava o seu olhar. Seus olhos estão arregalados, sua boca está aberta e suas asas estão estiradas. O anjo da história tem de parecer assim. Ele tem seu rosto voltado para o passado. Onde uma cadeia de eventos aparece diante de *nós*, *ele* enxerga uma única catástrofe, que sem cessar amontoa escombros sobre escombros e os arremessa a seus pés. Ele bem que gostaria de demorar-se, de despertar os mortos e juntar os destroços. Mas do paraíso sopra uma tempestade que se emaranhou em suas asas e é tão forte que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, para o qual dá as costas, enquanto o amontoado de escombros diante dele cresce até o céu. O que nós chamamos de progresso é *essa* tempestade (BENJAMIN, 2005, p. 87).

## NATUREZA E CATÁSTROFE

"*Abro a paisagem.*
(...) *Em nosso jardim há florestas e pausas.*
(…) *Sábias lágrimas.*
(...) *Esperança insistente*
(...) *a que nenhum momento quer perdido,*
Guimarães Rosa

A crítica historiográfica é uma das faces mais conhecidas da filosofia benjaminiana, em especial aquela expressa pela fulguração imagética da nona das suas teses: aquela refletida no rosto do anjo da história voltado para o passado, estarrecido pela visão dos escombros da catástrofe que ali se acumulam. Ele gostaria de poder parar, de deter-se, acordar os mortos, juntar os destroços da história... Mas é impedido por uma tempestade que o arrasta ao futuro, para o qual dá as costas e mantém seu olhar petrificado no amontoado de escombros. No final da construção imagética, a afirmação de Benjamin é de que essa tempestade que sopra é aquilo que chamamos de progresso. Talvez essa imagem configure a forma mais bem elaborada de um posicionamento teórico-crítico que aparece com uma força especialmente potente nas teses, mas que perpassa todo pensamento benjaminiano: a exposição da relação intrínseca que une o progresso à catástrofe.

No conjunto de anotações que serviram à redação das teses, Benjamin formula uma série de afirmações que não poderiam ser mais contundentes: "Crítica da teoria do progresso infinito/

Crítica da teoria do progresso automático/ Crítica da teoria de um progresso possível em todos os campos <M 28> […] A catástrofe é o progresso, o progresso é a catástrofe/ A catástrofe como o *continuum* da história" <M 34> (BENJAMIN, 2020a, p. 169; p. 175). Temos também uma elaboração que aparece em *Parque Central* que expõe essa associação vertiginosa que Benjamin faz entre o progresso e a catástrofe: "Deve-se fundar o conceito de progresso na ideia da catástrofe. Que tudo 'continue assim', isto é a catástrofe. Ela não é o sempre iminente, mas sim o sempre dado" (BENJAMIN, 2018a, p. 155).

Na constituição do entrelaçamento histórico entre progresso e catástrofe a relação com a natureza opera um papel fundamental. É por essa razão que a questão da exploração da natureza é explicitamente mencionada por Benjamin nas teses *Sobre o conceito de história.* A crítica da exploração da natureza surge, nas teses, em conjunto com uma reflexão sobre a concepção de trabalho e sua exploração. Ela aparece no interior da tese XI, no contexto em que Benjamin está discutido a concepção deturpada de trabalho presente no entendimento vulgar do marxismo: o filósofo critica uma compreensão positivista do trabalho que o toma como "fonte de toda riqueza e de toda cultura" e sua glorificação acrítica e mistificada por parte da social-democracia. Nesse sentido, Benjamin escreve que:

> Esse conceito só quer se aperceber dos progressos da dominação da natureza, mas não dos retrocessos da sociedade. Ele já mostra os traços tecnocráticos que serão encontrados, mais tarde, no fascismo. [...] O trabalho, como será compreendido a partir de então, se resume na exploração da natureza, que é, assim, com satisfação ingênua, contraposta à exploração do proletariado [...] A esse conceito corrompido de trabalho pertence, como seu complemento, a natureza que, segundo a expressão de Dietzgen, "está aí grátis" (BENJAMIN, 2005, p. 100).

O esforço de Benjamin, ao longo dessa tese, é o de mostrar quão enganosa e equivocada era a convicção da social-democracia de que a ampliação contínua da capacidade de exploração da natureza, propiciada pelo progresso técnico, inevitável e automaticamente extinguiria a exploração do trabalho humano. Essa visão estreita e deturpada não foi capaz de perceber a relação de intrínseca complementaridade que há entre a exploração da natureza e do trabalho humano e, igualmente, entre uma concepção corrompida tanto do trabalho, como da natureza. No fundo, ambas não passam de faces ideológicas de uma e mesma coisa, isto é, daquilo que propriamente constitui os alicerces mais profundos do capitalismo. Nesse sentido, em Benjamin, a crítica do progresso é associada à crítica do processo de dominação e exploração que caracteriza a relação da civilização ocidental com a natureza e com o trabalho. Nas reflexões de Ailton Krenak, a denúncia desse ideal civilizatório também aparece associada à sua relação destrutiva com a natureza e à denúncia de uma concepção escravizadora do trabalho:

> O pensamento vazio dos brancos não consegue conviver com a ideia de viver à toa no mundo, acham que o trabalho é a razão da existência. Eles escravizaram tantos os outros que agora precisam escravizar a si mesmos. Não podem parar para experimentar a vida como um dom e o mundo como um lugar maravilhoso. [...] Eles ficam horrorizados com isso, e dizem que somos preguiçosos, que não quisemos nos civilizar. Como se "civilizar-se" fosse um destino. Isso é uma religião lá deles: a religião da civilização. Mudam o repertório, mas repetem a dança, e a coreografia é a mesma: pisar duro sobre a terra. A nossa é pisar leve, bem leve (KRENAK, 2020a, p. 113-114).

Na tese XI, como imagem contraposta à exploração do trabalho e da natureza, Benjamin traz à tona a concepção de trabalho presente no pensamento de Charles Fourier. As elucubrações de Fourier interessam a Benjamin na medida em que o filósofo ali percebe uma ideia de uma outra forma de relação entre a humanidade e a natureza: a natureza entendida como interlocutora legítima para um desenvolvimento cooperativo entre as espécies, em oposição à sua imagem objetificada enquanto um depósito de recursos naturais à mercê da exploração humana. Nas palavras de Benjamin (2005, p. 100), "tudo isso ilustra um trabalho que, longe de explorar a natureza, é capaz de dar à luz as criações que dormitam como possíveis em seu seio". No texto das teses, a menção a Fourier é bastante breve, Benjamin apenas aventa sua compreensão de trabalho para mostrar que aquilo que poderia ser tomado como ridículas fabulações delirantes, quando contrapostas à concepção positivista do trabalho e da natureza, se recobrem de uma incrível razoabilidade. No projeto das *Passagens*, além de dedicar todo um caderno temático a Fourier, Benjamin faz inúmeras afirmações que nos ajudam a entender a razão do filósofo trazer à baila, nesse contexto de discussão sobre a exploração do trabalho e da natureza, o seu pensamento. As elaborações sobre Fourier nas *Passagens* colocam em evidência que o interesse de Benjamin pela sua concepção de trabalho se alicerça no fato de Benjamin indicar que esta tem como fonte de inspiração principal o jogo e brincadeira. Nesse sentido, esse contexto de discussão desdobra-se num complexo de questões relacionadas ao mundo da criança, à fantasia e ao universo onírico. Como investigaremos esses temas do pensamento benjaminiano de modo específico no terceiro capítulo de nosso trabalho, voltaremos a esse conjunto de questões posteriormente. Sobre as elaborações em torno da questão da exploração da natureza tal qual estas aparecem nas teses, Michael Löwy[173] (2005a, p. 105) escreve:

[173] O latejar de uma potência ecológica no pensamento de Benjamin, bem como sua relação com o pensamento romântico e com o marxismo, tem sido aventado e investigado há alguns anos por Michael Löwy, essas indicações inúmeras e dispersas por suas publicações se condensam no livro publicado no Brasil em 2019, especialmente no ensaio que dá o nome a essa reunião de ensaios *A revolução é revolução é o freio de emergência – atualidade político-ecológica de Walter Benjamin* (cf. LÖWY, 2919, p. 139-148).

> A última parte da tese XI é de uma extraordinária atualidade: trata-se de uma crítica radical à exploração capitalista da natureza, e à sua glorificação pelo marxismo vulgar, de inspiração positivista e tecnocrática. Também nessa área, Benjamin ocupa uma posição singular no panorama do pensamento marxista da primeira metade do século. Antecipando as preocupações ecológicas do final do século XX, ele sonha com um novo pacto entre os humanos e seu meio ambiente.

A questão da exploração da natureza não aparece no pensamento benjaminiano apenas no contexto de suas reflexões sobre historiográficas. Há rastros desse posicionamento crítico de Benjamin com relação à concepção de exploração da natureza dispersos em inúmeras passagens de sua obra, dentre os quais destacam-se os fragmentos *Panorama imperial* e *A caminho do planetário*, os quais exploraremos a seguir. Gostaríamos, então, ainda no itinerário que propõe esses entrecruzamentos entre Ailton Krenak e Benjamin, de trazermos para discussão mais elementos de crítica à exploração da natureza presente no pensamento benjaminiano, particularmente nessas duas imagens de pensamento do livro *Rua de mão única*.[174] Se toda a produção de Benjamin nos mostra uma incontornável necessidade de experimentação de formas do pensamento na escrita, *Rua de mão única* Benjamin é um vertiginoso mergulho numa experiência linguística com a filosofia, um exercício de experimentação surrealista do pensamento a partir da forma de composição textual de imagens de pensamento.[175] A imagem de pensamento, enquanto prática linguística de experimentação filosófica, buscava o exercício uma forma de composição na qual pensamento, imagem e linguagem estivem intrinsecamente ligados. Segundo Adorno (cf. 2001, p. 29), as imagens de pensamento de *Rua de mão única* são como instantâneos – no sentido fotográfico do termo – compostos como quebra-cabeças, que fazem evocações sobre aquilo que não consegue ser dito

[174] Benjamin publicou majoritariamente ensaios e resenhas dispersos em jornais e revistas, tendo publicado em vida apenas três livros. Dois deles são resultados de seus estudos acadêmicos, sua tese de doutorado *Sobre o conceito de crítica de arte no romantismo alemão* em 1919 e sua malsucedida tese de habitação à docência *Origem do drama barroco alemão* [*Ursprung des deutschen Trauerspiels*] em 1928. O terceiro é precisamente *Rua de mão única* [*Einbanhstrasse*], um pequeno livro composto por uma sequência de 60 textos, alguns tão curtos quanto aforismos e outros mais longos, publicado também no ano de 1928.

[175]A imagem de pensamento [*Denkbild*] refere-se especificamente a uma forma de composição textual praticada por pensadores associados ao Instituto de Pesquisa e seus interlocutores, entre os quais, Adorno, Horkheimer, Bloch e Kracauer, além de Benjamin. Adorno explica, justamente num ensaio sobre o livro *Rua de mão única* de Benjamin, que o uso dessa expressão remonta a um poema de Stefan George, de 1907, no qual Mallarmé é referido como aquele que sagrava pela sua "imagem de pensamento". Segundo o filósofo, o termo originado no holandês, com a finalidade de substituir a palavra ideia muito desgastada pelo uso, expressa fundamentalmente a concepção de que uma ideia não é uma mera representação mental, mas algo que tem uma existência em si e pode ser contemplada, ainda que somente intelectualmente (cf. ADORNO, 2023, p. 147-148). Um conjunto de outros 28 textos curtos de Benjamin, que possuem a mesma composição textual de *Rua de mão única*, não incluídos nesse livro ou escritos posteriormente, foi publicado sob o título de *Imagens do pensamento*. Como trata-se de uma edição póstuma, o título foi uma escolha dos organizadores da edição alemã de suas obras, em referência ao título dado pelo próprio Benjamin a uma das sequências de fragmentos incluída nessa coletânea.

em palavras. [176] Nas palavras do filósofo frankfurtiano, as imagens de pensamento benjaminianas:

> São imagens que não querem apenas colocar um ponto de suspensão ao pensamento conceitual, mas sim produzir um choque pela sua forma enigmática, colocando assim o pensamento em movimento, pois ele, em sua forma conceitual tradicional, parece rígido, convencional e obsoleto. O que não se pode demonstrar no estilo habitual, e ainda assim se mostra urgente, deve estimular a espontaneidade e a energia do pensamento, provocando, sem que isso seja tomado literalmente, uma espécie de curto-circuito intelectual, que de repente ilumina o que é familiar, podendo mesmo provocar um incêndio (ADORNO, 2023, p. 148).

Como gênero textual, a imagem de pensamento tem afinidades com o fragmento e é avizinhada do aforismo. Sem querer adentrar na discussão específica das semelhanças e diferenças que esses gêneros possuem entre si, gostaríamos de chamar atenção para uma peculiaridade da imagem do pensamento apontada por Francisco Machado (2015). Segundo Machado (2015, p. 3-4), a imagem de pensamento estrutura-se em duas partes: um título e um texto curto que é elaborado como uma espécie de comentário ao título. O título é elaborado como uma fotografia de elementos cotidianos concretos e, no caso particular de *Rua de mão única*, reproduzem palavras e frases que poderiam ser encontradas dispersas, em placas, avisos e fachadas, pelas ruas de uma cidade como Berlim nas primeiras décadas do século XX. O texto, por sua vez, aventa reflexões de forma comprimida, a brevidade de sua extensão contrasta com a sua intensidade metafórica e, enquanto comentário ao título, vale-se da dissonância para criar um campo tensional no qual há um jogo entre título e texto: "ela explora essa oposição e heterogeneidade com intenção crítica e aberta, recusando-se a apreender o mundo numa totalidade harmônica fechada e exigindo um esforço reflexivo do pensamento diante do caráter enigmático que essa oposição gera e mantém sem solução" (MACHADO, 2015, p. 6).

O título da imagem de pensamento que agora gostaríamos de explorar é *Panorama imperial.* O panorama é um gigantesco dispositivo imagético confeccionado a partir de uma técnica[177] de construção arquitetônica de pinturas de forma a criar no espectador a sensação de

[176] No seu livro dedicado ao estudo das imagens de pensamento, Gerhard Richter faz um interessante comentário sobre essa afirmação de Adorno: "Para Adorno, um *Denkbild*, trabalha para dizer em palavras aquilo que não pode ser dito em palavras, lança uma impossibilidade; com efeito, deseja fazer de tal impossibilidade seu princípio estruturante. [...] Consequentemente, o *Denkbild* esforça-se para criar uma imagem (*Bild*) em palavras das maneiras nas quais diz o que não pode ser dito. É um instantâneo da impossibilidade de seus próprios gestos retóricos. Aquilo que nos faz pensar (*denken*) são justamente as formas nas quais se transmite uma imagem (*Bild*), não apenas deste ou daquele conteúdo particular, mas sempre também de seu próprio dobrar-se sobre si mesmo, seu fracasso mais bem sucedido (RICHTER, 2017, p. 24).

[177] A técnica, inventada em 1789 pelo pintor irlandês Robert Barker, era baseada na disposição circular de pinturas com dimensões ampliadas, a tela dos panoramas comumente tinha mais de mil metros quadrados, em ambientes

imersão na imagem exposta. Assim, o panorama conjugava pintura e arquitetura para propiciar a experiência de uma visão envolvente da tela, ao fornecer ao observador uma vista ampla em volta dele mesmo, promovia a impressão de estar no espaço físico reproduzido pela imagem. No panorama o olhar do espectador passeia livremente sobre uma pintura contínua, fazendo-o viajar, sem praticamente sair do lugar, somente através dos olhos: na medida em que é transportado para dentro da imagem, o observador experimenta um descolamento virtual. Nesse sentido, o panorama é considerado um dos primeiros sistemas imagéticos imersivos e, enquanto dispositivo de percepção espetacular de imagens, marca decisivamente o desenvolvimento da cinematografia, antes mesmo da invenção da fotografia. Ao longo do século XIX, o panorama tornou-se muitíssimo popular na Europa, difundindo uma cultura do entretenimento para grandes públicos, isto é, estamos diante dos primórdios da cultura de massa.

Benjamin dedicou todo um caderno temático das *Passagens* aos panoramas, e nele encontramos uma anotação que nos aponta o quanto estes foram um assunto de profundo interesse filosófico para ele: "Refletir rigorosamente sobre o páthos particular embutido na arte dos panoramas. Sobre sua relação particular com a natureza, mas também, especialmente com a história" [Q 1a, 5] (BENJAMIN, 2009, p. 571). Sabemos das contingências às quais esse projeto esteve submetido e de sua condição inacabada, de modo que essa reflexão rigorosa pretendida não foi efetivamente realizada. Temos, porém, um desenvolvimento sobre os panoramas no *exposé* de 1935:[178]

> O apogeu da difusão dos panoramas coincide com o surgimento das passagens. Foi incansável o esforço de tornar os panoramas, por meio de artifícios técnicos, locais de uma imitação perfeita da natureza. Procurava-se reproduzir na paisagem as mudanças da luz do dia, o nascer da lua, o murmurar das cascatas. [...] Ao tentar reproduzir na natureza representada as transformações de maneira enganosamente similar, os panoramas abrem o caminho, para além da fotografia, ao cinema mudo e ao cinema sonoro. [...] Os panoramas, que anunciam uma revolução nas relações da arte com a técnica, são ao mesmo tempo expressão de um novo sentimento de vida. O habitante da cidade [...] tenta inserir o campo na cidade. Nos panoramas, a cidade amplia-se, transformando-se em paisagem [...] (BENJAMIN, 2009, p. 42).

especialmente construídos para tal. As pinturas, extremamente realistas, eram expostas em murais de estrutura rotunda em torno de uma plataforma central e essa arquitetônica fornecia grandes ângulos de visão, podendo chegar a cobrir 360 graus da visão do espectador. O próprio Benjamin, nas *Passagens*, nos oferece uma descrição: "Disposição dos panoramas: uma plataforma elevada, cercada por uma balaustrada, permite a vista sobre superfícies pintadas situadas à frente e abaixo. A pintura estende-se ao longo de uma parede cilíndrica, de aproximadamente 100 metros de comprimento e 20 metros de altura" [Q 1a, 1] (2009, p. 570-571).

[178] Além da volumosa coleção de fragmentos que compõe o projeto, há dois *exposés* intitulados *Paris, a capital do século XIX*, textos redigidos a pedido do Instituto de Pesquisa Social, que visavam a apresentação do projeto em busca de financiamento, sendo um de 1935 e outro de 1939.

Interessa-nos chamar atenção para o modo como, nesse trecho, Benjamin reflete sobre o panorama a partir de múltiplas referências à natureza. Aliás, até a epígrafe dada por Benjamin a essa parte do *exposé* faz uma alusão curiosa à natureza: "Sol, toma cuidado!".[179] O comentário de Missac (2020, p. 173) é preciso: "'os panoramas' ampliam a cidade, permitindo-lhe que seja auto-suficiente. [...] Mas tem mais. Não contente em desprezar a natureza, ainda é preciso violentá-la. [...] A estufa aprisiona a vegetação que quer preservar. [...] O campo é doravante prisioneiro do homem e da cidade". Parece-nos, então, que temos aqui algumas pistas daquela referida relação particular com a natureza que Benjamin enxerga nos panoramas. Esses indícios são-nos instigantes porque será justamente uma reflexão sobre a natureza que encontraremos na última parte do *Panorama imperial* de *Rua de mão única*.

O panorama imperial referido por Benjamin é uma modalidade de panorama que possui uma construção específica, nele os espectadores dispõem-se sentados lado a lado, em torno de um grande aparelho cilíndrico, para ver por binóculo estereoscópios individuais. Em *Infância berlinense por volta de 1900*, encontramos um fragmento com o mesmo título, e nele Benjamin escreve: "Pois isto era singular naquelas viagens: seus mundos distantes nem sempre eram estranhos, e a nostalgias que despertavam em mim nem sempre era um chamariz ao desconhecido, mas antes, por vezes, aquele desejo mais suave de voltar a casa" (BENJAMIN, 2012, p. 77). Esse trecho nos dá indicações preciosas sobre jogo tensional presente na imagem de pensamento de *Rua de mão única*, que Machado bem descreve:

> O título "Panorama imperial", assim, evoca uma visão em perspectiva, com profundidade histórica e geográfica, convida a uma experiência da distância, do passado, de abertura para mundos estranhos, para o desconhecido, e também para o próximo, o familiar quando revitalizado pela distância – a vontade de voltar ao lar. Exatamente o oposto de tudo isso é o que vamos encontrar no texto-comentário desta imagem de pensamento. [...] Em oposição à experiência aberta que a fantasia de uma criança permite ter com o outro, com os mundos desconhecidos apresentados pelos estereoscópicos do Panorama Imperial, Benjamin vai descrever o alemão do pós-I-Guerra, como um homem sem imaginação, sem capacidade de ironia, diálogo e sociabilidade, vivendo num fechamento e isolamento triplo: como indivíduo isolado dos outros, submetido heteronomamente à massa irracional; como sociedade e cultura fechada em si, incapaz de dialogar com outros países, culturas e épocas históricas; e, por fim, como ser humano hostilmente desvinculado da natureza (exterior e interior), na medida em que sua relação com esta seria de exploração ávida (MACHADO, 2015, p. 10-11).

Esta imagem de pensamento é uma composição dividida em quatorze partes, no presente contexto, interessar-nos aventar o seguinte trecho presente na última de suas partes:

---

[179] Referimo-nos à parte II, intitulada *Daguerre ou os panoramas,* do exposé de 1935. A frase utilizada de epígrafe é do pintor e escultor romântico Antoine Joseph Wiertz (cf. BENJAMIN, 2009, p. 42-43).

> Dos mais antigos costumes dos povos parece vir a nós como uma advertência: ao aceitarmos aquilo que recebemos tão ricamente da natureza, devemos precavermo-nos do gesto da cobiça. Pois não somos capazes de presentear à Mãe-Terra [*Muttererde*] nada que nos é próprio. Por isso convém mostrar reverência no tomar, restituindo, de tudo que desde sempre recebemos, uma parte a ela, antes ainda de nos apoderar do nosso. […] – Uma vez que a sociedade degenera, pela necessidade e pela ganância, a tal ponto de só ser capaz receber os dons da natureza saqueando-a, se ela arranca os frutos verdes para poder vendê-los vantajosamente no mercado e esvazia todos os pratos somente para ficar saciada, então sua terra empobrecerá e o campo trará más colheitas (BENJAMIN, 2012, p. 24, tradução modificada).

Benjamin descreve no trecho justamente uma advertência sobre os efeitos da interação destrutiva da nossa civilização com a natureza e o planeta. Em Benjamin, esse aviso ecoa pelas vozes ancestrais, vindas de costumes e saberes antigos. Quem melhor para figurar essas vozes ancestrais do que os povos indígenas? Os povos indígenas, poderíamos dizer, são os representantes máximos dessas vozes, por essa razão, não por acaso, podemos encontrar em Ailton Krenak, passagens que reverberam em termos muito parecidos essa reflexão benjaminiana:

> Eu percebi muito cedo que esse mundo que a gente chama de mundo dos brancos, que pode ser o Ocidente, imprime marcas no mundo, abre rotas, e essas rotas são movidas por um interesse de saquear o roteiro. É um roteiro que vai saqueando o caminho. Ele não semeia no caminho, ele só colhe (2016, p. 171).

> Gente, nós vivemos precariamente uma relação de consumir o que a mãe natureza nos proporciona. E nós sempre fizemos um uso do que a nossa mãe nos proporciona da maneira mais folgada possível. Até que um dia nós nos constituímos numa constelação, tão imensa de gente que consome tudo, que a nossa mãe natureza falou: peraí, vocês estão a fim de acabar geral com tudo que pode existir aqui como equilíbrio e como possibilidade daquilo que é fluxo da vida? [...] E começou a botar limites à nossa ambição (KRENAK, 2020b, p. 6-7).[180]

Não podemos deixar de chamar atenção, também, para o modo como a referência à natureza e ao planeta Terra aparecem nessas passagens, tanto em Benjamin quanto em Ailton Krenak, por meio da alusão à figura da Terra como mãe. Longe de tratar-se de uma simples coincidência, há aqui indícios que apontam para uma relação primordial existente entre essas vozes e saberes ancestrais com a natureza: a compreensão da natureza enquanto mãe. Essa alusão à Terra como mãe não nos causa nenhuma estranheza, isto é, ela está presente cotidianamente no nosso imaginário ocidental e a filiação que esta compreensão possui com os povos indígenas também faz parte do nosso conhecimento ordinário. Todavia, a dimensão propriamente filosófica e política dessa compreensão comumente passa-nos despercebida, uma

[180] Transcrição da palestra proferida por Ailton Krenak no Seminário Perspectivas Anticoloniais em 6 de março de 2020 e publicada pela Série Pandemia Crítica da n-1 edições (cf. KRENAK, 2020b).

vez que esta é esvaziada de sua profundidade enquanto concepção fundante da cosmovisão de um sem-número de culturas indígenas. A compreensão da natureza como mãe é habitualmente compreendida em termos de mera expressão metafórica, encobrindo a potência epistêmica do pensamento indígena, e mesmo utilizada como prova de certo infantilismo do pensamento indígena, pelo olhar corrente enraizado na mentalidade colonialista. É por essa razão que Ailton Krenak faz questão de esclarecer:

> Muitas pessoas, quando alguém dessas tradições antigas se refere à Terra como nossa mãe, pensam que é só uma poesia. Uma expressão poética. Não alcançaram o sentido dessa declaração. Mas se alguém tiver oportunidade de se aproximar um pouco das cosmovisões desses povos, vai entrar em contato com um sentido muito direto de ser filho da Terra. [...] O que não é uma expressão poética. É de verdade. Na seiva das árvores corre o mesmo sangue que corre nas nossas veias, elas são vivas, elas dão sonhos, dão medicina, dão visão para o nosso pajé (KRENAK, 2019b, p. 121-122).

Assim como as vozes dos povos ancestrais no trecho de *Panorama imperial* de Benjamin, os povos indígenas estão constantemente lançando sinais de alerta tentado mostrar à civilização ocidental

> […] o impacto que nós, humanos, causamos neste organismo vivo que é a Terra, que em algumas culturas continua sendo reconhecida como nossa mãe e provedora em amplos sentidos, não só na dimensão da subsistência e na manutenção das nossas vidas, mas também na dimensão transcendente que dá sentido à nossa existência (KRENAK, 2019a, p. 42-43).

No pensamento benjaminiano podemos encontrar duas passagens que formam uma constelação interessante com essa potência crítica que estamos indicando nas reflexões de Ailton Krenak. Num fragmento da Caderno J de *Passagens* aparece a afirmação mais enfática de Benjamin sobre a questão da exploração da natureza: no contexto de observações sobre os estudos do antropólogo Bachofen, o filósofo contrapõe a "imagem da natureza como mãe dadivosa" presente nas sociedades matriarcais, à "concepção de exploração da natureza" dominante desde o século XIX que ele caracteriza como sendo uma concepção "assassina" ou "criminosa", as duas traduções são possíveis [*mörderisch*] [J 75, a] (BENJAMIN, 2009, p. 406). Apesar de incisivas, como vimos, em Benjamin essa crítica aparece de forma fragmentária e se mostra somente a partir de nuances, sem muito desenvolvimento e de modo secundário ao cerne de suas reflexões. Diferentemente, no pensamento de Ailton Krenak, a crítica da exploração da natureza não é apenas mais um dos aspectos da crítica do progresso, mas constitui o centro nerval a partir do qual toda sua reflexão emana:

> Essa capacidade de projetar e de construir uma interferência na natureza, ela é uma maravilhosa novidade que o Ocidente trouxe para cá, mas ela desloca a natureza e quem vive em harmonia com a natureza para um outro lugar, que é fora do Brasil, que é na periferia do Brasil. Uma outra margem, é uma outra margem do Ocidente mesmo, é uma outra margem onde cabe a idéia do Ocidente, cabe a idéia de progresso, cabe a idéia de desenvolvimento. A idéia mais comum que existe é que o desenvolvimento e o progresso chegaram naquelas canoas que aportaram no litoral e que aqui estava a natureza e a selva, e naturalmente os selvagens. Essa idéia continua sendo a idéia que inspira todo o relacionamento do Brasil com as sociedades tradicionais daqui, continua (KRENAK, 1999, p. 29).

Do ponto de vista da experiência histórica indígena é inegável que essa crítica passa, primeira e necessariamente, pela resistência à forma de exploração devastadora que a civilização ocidental impôs à natureza. O pensamento de Ailton Krenak mostra-nos, igualmente, que um dos pressupostos mais urgentes da crítica do progresso é uma reflexão sobre o colonialismo. Assim, uma crítica do progresso só pode se realizar efetivamente enquanto um "exercício de descolonização permanente do pensamento", utilizando uma expressão do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro (2018, p. 32). A exploração da natureza e o colonialismo configuram, assim, os pressupostos históricos mais profundos da ideologia do progresso. Com relação ao colonialismo, temos uma afirmação também igualmente veemente, todavia dispersa e fragmentária, de Benjamin numa resenha escrita em 1929.[181] Referindo-se à colonização do território mexicano pelos espanhóis, Benjamin escreve que:

> A história colonialista dos povos europeus começa com o processo pavoroso da conquista que transforma todo o novo mundo conquistado numa câmara de tortura. A colisão da soldadesca espanhola com os enormes tesouros de ouro e prata da América produziu uma disposição mental da qual ninguém consegue se inteirar sem ficar horrorizado (BENJAMIN, 2013b, p. 171).

No pensamento de Ailton Krenak não faltam elaborações e imagens, para falar tomando emprestado o vocabulário benjaminiano, do horror diante dessa concepção assassina e criminosa de exploração da natureza e do pavoroso processo de colonização que transformou o

[181] Foi Michael Löwy o intérprete de Benjamin quem tornou conhecida essa passagem em que há essa crítica ao colonialismo. A referência a essa pequena resenha de Benjamin aparece, primeiramente, de modo incipiente, no texto de apresentação de seu livro sobre as teses benjaminianas (2005a, p. 10) e, posteriormente, é desenvolvida por Löwy (2019, p. 125-137) num ensaio publicado recentemente *O ponto de vista dos vencidos na história da América Latina - reflexões metodológicas a partir de Walter Benjamin*. Além disso, foi Löwy o organizador da coletânea de textos de Benjamin na qual aparece a tradução dessa resenha (cf. BENJAMIN, 2013b, p. 171-172). No prefácio dessa antologia intitulado *Walter Benjamin, crítico da civilização*, Löwy escreve o seguinte sobre essa resenha: "Em sua crítica da ideologia do progresso, Benjamin se interessou sobretudo pela Europa, mas existe uma poderosa crítica da conquista do México pelos espanhóis num pequeno e interessantíssimo texto que foi completamente esquecido pelos críticos e especialistas em sua obra: trata-se da resenha que publicou em 1929 sobre a obra de Marcel Brion a respeito de Bartolomé de Las Casas, o célebre bispo espanhol que, no México, assumiu a defesa dos índios. [...] Mesmo se tratando de uma pequena resenha, o texto de Benjamin é uma fascinante aplicação de seu método ao passado da América Latina, interpretando a história do ponto de vista dos vencidos por meio do materialismo histórico" (LÖWY, 2013, p. 11-12).

território indígena numa verdadeira câmara de tortura. A mais emblemática dessas imagens talvez seja a de Ailton Krenak, em 1987, durante a Assembleia Nacional Constituinte. O jovem líder indígena profere um discurso, do púlpito no plenário da Câmara Federal, em defesa dos direitos indígenas e pelo seu reconhecimento e asseguração na constituição brasileira que, à época, estava sendo redigida. Aos 34 anos de idade, de terno de linho branco, Ailton Krenak pinta o rosto com tinta preta enquanto fala. O gesto ritual de cobrir o rosto com tintura de jenipapo remete a uma prática relacionada ao luto, própria de seu povo, a etnia Krenak. Em uma das afirmações que faz ao longo de manifestação, o jovem líder indígena diz: "O povo indígena tem regado com sangue cada hectare dos 8 milhões de quilômetros do Brasil. V Ex. são testemunhas disso" (KRENAK, 2015, p. 35).[182]

> Esses 500 anos da chegada dos barcos na praia significam uma terrível guerra de extermínio contra o nosso povo. Não significam de jeito nenhum uma boa nova. Significam o começo do nosso desaparecimento. [...] Nesses 500 anos que os brancos chegaram aqui, eles conseguiram apodrecer o vento, mataram muitos dos rios que hoje são esgotos vivos, são imensas feridas na terra, fedendo, podres. [...] Então, eu acredito que esses 500 anos de contato com os brancos, em que o nosso povo tentou pacificar o branco, tentou amansar o branco, tentou dizer para o branco que é possível viver de uma outra maneira, foram anos de muita dificuldade, de muita morte. Eu não saberia contar quantas pessoas indígenas foram mortas nesses 500 anos. [...] Nós éramos 10 milhões quando chegaram apenas três canoas com os brancos dentro delas. Hoje somos 220 mil pessoas e os brancos são 130 milhões. O que a gente pode concluir de uma história dessas? (KRENAK, 2015, p. 156-157).[183]

Nesse sentido, a crítica ao progresso de Ailton Krenak é elaborada partir da experiência catastrófica da colonização e pela perspectiva indígena resistente de relacionamento com a natureza. Essa parcela de "sub-humanidade" reduzida a 5% da população mundial que, todavia, preservam 80% da biodiversidade do planeta:

> Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados nessa terra são aqueles que ficaram meio esquecidos pelas bordas do planeta, nas margens dos rios, nas beiras dos oceanos, na África, na Ásia ou na América Latina. São caiçaras, índios, quilombolas, aborígenes – a sub-humanidade. Porque tem uma humanidade, vamos dizer, bacana. E tem uma camada mais bruta, rústica, orgânica, uma sub-humanidade, uma gente que fica agarrada na terra. Parece que eles querem comer terra, mamar na terra, dormir deitados sobre a terra, envoltos na terra. A organicidade dessa gente é uma coisa que incomoda, tanto que as corporações têm criado cada vez mais mecanismos para separar esses filhotes da terra de sua mãe (KRENAK, 2019a, p. 21-22).

---

[182] O discurso realizado em 4 de setembro de 1987 está transcrito no livro *Encontros* (KRENAK, 2015, p. 32-35).
[183] Em entrevista concedida a Maria Tereza Sierra em 1994, publicada sob o título *A questão indígena e América Latina,* no livro *Encontros* (KRENAK, 2015, p. 150-157).

Temos aqui então toda uma constelação que nos evidencia o quanto a concepção da mãe-natureza opõe-se diametralmente à compreensão da natureza-objeto, compreendida como fonte de recursos que podem e devem ser saqueados, já que "estão ali grátis", para lembrarmos os termos utilizados por Benjamin na crítica da exploração da natureza elaborada na última parte da tese XI. É por essa razão que na reflexão sobre a natureza presente em *Panorama imperial* encontramos, ao lado da referência da natureza como mãe, justamente a crítica à sociedade que só é capaz de se relacionar com a natureza saqueando-a. Essa imagem do saqueamento da natureza aparece igualmente diversas vezes em Ailton Krenak, e particularmente, de modo muito interessante relacionado a uma profunda reflexão sobre o colonialismo:

> A violência colonial [...] rompe com a percepção do coletivo ao mesmo tempo que constrói a individualização. O sujeito individualizado resulta do desmembramento do humano da relação com o lugar como suporte da vida. [...] as estruturas assimétricas de poder atingem essa relação comum sujeito/ambiente e promovem a individualização/espoliação, com a apropriação do trabalho e das formas ecológicas de subsistência com a construção de um "eu-saqueador"/"eu-aniquilador" [...] O individualismo separado das relações ecológicas com o lugar é a promoção do encercamento, da privatização e apropriação dos projetos coletivos de existência em um planeta comum. Cinco séculos de extrativismo predatório contínuo em vastas regiões do Sul global foram marcados pela construção de uma epistemologia hegemônica capaz de aniquilar qualquer pensamento alternativo que colocasse em questão esse extrativismo gerador de miséria humana. Com isso, agentes do saque também saem do meio dos saqueados. A epistemologia do saque faz com que do meio das comunidades que são despojadas e expropriadas também saiam sujeitos que tiveram origem nos lugares que foram destruídos, de forma que estes sujeitos dessa violência sejam capazes de reproduzir a violência, e integrar essas práticas como uma ferramenta de afirmação do projeto extrativista colonial (KRENAK, 2018, p. 1-2).

A reflexão de Ailton Krenak não só desnuda a "epistemologia do saque" e sua relação com o projeto e a violência colonial, como também a confronta com uma contra-epistemologia indígena:

> Pertencer ao lugar é uma forma de romper com esse ciclo do oprimido que vem a ser opressor. Indígena é aquele que vem do lugar. Ser do lugar marca a diferença do não-lugar. O sujeito coletivo pertence ao lugar, é o oposto político do lugar que pertence ao indivíduo. [...] Frente à despossessão, a espoliação e expropriação do desterro da relação ecológica com a Natureza, proteger a terra tem o sentido da existência. O lugar transcende a Natureza em sua percepção como recurso e alcança a dimensão da existência como o sagrado. O lugar espiritual é onde a terra descansa, e se o lugar é sagrado é em razão da transcendência da Natureza da percepção como recurso (KRENAK, 2018, p. 1-2).

Ailton Krenak aponta para uma relação entre homem e natureza para além de uma relação de posse e de saque que reduz a natureza a um depósito de recursos naturais disponíveis para a exploração: a forma de interação e vinculação à natureza comuns às culturas indígenas

nos forneceriam uma rica cosmovisão contra-hegemônica à mentalidade colonial e à epistemologia do saque. Em oposição a uma relação com a natureza fincada sobre os alicerces da desvinculação, do desgarramento e do desterro, Ailton Krenak traz à tona uma relação que constituída pelo pilar do pertencimento coletivo e que integra uma dimensão existencial e espiritual da conexão humana com a natureza: "Nós temos uma consciência cósmica da existência dos povos nativos do mundo e é por isso talvez que a gente não divide o mundo em departamentos, mas nós entendemos o mundo como lugar" (KRENAK, 2015, p. 153). Ao falar em termos de "consciência cósmica dos povos nativos do mundo", Ailton Krenak oferece-nos a possibilidade de realizar mais uma articulação com uma ponderação de Benjamin sobre a "experiência cósmica dos povos antigos" presente em na última das imagens de pensamento de *Rua de mão única.*

Em *A caminho do planetário* Benjamin retoma e aprofunda alguns elementos da crítica da dominação da natureza presente em *Panorama imperial* reivindicando, justamente, a potência transformadora e subversiva de uma relação com natureza não restrita ao individualismo moderno. Como imagem contraposta àquela do sujeito moderno desvinculado da natureza, isolado e fechado em si mesmo, Benjamin traz à tona o modo peculiar como os povos antigos se relacionavam com a natureza:

> Nada distingue tanto a pessoa antiga da moderna quanto sua entrega [*Hingegebenheit*] a uma experiência cósmica [*kosmische Erfahrung*] que esta última mal conhece. [...] O trato antigo com o cosmos cumpria-se de outro modo: na embriaguez [*Rausche*]. É embriaguez [*Rausch*], decerto, a experiência na qual nos asseguramos unicamente do mais próximo e do mais distante, e nunca de um sem o outro. Isso quer dizer, porém, que somente em comunidade o ser humano pode comunicar em embriaguez [*rauschhaft*] com o cosmos. A perigosa desorientação dos modernos advém de considerarem essa experiência como irrelevante, como descartável, e confiá-la à vivência individual como devaneio místico em belas noites estreladas (BENJAMIN, 2012, p. 70, tradução modificada).

Benjamin expõe que a relação dos povos antigos com a natureza dava-se por meio de uma experiência coletiva ampla, de dimensão cosmológica, ecológica e erótica, de absorção e integração com o cosmos pelo êxtase. Essa forma peculiar de interação ancestral com o mundo, uma relação mágica e ritual, era orientada pela experiência do estado de embriaguez, isto é, uma espécie de transe ou êxtase. A embriaguez [*Rausch*] aparecerá em vários outros momentos na obra benjaminiana, especialmente relacionada ao surrealismo e nos seus escritos sobre os estados alterados de consciência. Por ora, interessa-nos apenas indicar o modo como Benjamin evidencia o contraste da relação com a natureza entre os antigos e os modernos e indica que uma experiência cósmica mais ampla com a natureza desapareceu nas sociedades modernas.

O título dessa imagem de pensamento *A caminho do planetário* [*Zum planetarium*] remete ao ambiente fechado especialmente projetado para recriar a aparência de planetas e estrelas, isto é, um céu artificial com o objetivo de simular os mais diversos fenômenos celestes. Uma ferramenta didática para o ensino dos conhecimentos produzidos pela astronomia, o planetário aparece como imagem paradigmática do desencantamento do mundo moderno: uma experiência com o cosmos realizada por meio de uma simulação visual num ambiente controlado e artificial. Essa imagem também pode ser associada ao modo como, na atualidade, diante de uma crise ambiental que anuncia o colapso terrestre, presenciamos a proliferação de discursos sobre a pesquisa e exploração espacial com vistas ao descobrimento de planetas com condições propícias à vida humana, e ou a possibilidade de desenvolvimento tecnológico para a simulação dessas condições oferecidas pela Terra em outros planetas. "Se uma parte de nós acha que pode colonizar outro planeta, significa que ainda não aprenderam nada com a experiência aqui na Terra; eu me pergunto quantas Terras essa gente precisa consumir até entender que está no caminho errado" (KRENAK, 2020a, p. 26).

De volta às reflexões benjaminianas, de acordo com elas, ao relegar o valor da genuína experiência coletiva de pertencimento e vinculação cósmica, a modernidade sucumbe às forças destrutivas da técnica, uma vez que:

> […] ela volta a se impor, sempre de novo, e então nem povos ou gerações escapam, como ficou patente, da maneira mais terrível, na última guerra, que foi um ensaio de novos, inauditos esponsais com as potências cósmicas. Massas humanas, gases, forças elétricas foram lançadas ao campo aberto, correntes de alta frequência rasgaram a paisagem, novos astros ergueram-se no céu, espaço aéreo e profundezas marítimas estrondaram com os propulsores, e por toda parte cavaram-se valas sacrificiais na Mãe-Terra. Esse grande assédio [*Werben*] feito ao cosmos consumou-se [*vollzog*] pela primeira vez em escala planetária, isto é, no espírito da técnica. Mas, como a avidez de lucro [*Profitgier*] da classe dominante pensava satisfazer a sua vontade à custa dela, a técnica traiu a humanidade e transformou o leito de núpcias num mar de sangue (BENJAMIN, 2012, p. 70, tradução modificada).

Nessa passagem temos uma potente imagem da Mãe-Terra torturada em nome do progresso técnico e de uma relação entre humanidade e cosmos que acaba por produzir um "mar de sangue". A guerra e técnica novamente aqui aparecem,[184] agora em conjunto com aquela que talvez seja a elaboração mais explícita da crítica da dominação da natureza de Benjamin, na sequência o filósofo escreve:

[184] Exploramos essa associação entre a técnica e a guerra com a crítica do progresso em Benjamin anteriormente, cf. p. 96-98.

> A dominação da natureza, assim ensinam os imperialistas [*Imperialisten*], é o sentido [*Sinn*] de toda técnica. Quem, porém, confiaria num mestre-escola que declarasse a dominação [*Beherrschung*] das crianças pelos adultos como o sentido [*Sinn*] da educação? Não é a educação, antes de tudo, a indispensável organização [*Ordnung*] das relações entre as gerações e, portanto, se se quer falar em termos de dominação, a dominação dessas relações geracionais, e não das crianças? E assim também a técnica não é dominação da natureza: é a dominação da relação entre a natureza e a humanidade (BENJAMIN, 2012, p. 70, tradução modificada).

O binômio humanidade/natureza alicerçado unicamente em termos de uma dominação impede que entre eles haja propriamente uma autêntica forma de relação, tal qual Benjamin aponta nos modos antigos de interação da humanidade com a natureza, já que o exercício da dominação pressupõe necessariamente uma coisificação ou objetificação do outro. Assim, a relação moderna humanidade/natureza está fundada estruturalmente como uma relação entre sujeito/objeto. Chegamos aqui à raiz filosófica do problema: uma necessidade urgente de questionamento dos estatutos de sujeito e objeto que fundamentam a epistemologia moderna. Mais adiante dedicaremos uma parte relevante do nosso trabalho especificamente a essa questão, veremos que o pensamento de Benjamin é marcado por uma tentativa constante de buscar uma alternativa ao modelo epistemológico moderno, para além da cisão e rígida separação entre sujeito/objeto e investigaremos, através da teoria do perspectivismo ameríndio do antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro, a personificação ou subjetivação como princípio epistemológico do pensamento indígena. Por enquanto é significativo apenas indicarmos que a referência à educação e à criança nessa passagem é instigante na medida em que a infância, em Benjamin, será elaborada como lugar privilegiado em que as categorias de sujeito e objeto, do eu e do outro se diluem e se fundem.

Para submeter a natureza ao jugo do seu domínio e sua consequente exploração exaustiva, a humanidade é alçada a condição única e privilegiada de sujeito, enquanto todo o resto é tornado objeto. Esse resto é aquilo que a civilização moderna compreende como natureza. Nesse sentido, marcando a amplitude da compreensão da natureza dos antigos em comparação com os modernos, Benjamin escreve ainda em *A caminho do planetário*: "O calafrio [*Schauer*] da genuína experiência cósmica não está ligado àquele minúsculo fragmento de natureza que nos habituamos a designar de 'natureza'" (BENJAMIN, 2012, p. 71). Essa afirmação forma uma instigante constelação se lida em conjunto com a reflexão que Ailton Krenak (2019a, p. 16) expõe ao indicar "o assalto que fazem à nossa ideia de natureza":

> Fomos, durante muito tempo, embalados com a história de que somos a humanidade. Enquanto isso – enquanto seu lobo não vem –, fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza.

> Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza (KRENAK, 2019a, p. 16-17).

Ao transformarmos a natureza num outro daquilo que é a humanidade, ao objetificarmos a natureza para exercer nosso poder de dominação sobre os recursos naturais e sobre o planeta Terra, acabamos nos alienando daquilo do qual fazemos parte. Essa noção de uma natureza-objeto é radicalmente incompatível com as concepções indígenas de natureza. Podemos adicionar ainda mais uma estimulante reflexão a essa nossa constelação: uma passagem em que o xamã Yanomami Davi Kopenawa propõe uma interessante ponderação sobre a dimensão residual da compreensão de natureza dos brancos. Essa passagem encontra-se na obra *A queda do céu,*[185] leiamos:

> Quando falam da floresta, os brancos muitas vezes usam uma outra palavra: meio ambiente. Essa palavra também não é uma das nossas e nós a desconhecíamos até pouco tempo atrás. Para nós, o que os brancos chamam assim é o que resta da terra e da floresta feridas por suas máquinas. É o que resta de tudo o que eles destruíram até agora. Não gosto dessa palavra meio. A terra não deve ser recortada pelo meio. Somos habitantes da floresta, e se a dividirmos assim, sabemos que morreremos com ela. Prefiro que os brancos falem de natureza ou de ecologia inteira. Se defendermos a floresta por inteiro, ela continuará viva. Se a retalharmos para proteger pedacinhos que não passam da sobra do que foi devastado, não vai dar em nada de bom. Com um resto das árvores e dos rios, um resto dos animais, peixes e humanos que nela vivem, seu sopro de vida ficará curto demais. Por isso estamos tão apreensivos. Os brancos se puseram hoje em dia a falar em proteger a natureza, mas que não venham mentir para nós mais uma vez, como fizeram seus pais e seus avós. Nós, xamãs, dizemos apenas que protegemos a natureza por inteiro. Defendemos suas árvores, seus morros, suas montanhas e seus rios; seus peixes, animais, espíritos *xapiri* e habitantes humanos. Defendemos inclusive, para além dela, a terra dos brancos e todos os que nela vivem. [...] Os brancos já desmataram quase toda a sua terra. Mantiveram apenas alguns retalhos de sua floresta e puseram cercas em volta deles. Acho que agora pretendem fazer o mesmo com a nossa. Isso nos entristece e nos deixa muito preocupados. Não queremos que nossa floresta seja destruída e que os brancos acabem nos cedendo apenas pequenos pedaços dispersos do que irá sobrar de nossa própria terra! Nessas sobras de floresta doente com rios lamacentos, logo não vai haver caça nem peixes, nem vento nem frescor. Todo o valor de fertilidade da floresta terá ido embora. Os *xapiri* não querem nos ver vivendo em cacos de floresta, e sim numa grande floresta inteira. Não quero que os meus morem num resto de floresta, nem que nos tornemos restos de seres humanos (KOPENAWA; ALBERT, 2005, p. 484-485).

No prefácio da obra, Viveiros de Castro (2015, p. 15) a caracteriza como "um acontecimento científico incontestável" que, por sua vez, representa "de imediato um acontecimento político e espiritual muito mais amplo". Um acontecimento que o antropólogo

[185] *A queda do céu* veio ao mundo em 2010 e a sua tradução em português alcançou o solo brasileiro cinco anos depois da publicação original em língua francesa. O lançamento aconteceu mais de trinta anos depois do primeiro encontro entre os coautores nas terras altas do rio Catrimani, perto da divisa entre os estados brasileiros Roraima e Amazonas. Quase vinte desses anos de convivência e pareceria foram dedicados à feitura em conjunto desse projeto: o livro é escrito pela voz do xamã Yanomami Davi Kopenawa através da letra do etnólogo francês Bruce Albert.

apresenta imageticamente como "lampejos de lucidez política e poética" (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 15). Mesmo par de palavras que que Bruce Albert (2015, p. 539), co-autor cúmplice da obra, usa ao descrever a "potência poética e política" do discurso cosmoecológico de Kopenawa. Albert (2015, p. 542), no seu *post-scriptum*, destaca duas dimensões desdobradas pelo discurso de Kopenawa: teríamos, de um lado, a exposição da complexa cosmologia Yanomami na qual estão fincadas as raízes do pensamento xamânico e, de outro, a elaboração de "uma espécie de contra-antropologia histórica do mundo branco" e Viveiros de Castro (2015, p. 27) adjetiva "uma contra-antropologia arguta e sarcástica". Nesse trecho que agora trazemos à baila é possível notar a presença simultânea dessas duas dimensões apontas por Albert e, especialmente, temos um caso exemplar da perspicaz análise crítica que Davi Kopenawa elabora do mundo ocidental e do modo de pensar que sustenta essa civilização.

Na passagem Davi Kopenawa reflete sobre o modo como a civilização ocidental compreende e interage com a natureza a partir de uma expressão difundida pelo discurso ambientalista e ecológico, em referência à natureza: meio-ambiente. Valendo-se da polifonia da palavra "meio", o xamã Yanomami indica-nos como, do ponto de vista indígena, a noção que os brancos têm de natureza carrega propriamente as características de algo que não é inteiro, isto é, a concepção de natureza dos brancos já traz consigo o sentido de algo dividido, retalhado e segregado. Davi Kopenawa evidencia como uma conotação residual de natureza já estaria implícita à ideia de meio-ambiente, ou seja, subjaz ao próprio modo como os brancos concebem a natureza. Davi Kopenawa expõe e critica a lógica que dá sustentação à forma de interação destrutiva e exploratória que caracteriza as relações da civilização ocidental com a natureza: a natureza é concebida como algo exterior, como o outro absoluto daquilo que é humanidade, submetida ao controle e domínio da ação humana. Nesse sentido, Davi Kopenawa desnuda os pressupostos antropocêntricos da concepção de natureza presente no pensamento dos brancos. Como bem aponta Albert (2002, p. 257),[186] "de fato, o conceito de 'meio ambiente' denota uma exterioridade e pressupõe, portanto, o ponto de vista de um sujeito-centro definidor". Essa mesma crítica aparece quando Davi Kopenawa comenta a noção de "ecologia":

> Na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem

[186] Além do rico *postscriptum* e das abundantes e esclarecedoras notas de rodapé de Albert que compõem a obra *A queda do céu,* o etnólogo francês produziu inúmeros artigos e livros nos seus mais de 40 anos de convivência e trabalho com os Yanomami no Brasil. Para comentar a crítica que Davi Kopenawa faz da noção de "meio-ambiente" valemo-nos aqui de um precioso artigo publicado em 2002 pelo autor intitulado *O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza*, reunindo no livro *Pacificando o branco* organizado pelo em conjunto com a antropóloga brasileira Alcida Ramos.

> cerca. [...] Os brancos, que antigamente ignoravam essas coisas, estão agora começando a entender. É por isso que alguns deles inventaram novas palavras para proteger a floresta. Agora dizem que são a gente da ecologia porque estão preocupados, porque sua terra está ficando cada vez mais quente. Nossos antepassados nunca tiveram a ideia de desmatar a floresta ou escavar a terra de modo desmedido. […] Somos habitantes da floresta. Nascemos no centro da ecologia e lá crescemos. [...] É por isso que quando essas novas palavras dos brancos chegaram até nós, nós as entendemos imediatamente (KOPENAWA; ALBERT, 2005, p. 480).

Apesar de incorporar a palavra e compreender a importância de fazer coro com a defesa da preservação ambiental ecoada pelo discurso ecológico dos brancos, Davi Kopewawa não deixa de marcar a diferença entre a concepção antropocêntrica de natureza dos brancos com a perspectiva indígena e indicar, portanto, uma "rejeição do utilitarismo ambientalista" (ALBERT, 2002, p. 259), tendo em vista que mesmo o discurso ecológico dos brancos se funda numa visão incompatível com a compreensão indígena. O ambientalismo e o discurso ecológico nascem diante da percepção do esgotamento e finitude dos recursos naturezas e das evidências científicas da degradação ambiental e suas consequências para a humanidade, ou seja, como bem aponta Davi Kopenawa essa marca distintiva, continua a ser um discurso enraizado numa compreensão antropocêntrica de natureza. Nesse sentido, de modo muito esclarecedor Albert expõe que:

> Exploração ou preservação da Natureza remetem ao mesmo pressuposto de uma Natureza-objeto, reificada enquanto instância separada da sociedade e a ela subjugada. Ora, nada mais estranho que esta separação e este antropocentrismo para as cosmologias das sociedades amazônicas, que fazem do universo uma totalidade social regida por um complexo sistema de intercâmbios simbólicos entre sujeitos humanos e não-humanos, sistema do qual o xamanismo é a pedra de toque (ALBERT, 2002, p. 257).

Há no pensamento de Ailton Krenak igualmente uma preocupação recorrente de indicar-nos essa alteridade radical da perspectiva indígena com relação ao pensamento que alicerça a civilização ocidental. Em suas reflexões há uma denúncia contundente ao "mito da sustentabilidade ou do "desenvolvimento sustentável" tão presente nos discursos ecológicos atuais: "Na verdade, estão invocando novas formas de os velhos manjados humanos coexistirem com aquela metáfora da natureza que eles mesmos criaram para consumo próprio. Todos os outros humanos que não somos nós estão fora" (KRENAK, 2019a, p. 67). Para impedir que cosmovisão indígena seja diluída no interior do discurso ambientalista é necessário sempre sinalizar essa diferença fundamental de perspectiva com relação ao modo de compreensão da natureza. Por essa razão, de modo preciso e direto Ailton Krenak aponta:

> Hoje parece que os ambientalistas estão do lado dos índios. Mas na verdade é só aparência. [...] a maneira mais simples de entender isso é o seguinte: se os índios acham que a terra é uma entidade viva, todos os outros grupos, sejam ambientalistas ou fazendeiros, acham que a terra é um bem material, que pode ser alterado ou melhorado. Tem gente que acha que pode melhorar a terra! [...] Você pode arrumar uma maneira de se relacionar com esse ente vivo, pode ser a maneira mais benéfica e harmoniosa, mas não se pode dinamizar a terra e torná-la outra coisa. Existe essa diferença essencial, e é por isso que é preciso ficar esperto para que os índios não sejam convertidos a ambientalistas, porque os índios não são ambientalistas e é uma bobagem acreditar que índios e ambientalistas pensam a mesma coisa (KRENAK, 2015, p. 224-225).[187]

Além de demarcar a distinção entre os ambientalistas e os indígenas, Ailton Krenak igualmente faz questão de indicar que a ecologia é uma ideia oriunda da civilização ocidental, assim como o faz Davi Kopenawa. No pensamento de Ailton Krenak essa indicação aparece aliada, mais uma vez, à demarcação da diferença essencial da compreensão indígena da natureza no interior de uma potente reflexão crítica do colonialismo:

> A ideia da natureza separada dos sujeitos coletivos é resultado dessa violência colonial abissal como um desequilíbrio ecológico. Para uma epistemologia do sul, ecologia é uma ideia que nasce no Norte, e que é colada nos povos do sul como uma carapaça. A ideia de ecologia é dos Brancos. Assim como a Natureza resulta da separação dos sujeitos coletivos do seu lugar de existência por uma interferência externa, violenta, a partir de uma relação desigual de poder. A expressão do poder na apropriação da "Natureza" constrói uma expropriação tão radical que nos joga todos na condição de miseráveis e pobres: empobrece a paisagem e as pessoas. [...] O desastre que produz essa separação do sujeito com o ecossistema, para a apropriação da Natureza, constrói o lugar do outro. A diferença abissal constrói o lugar do outro – separado da sua existência com o lugar –, e o lugar de dominação ocupado pelo sujeito de poder (KRENAK, 2018, p. 1).

Para entendermos a alteridade radical do pensamento indígena é preciso que sejamos forçados ao deslocamento, e é exatamente a isso que generosamente as reflexões de Ailton Krenak e Davi Kopenawa nos obrigam. Já que, como observa Davi Kopenawa, nós brancos só sabemos ser sendo o centro, esse não-lugar ilusório nos alerta Ailton Krenak, os dois pensadores indígenas nos obrigam a uma profunda experiência de deslocamento. Somos convocados a sair de nós mesmos para conseguir vislumbrar tudo que pode significar estar em um lugar, ou melhor, ser com um lugar. Talvez a enorme potencialidade do pensamento indígena esteja, precisamente, em tudo aquilo que ela consegue deslocar e, ao mesmo tempo, dar lugar. Ao experimentarmos esse deslocamento somos forçados a encarar, também, uma imagem de nós mesmos:

> Quando a gente pensa na duração disso, fica impressionado com a fixação de um pensamento que foi capaz de reprimir no planeta uma alteração tão profunda que nós

[187] Em entrevista a Marco Sávio publicada originalmente em 2013 sob o título *O movimento indígena e a Constituição de 1988* e reunida por Sergio Cohn no livro *Encontros* (KRENAK, 2015, p. 216-227).

> chegamos agora a admitir que já vivemos no Antropoceno. Se considerarmos que nós estamos vivendo uma era marcada pelos desastres humanos no planeta, seria também uma maneira muito didática de reconhecermos que […] diferentes campos do conhecimento [...] tem uma matriz comum, que é a matriz profundamente informada por um pensamento de dominação da Terra em sentido amplo. A ideia de que a natureza é um recurso para ser disponível para os humanos incidirem sobre esse lugar criando espelhos de si mesmos. Se o estado da Terra hoje pode nos causar alguma impressão triste, a gente deveria reconhecer nele a nossa imagem. É o espelho do que nós fizemos com a Terra (KRENAK, 2019b, p. 102-103).

O pensamento indígena opera um deslocamento filosófico tão profundo que somos lançados a outro lugar, isto é, somos deslocados de nós mesmos e lançados ao limiar do outro. Uma verdadeira experiência epistêmica para além das fronteiras do pensamento ocidental e do nosso imaginário colonizado. A proposta de tecer esses entrecruzamentos entre o pensamento indígena brasileiro e o pensamento de Walter Benjamin tem como intuito precisamente essa experiência vertiginosa de deslocamento. Isto é, contribuir para realizar uma deformação e subversão do dispositivo conceitual filosófico-ocidental ao colocá-lo em contato com o outro e o alheio de seu próprio pensamento.

> Vim movido por um sentimento profundo da ativa visão do momento que nós estamos vivendo, o debate acerca da exigência de abertura para novos paradigmas na produção de conhecimento. O tempo reclama novas epistemologias, visões para um mundo em vertigem (KRENAK, 2017a, p. 1-2).[188]

[188] No texto intitulado *Pensando com a cabeça na terra,* texto de uma fala realizada V Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia na USP em 2017, reunido também no volume *Ailton Krenak* da Coleção Tembetá (KRENAK, 2019b, p. 83-97).

# CAPÍTULO III
# O QUEM DAS COISAS

"*A brotação das coisas.*
(…) *Ele queria uma idéia como o vento.*
(…) *Que relembra os formatos do orvalho...*
(…) *Não-entender, não-entender, até se virar menino.*
(…) *Era só uma claridade diversa diferente…*
(…) *... Queria era que se achasse para ele o quem das coisas!*"
Guimarães Rosa

## TEMPOS SATURADOS

"*Tenho de me lembrar.*
*O passado é que veio a mim, como uma nuvem,*
*vem para ser reconhecido:*
*apenas, não estou sabendo decifrá-lo.*"
Guimarães Rosa

As teses benjaminianas elaboram uma tentativa de pensar outra forma de escrita da história. Uma história que não reproduza a ideia de um progresso da humanidade ao longo do tempo. Vimos que, para Benjamin, é o permanente estado de exceção em que vive a tradição dos oprimidos que faz com que a reivindicação de uma outra história seja não só necessária como urgente. Vimos como a crítica à ideia de progresso, entranhada de forma dogmática no pensamento ocidental, mobiliza os seus esforços, já que essa é uma exigência incontornável para que uma outra história seja possível. Para tal, é preciso que esse exercício crítico seja capaz de atingir os alicerces que dão sustentação a essa ideia e à sua impregnação na historiografia. Um desses fundamentos atacados por Benjamin é a concepção de tempo que subjaz à ideia de progresso e estrutura a forma como a história é construída. Nesse sentido, uma reflexão sobre a temporalidade é indispensável para *Sobre o conceito de história*, e é essa questão que propomos explorar agora.

A tese XIII termina com a seguinte afirmação: "A representação de um progresso do gênero humano na história é inseparável da representação do avanço dessa história percorrendo um tempo homogêneo e vazio. A crítica à representação desse avanço tem de ser a base crítica da representação do progresso em geral" (BENJAMIN, 2005, p. 116). Para que a história possa ser narrada como um desenvolvimento progressivo, contínuo e automático, é necessário que ela esteja apoiada nesse tempo que é denunciado por Benjamin como "homogêneo e vazio". Nas

reflexões de Ailton Krenak podemos encontrar uma afirmação igualmente enfática: “Acredito que nossa ideia de tempo, nossa maneira de contá-lo e de enxergá-lo como uma flecha − sempre indo para algum lugar –, está na base do nosso engano, na origem de nosso deslocamento da vida” (KRENAK, 2020, p. 70). A imagem da flecha que aparece na crítica de Ailton Krenak é muito interessante pois pode ser associada à seta desenhada para indicar a ordem cronológica dos grandes eventos que tão comumente figuram nos livros de história. O sentido dessa flecha temporal da narrativa histórica é o progresso da humanidade.

A expressão “tempo homogêneo e vazio” será repetida por Benjamin em várias outras teses.[189] Arriscamos dizer que essa repetição pode ser compreendida como uma necessária ênfase nessa denúncia e não pelo fato de que o texto que chegou até nos permaneceu sem uma redação finalizada para publicação. Na tese XVII, após associar o historicismo à história universal e afastar a historiografia materialista de ambas, Benjamin (2005, p. 130) caracteriza seu método nos seguintes termos: “Seu procedimento é aditivo: ela mobiliza a massa dos fatos para preencher o tempo homogêneo e vazio”. No Apêndice A das teses, esse o método do historicismo é mais detalhado: “O Historicismo contenta-se em estabelecer um nexo causal entre os diversos momentos da história. Mas nenhum fato, por ser causa, já é, só por isso, um fato histórico. Ele se tornou tal postumamente, graças a eventos que dele podem estar separados por milhares de anos” (BENJAMIN, 2005, p. 140). E na sequência elabora uma imagem desse historiador como aquele que “passa a sequência dos acontecimentos pelos seus dedos como as contas de um rosário” (BENJAMIN, 2005, p. 140).

Essa forma de compreensão temporal como uma sequência meramente cronológica impede a escrita da história tal qual Benjamin a reivindica nas teses, uma vez que gera um passado desvinculado do presente e uma história como mero acúmulo de fatos e conexões causais entre os acontecimentos. A historiografia tradicional depende dessa temporalidade porque lida com a narrativa histórica como se ela fosse uma cronologia oca para ser preenchida com fatos. Gagnebin (1999, p. 96) apresenta essa temporalidade denunciada por Benjamin como “esse tempo indiferente e infinito que corre, sempre igual a si mesmo, que passa engolfando o sofrimento o horror, mas também o êxtase e a felicidade” e distingue dois fundamentos que atuam nela:

> A historiografia que se baseia nesta concepção trivial do tempo como cronologia linear e opera com dois princípios narrativos complementares: primeiro o conceito totalmente embotado de causalidade histórica, como se a sucessão cronológica fosse

[189] Ao todo são seis ocorrências ao longo das teses, a saber, nas teses XIII, XIV, XVII, XVII A e duas vezes no Apêndice B.

> sinônimo de uma relação substancial de necessidade histórica. [...] o discurso histórico tradicional repousa não só num princípio trivial de causalidade, mas também numa ideia de continuidade temporal infinita e regular, idéia que está, aliás, na fonte dessa noção exangue de causalidade [...] sua possibilidade repousa na certeza da continuidade histórica no duplo sentido de continuidade dos eventos e da narração (GAGNEBIN, 1999, p. 96; 98).

Contra esse perpétuo continuísmo do tempo cronológico e uma narrativa histórica que o toma como seu fundamento, Benjamin (2020a, p. 181) afirma "a descontinuidade do tempo histórico" <M 39>, nesse sentido, as reflexões elaboradas nas teses reivindicam que "o conceito de tempo histórico está em contraposição à representação [*Vorstellung*] de um *continuum* temporal <M 36>" (BENJAMIN, 2020a, p. 177, tradução modificada).[190] Como exploramos anteriormente, [191] Benjamin associa o contínuo da história aos opressores e a suas descontinuidades à tradição dos oprimidos. São justamente esses momentos de ruptura, as descontinuidades do tempo histórico, que são capturados por uma narrativa histórica fundada numa temporalidade linear. A potência transformadora desses momentos de interrupção é subtraída pela historiografia tradicional. Isto é, "enquanto a representação [*Vorstellung*] do *continuum* arrasa tudo, a representação da descontinuidade [*die Vorstellung des Diskontinuums*] é a base da tradição genuína. É necessário mostrar a conexão entre o sentimento de um novo começo e a tradição" <M 12> (BENJAMIN, 2020a, p. 148, tradução modificada). Essa tradição genuína é a tradição dos oprimidos que, uma vez que fundada em descontinuidades, consegue estabelecer outras conexões com o passado e a partir daí abrir possibilidades para o novo, para uma outra história diferente daquela perpetuada pelos opressores; isto porque "pode ser que a continuidade da tradição seja aparência. Mas então é a permanência desta aparência que cria a continuidade nela" <M 20> (BENJAMIN, 2020a, p. 158).

> A celebração ou apologia está empenhada em encobrir os momentos revolucionários do curso da história. Ela almeja intensamente a produção de uma continuidade, e dá importância apenas àqueles elementos da obra que já fazem parte da influência que ela exerceu. Escapam a ela os pontos nos quais a tradição se interrompe e, com isso, escapam-lhe as asperezas e as saliências que oferecem um apoio àquele que pretende ir além [N 9a, 5] (BENJAMIN, 2009a, p. 516).

---

[190] A afirmação dessa relação de contraposição aparece nas anotações das teses, formulada também como "a tradição como o descontínuo do ocorrido [*Gewesene*] em contraposição à história [*Historie*] como o contínuo dos acontecimentos" e indicada como uma "aporia fundamental", no interior do conjunto de notas que o título *Problema da tradição I* aparece riscado e ao lado de *Dialética em suspensão* <M 20> (BENJAMIN, 2020a, p. 158). Essa elaboração expõe a categoria temporal do "ocorrido", esta não aparece nas teses apenas nas suas anotações preparatórias, e é utilizada em fragmentos das *Passagens*, associada às reflexões em torno do conceito de imagem dialética, como veremos mais adiante. A afirmação citada de <M 36> também aparece com a mesma formulação nesse conjunto de notas <M 20>.

[191] Cf. p. 102-104.

Nesse fragmento das *Passagens* o apagamento das descontinuidades é associado à história narrada como celebração ou apologia,[192] e esta, por sua vez, aparece como correlato à sua batalha teórica contra a questão da empatia ou identificação afetiva: "o confronto com a historiografia convencional e com a 'celebração' deve ter como base a polêmica contra a empatia" [N 10, 4] (BENJAMIN, 2009, p. 517). Essa relação com a celebração ou apologia não aparece explicitada nas teses, mas nos seus rascunhos preparatórios encontramos afirmações sobre a empatia que não poderiam ser mais veementes: "Vendo de perto, o que está na base da narrativa pachorrenta do historicismo é a empatia [*Einfühlung*]" <M 4> (BENJAMIN, 2020a, p. 136) e "'celebração' [*Würdigung*] é empatia [*Einfühlung*] com a catástrofe" <M 41> (BENJAMIN, 2020a, p. 182). Na tese VII Benjamin desmascara o método do historicismo como um procedimento de identificação afetiva ou empatia [*Einfühlung*], e a questão de com quem essa identificação ocorre não deixa margem para dúvidas: "A resposta é, inegavelmente: com o vencedor. Ora, os dominantes de turno são os herdeiros de todos os que, algum dia, venceram. A identificação afetiva com o vencedor ocorre, portanto, sempre, em proveito dos vencedores de turno" (BENJAMIN, 2005, p. 70).

É essa identificação empática com os vencedores que explica o modo como a história oficial nos é narrada e transmitida como celebração ou apologia. Há, todavia, uma outra história latente nas *asperezas* e *saliências* que acabam encobertas pelo continuísmo hereditário e temporal dessa história, é por essa razão que a tarefa do historiador deve ser, segundo a conhecida afirmação com a qual Benjamin (2005, p. 70) encerra a sétima tese "escovar a história a contrapelo" ou, conforme a sua própria tradução dessa assertiva, que traz à tona uma carga imagética ainda maior: "escovar a contrapelo o couro demasiado brilhante da história" <M FR> (2020a, p. 101).[193] Somente o ato de escovar a contrapelo esse tecido histórico, continuamente lustrado pelos vencedores, poderia trazer à tona sua "*porosidade temporal*", tomando de empréstimo uma expressão de Didi-Huberman (2015, p. 112) que, por sua vez, ecoa a ideia de porosidade desenvolvida por Benjamin e Asja Lacis num contexto outro,[194] mas que parece compor incrivelmente bem com essa construção imagética, quando deslocada para o contexto da sua reflexão historiográfica.

---

[192] A anotação <M 25> (BENJAMIN, 2020a, p. 166), citada anteriormente na p. 100, expõe uma elaboração semelhante a esta das *Passagens*, mas sem mencionar a celebração ou apologia, designada apenas como "apresentação corrente da história" e "os momentos revolucionários" também não aparecem redação dos rascunhos.

[193] No final da tese VII da versão francesa <M FR> das teses lê-se: "*Il est tenu de brosser a contre-sens le poil trop luisant de l' histoire*" (BENJAMIN, 1991, I, p. 1263).

[194] A porosidade aparece como ideia-guia da descrição imagética e é elaborada ao longo do retrato escrito da cidade italiana, Nápoles, redigido a quatro mãos por Benjamin e Lacis em 1925, fragmento reunido em *Imagens do pensamento*: "A porosidade é a lei inesgotável dessa vida, a ser redescoberta" (BENJAMIN, 2012, p. 152).

> A consciência de fazer explodir o contínuo da história é própria das classes revolucionárias no instante de sua ação. A Grande Revolução introduziu um novo calendário. O dia com o qual começa o novo calendário funciona como um condensador [*historischer Zeitraffer*] de tempo histórico.[195] E, no fundo, e o mesmo dia que retorna sempre na figura dos dias de festa, que são dias da rememoração. Os calendários, portanto, não contam o tempo como relógios (BENJAMIN, 2005, p. 123).

Os dias de festas experimentados como atividade da rememoração [*Eingedenken*], mencionado por Benjamin nesse trecho da tese XV, não devem ser confundidos com a celebração ou apologia do discurso historiográfico. Nessa tese, o *tempo homogêneo e vazio* aparece identificado à temporalidade mecânica dos relógios e a temporalidade dos calendários como aquela que pode promover a abertura para a rememoração, isto é, de uma outra e nova experiência com o passado. Como bem aponta Comay (1997, p. 276):

> [...] o calendário também re-marca o passado, efetuando com isso uma desmarcação ou apagamento radical: instituir a rememoração é iniciar um futuro irredutível às inscrições oficiais de qualquer regime. Precisamente por ser repetível, o feriado

[195] Seligmman-Silva (cf. BENJAMIN, 2020a, p. 105-106, nota 32), nos chama atenção para o termo utilizado por Benjamin e para um detalhe interessante com relação à versão francesa dessa passagem. Nas versões alemãs, Benjamin utiliza a expressão *historischer Zeitraffer*, cuja tradução literal seria "compressor temporal histórico". Em alemão *Zeitraffer* nomeia uma técnica cinematográfica, conhecida em português como "câmera rápida" ou mais comumente por sua nomenclatura em inglês como *time-lapse*, oposta à câmera lenta. É uma técnica em que a frequência dos fotogramas é filmada numa escala muito menor do que àquela em que o filme é reproduzido, gerando o efeito de uma ação que progride muito mais rapidamente do que ocorreu na realidade. Essa técnica é muito utilizada em documentários sobre a natureza para capturar, por exemplo, o movimento das nuvens ou de plantas crescendo, do Sol ou das estrelas, já que movimentos que são sutis aos nossos olhos tornam-se evidentes por essa manipulação cinematográfica. Em sua versão francesa, todavia, Benjamin (2020a, p. 105) não utiliza o equivalente francês para essa técnica cinematográfica (*accéléré*), prefere utilizar a palavra francesa *raccourci* (resumo, síntese, condensação, abreviação, atalho) e manter o original alemão ao lado. Esse detalhe parece indicar-nos não só a dificuldade de tradução dessa metáfora cinematográfica, como também a complexidade dessa construção imagética. Os tradutores divergem bastante com relação a tradução dessa passagem. Em inglês, a tradução não é problemática já que *time-lapse*, como traduz Harry Zohn (BENJAMIN, 2003, p. 395), invoca também a ideia de lapso temporal que compõe bem o sentido da imagem benjaminiana. Acreditamos que seja por essa razão que o tradutor Lazzari (BENJAMIN, 2024c, p. 78), segue a tradução inglesa e traduz como "um lapso de tempo histórico". Seligmman-Silva (BENJAMIN, 2020a, p. 55) opta por "câmera rápida da história" (mas não existe esse termo na linguagem cinematográfica em português), Rouanet (BENJAMIN, 2016a, p. 250) "acelerador histórico", já Barrento (BENJAMIN, 2019a, p. 18) "dispositivo de concentração do tempo histórico". Gagnebin e Müller, a tradução que estamos utilizando, adotam "condensador de tempo histórico", conforme a citação. Nas traduções em espanhol e francês das teses, essa divergência presente em português também aparece. Muñoz (BENJAMIN, 2008, p. 315) e Aguirre (BENJAMIN, 2018c, p. 316) vertem como "*acelerador histórico del tempo*", Echeverría (2008b, p. 52) semelhantemente "*acelerador histórico*", já Oyarzún (BENJAMIN, 1996, p. 49) diverge optando por "*abreviador del tiempo histórico*". Em francês, Missac (BENJAMIN, 1947, p. 630) traduz "*le rythme de l'histoire s'accélère*", Mannoni (BENJAMIN, 2013c, p. 46) o companha com "*fonctionne comme un accéléré historique*", já Gandillac (BENJAMIN, 1983, p. 13) e Löwy (BENJAMIN, 2014, p. 114) preferem "*ramasseur historique de temps*". *Ramasseur* é interessante porque remete também à imagem do catador ou trapeiro. Na tradução de Gandillac revisada por Pierre Rusch (BENJAMIN, 2000b, p. 440), há a troca para "*fonctionne comme un accélérateur historique*". Parece-nos que traduzir a expressão para o correspondente técnico em francês, bem como acontece em português e espanhol, preserva a alusão cinematográfica e a carga imagética da elaboração temporal de Benjamin, mas incorre no perigo de remeter a uma ideia equivocada de aceleração do tempo histórico, no lugar de sua condensação ou concentração explosiva numa imagem. Especulamos que, pela sua versão francesa, Benjamin preferiu evitar esse risco.

> anuncia a recorrência do que de fato não pode retornar, revelando assim o espaço do imprevisto. O calendário comemora transpondo uma certa lacuna ou vazio: a repetição marca precisamente a possibilidade do radicalmente novo.

Portanto, é a temporalidade dos relógios que deve ser atacada *para fazer explodir o contínuo da história* e criar aberturas para a experiência rememorativa do passado na história. Na sequência da tese, esse ataque é ilustrado pela alusão aos tiros disparados contra os relógios durante os atos revolucionários na França em 1830. Curiosamente, podemos encontrar uma outra referência ao ato de atirar em relógios num conjunto de anotações esparsas de Benjamin: "A violência do surrealismo. Motivo do relógio. O americano que pendura o relógio na parede e atira nele" (1991, II, p. 1031, tradução nossa).[196] A comentar o caso francês de alvejamento de relógios aludido por Benjamin nas teses, Michael Löwy (2005, p. 126-127) traz à tona um exemplo brasileiro: flechas atiradas por indígenas contra os relógios que marcavam a chegada do aniversário dos 500 anos da chegada dos portugueses ao seu território.

O gesto contestatório aludido por Löwy foi parte de um extenso conjunto de ações políticas e culturais, entre as quais debates, conferências, marchas, protestos, cerimônias rituais e apresentações artísticas, em todo país, organizadas por uma articulação entre as lutas sociais brasileiras, que reuniu os movimentos indígena, negro, operário, camponês e ambientalista em torno de uma trama de "iniciativas populares de 'contra-comemoração' [...] a contrapor-se à leitura colonialista, oficialista, triunfalista e elitista daquele momento histórico, articulando ampla campanha popular denominada: 'Brasil: 500 anos de Resistência Indígena, Negra e Popular'" (Documento-Memória do Momento Nacional da 3ª Semana Social Brasileira *apud* MALDOS, 2000, p. 1-2).[197]

---

[196] Esse trecho pertence às notas preparatórias do ensaio sobre o surrealismo de 1929 e não conseguimos identificar que caso é esse ao qual Benjamin se refere. É Rebecca Comay (1997, p. 271) quem nos chama atenção para essa outra aparição, intrigante e obscura, de tiros em relógios na obra de Benjamin.

[197] Esse e outros registros textuais do início da idealização e organização do movimento, que remonta a outubro de 1998, encontram-se preservados em transcrições no interior de um documento do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), assinado pelo seu assessor político Paulo Maldos, de maio de 2000, intitulado *As muitas faces de uma guerra*. Nele, a entidade elabora seu testemunho histórico, desde a concepção do movimento até uma análise dos confrontos ocorridos nas regiões de Porto Seguro, na Bahia, em 22 de abril de 2000. O CIMI foi uma das entidades ativamente envolvidas nessa movimentação, porém, ao lado de duras críticas à condução do governo nos episódios, o documento criticava também a postura de lideranças indígenas, afirmando que "alguns índios da Amazônia e o Cacique de Coroa Vermelha aceitaram fazer o jogo do governo, de olho nos benefícios que conseguiriam de imediato e no futuro" (MALDOS, 2000, p. 13). Como nos relata Cesar (2011, p. 139-141), essa afirmação provocou uma profunda indignação por parte de diversas organizações indígenas, que em resposta a esse documento lançaram, ainda em maio de 2000, *As faces escuras do indigenismo missionário*: *com as modernas formas de dominação colonial* assinado pelo Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (CAPOIB), no qual concluíam que: "De um lado, o Estado preparou seu festejo indiferente aos destinos dos povos indígenas e os recebeu a bombas e balas em Coroa Vermelha, naquele 22 de abril que simbolizou o tratamento dado aos índios nesses 500 anos. De outro lado, a Igreja, naquele momento representada pelo Cimi, apresentava-se como aliada dos povos indígenas esboçando gestos de pedidos de perdão por tantos crimes

Os acontecimentos desse movimento atestam, de modo assombroso, o quanto os momentos propiciados pelo calendário, são ocasiões privilegiadas e oportunas de disputas pelo passado. Permitam-nos, então, mais uma vez, um breve excurso desviante pela história brasileira. Comecemos com uma carta-convite ao movimento:

> Entendemos que todo o esquema oficial de "comemorações" está marcado por velhos conceitos excedentes, colonialistas, racistas e elitistas. A começar pela própria idéia de "descobrimento", em si racista, negadora da condição humana dos povos indígenas. A resistência indígena, negra e popular deste País não permitirá passar mais essa afronta (CARTA-CONVITE, 1999, p. 1).

O movimento produziu um rico material textual,[198] entre documentos, cartas abertas e manifestos, que não só expunham sua posição de contestação às comemorações oficiais e publicizavam uma outra perspectiva histórica, como também divulgavam propostas e demandas dos povos indígenas, além de denúncias públicas das condições às quais estavam submetidos e dos assassinatos de suas lideranças. Ao rastrearmos esses documentos, percebermos que a primeira, e mais basilar, contestação é dirigida à ideia mesma de "descobrimento". É por essa razão que o texto-manifesto[199] do movimento começa, justamente, postulando a existência prévia das populações indígenas no quando da chegada dos portugueses e trazendo à tona uma versão desse acontecimento em termos de saqueamento e invasão, e não mais de conquista e descobrimento:

> Aqui viviam, há mais de 40 mil anos, mais de 5 milhões de pessoas, pertencentes a cerca de 970 diferentes povos. Eram os legítimos donos destas terras, possuidores de tudo – menos de anticorpos para doenças européias, de armas mortais à base de pólvora e chumbo, nem do impulso de violência, exploração, depredação e saque. Disto, eram portadores privilegiados aquele grupo de homens maltrapilhos e doentes que desceu na praia da hoje Cabrália, sul da Bahia, cinco séculos atrás, dizendo que

---

cometidos em nome de Deus. Porém, na prática, tentava manipular os índios para se respaldar na condição de salvadora e protetora dos índios, de modo a garantir sua sobrevivência político-financeira" (AS FACES, 2000, p. 1).

[198] Esse material, porém, permanece num obscuro desconhecimento, pouco visibilizado e divulgado, não alçou à condição de ser digno do registro histórico oficial. Um acervo foi reunido e abrigado no *site* http://www.brasil-outros500.com.br, como parte de um projeto que tinha como objetivo lembrar das desmemórias da historiografia brasileira, isto é, dos acontecimentos históricos raramente abordados nos nossos livros de história de nível fundamental e médio. Atualmente esse domínio não funciona mais, com um acesso cada vez mais difícil, os registros dessa outra história caminham, lentamente, rumo ao esquecimento e apagamento.

[199] O manifesto foi redigido em outubro de 1998, lançado oficialmente na Ladeira do Pelourinho em Salvador, em 19 de abril, e publicado no *Jornal Porantim – Em defesa da causa indígena*, periódico do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), em março 1999. Na língua de nação indígena Satrré-Mawé, *Porantim* significa remo, arma, memória. As entidades que assinam o manifesto são: Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), Central de Movimentos Populares (CMP), Comissão Pastoral da Terra (CPT), Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (CAPOIB), Grupo de Trabalho Missionário Evangélico (GMTE) e Confederação Nacional de Entidades Negras (CONEN) (Cf. MANIFESTO, 1999, p. 6).

> estavam "descobrindo um Novo Mundo" e que para estas terras trariam seus ideais de civilização, progresso e evangelização (MANIFESTO, 1999, p. 6).

Essa reflexão inicial desdobra-se na afirmação enfática de que a leitura histórica reivindicada por todos os movimentos sociais e entidades articulados em torno do movimento parte de um lugar bem definido: "dos que sofreram e lutaram contra a espoliação colonial e a exploração de classe, dos condenados da terra, das periferias das cidades e da história oficial" (MANIFESTO, 1999, p. 6). E segue colocando em xeque a versão oficial das comemorações:

> Para nós indígenas é um consenso que não comemoraremos uma data que inicia um período trágico de nossa história. Os eventos comemorativos significam para nós, aceitar a continuidade da violação dos nossos direitos, a legitimação da impunidade a respeito de crimes cometidos contra os nossos povos e líderes [...] Consideramos ainda, que qualquer evento comemorativo triunfalista é um atentado e desrespeito aos nossos antepassados sacrificados (MARCHA, 1999, p. 3).

Num documento que convoca os indígenas de todo país a marcharem para Santa Cruz de Cabrália, para fazerem frente às comemorações oficiais planejadas ali, lemos o lema escolhido para o movimento: "O Brasil que a gente quer são outros 500", o apelo para "dar eco às vozes indígenas silenciadas nestes 500 anos" e uma convocatória para tarefa de "difundir a visão dos nossos povos sobre a história do Brasil e o chamado 500 anos do 'descobrimento do Brasil', em contraposição à versão e comemoração mistificadora, mentirosa e triunfalista do governo e das elites brasileiras" (MARCHA, 1999, p. 1-2; 4).[200]

É num trecho do manifesto do movimento que podemos encontrar a justificação teórica dessa posição tão bem demarcada e reverberada pelo movimento contra uma celebração histórica triunfalista:

> Não acreditamos numa história escrita pelas classes dominantes, em que estas se colocam como protagonistas únicos e vencedores incontestes, tendo seus personagens guindados à posição de heróis de uma versão mistificadora e falsa do processo histórico. Pretendemos, através do nosso movimento, desmistificar a construção da mentira oficial e revelar a verdade histórica vivida pelos povos indígenas, pelos povos negros escravizados, pelas classes sociais e setores populares explorados e excluídos. [...] Pretendemos, através do nosso movimento, expor nossa divergência clara e transparente com relação às comemorações oficiais. Estas irão comemorar os 500 anos da construção de uma nação supostamente unida e harmônica, erguida, na sua

[200] Em *Carta de abril*, manifesto escrito pelos caciques do povo Pataxó, podemos ler: "Por ocasião das comemorações dos 500 anos da chegada dos colonizadores ao Brasil, nós, representantes indígenas perguntamos: Comemorar o quê? – O extermínio de vários Povos indígenas? – A imposição cultural e religiosa? – O roubo de nossas terras e riquezas do solo e subsolo? – A escravidão do nosso Povo e dos nossos irmãos negros? Não temos nada para comemorar. Vamos sim, celebrar a nossa resistência, a nossa luta e as nossas conquistas. Nós queremos ajudar a construir uma Brasil diferente, por isso, exigimos das autoridades brasileiras: – A demarcação e regularização das nossas terras [...]" (CARTA, 2000, p. 347), e daí se segue uma lista de suas reinvindicações ao governo brasileiro.

> visão, com a "contribuição voluntária" dos povos indígenas, dos africanos "trasladados" para estas terras e dos brancos europeus. Para as comemorações oficiais, inexiste a noção de conflito, hoje como no passado. Para nós, pelo contrário, a noção de conflito é central na história como no presente, projetando-se no futuro. [...] Todas essas realidades históricas não podem ser compreendidas sem a noção central do conflito – conflito entre povos, entre classes, entre ideologias, entre concepções de vida, de mundo, do humano, da própria história (MANIFESTO, 1999, p. 6).

O gesto de alvejar relógios com flechas não foi um fato isolado, nem aleatório, nos protestos que ocorreram durante o mês de abril de 2000 no Brasil. Conforme podemos notar na pesquisa de Farias (2018), as marchas convocadas por todo país, demarcavam como ponto de encontro invariavelmente o local onde os relógios comemorativos haviam sido colocados nas diversas cidades. [201] O movimento da contra-comemoração os apelidou de "relógio da mentirinha" (CIMI, 1999, p. 14).[202] Num dos informes do movimento, podemos encontrar o arremesso de "flechas por cima do relógio da Globo, possibilitando que um plástico preto com os dizeres – 'O Brasil que a gente quer são outros 500' – o encobrisse", sendo caracterizado como seu "gesto mais significado" (MOVIMENTO, 2000, p. 1-2 *apud* FARIAS, 2018, p. 100).[203] Num outro documento, o ato da marcha indígena em direção ao relógio é descrito como um protesto contra "o tempo do capitalismo" (RELATÓRIO, 2000, p. 3 *apud* FARIAS, 2018, p. 104):

> No relógio, num gesto simbólico de não aceitar o capitalismo, que não leva em conta as culturas dos povos que fazem esse país ser o mais rico, que subjuga todos os trabalhadores numa competição pelo ter mais que o outro, que fere as culturas indígenas porque elas valorizam a vida, o trabalho comunitário, a expressão cultural, os mitos e os ritos é que dissemos não a este tempo, que quer tornar todos num único jeito, e principalmente em consumidores das coisas industrializadas. Lá fizemos o compromisso de lutar pelo fortalecimento cultural de todos os povos, de fortalecer a luta pela reforma agrária, a defesa das terras indígenas, e um meio ambiente para as futuras gerações (RELATÓRIO, 2000, p. 2 *apud* FARIAS, p. 104).[204]

---

[201] A dissertação de Farias (cf. 2018, p. 89-106) expõe registros disso nas organizações ocorridas em Manaus, Belém, Rondônia e Cuiabá. Esses relógios comemorativos, planejados pelo designer austríaco Hans Donner, foram instalados em 28 cidades brasileiras, pelas Organizações Globo, alguns com cerca de 2 anos de antecedência, para marcarem a contagem regressiva dos 500 anos. Conforme nos relata Farias (2018, p. 49), esses relógios ganharam tanto notoriedade que, não por acaso, possuem até mesmo um verbete na Wikipédia (cf.: https://pt.wikipedia.org/wiki/Rel%C3%B3gio_dos_500_Anos). As informações contidas nele expõem que o mercado da moda também lançou versões de pulso e de parede do relógio e relatam também os "atos de vandalismo" ocorridos contra eles.

[202] Um desses registros aparece, como revela Farias (2018, p. 89), num informe do movimento publicado em maio de 1999, publicado no Jornal Porantim (cf. CIMI, 1999, p. 14).

[203] O informe Marcha indígena inicia em Manaus com muita energia, protestos e indignação refere-se à marcha ocorrida na capital amazonense, no dia 04 de abril de 2000.

[204] Relatório da marcha de Porto Velho e da viagem da marcha dos povos indígenas 2000, assinado pelo Coordenação da União das Nações e Povos Indígenas de Rondônia, Noroeste do Mato Grosso, e Sul do Amazonas, de abril de 2000. Essa marcha indígena, ocorrida entre os dias 10 e 12 de abril, saiu de Porto Velho rumo a Brasília. A primeira citação refere-se às ações em sua passagem por Cuiabá e a segunda em Rondônia.

Apesar das flechadas aos relógios terem se espalhado por todo país, a que ganhou maior notoriedade na mídia foi a que ocorreu em Brasília no dia 13 de abril. Isto porque, depois de 500 integrantes da marcha terem atirado suas flechas contra o relógio, durante as manifestações na capital federal, o indígena do povo Suruí Henrique Iabady, apontou uma dessas fechas contra o rosto do então presidente do Senado, Antônio Carlos Magalhães. [205] Mas os tumultos provocados pelas divergências, cada vez mais acirradas, entre a comemoração oficial e o movimento de contra-comemoração ocorrem mesmo em solo baiano, em Santa Cruz Cabrália. Por ter sido considerada o local do desembarque dos portugueses em 1500, fora lá na Costa do Descobrimento no sul da Bahia, que apoteóticos festejos haviam sido ambiciosamente organizados pelo governo. A comemoração oficial chamada de "festa dos 500 anos do Descobrimento do Brasil" celebrava a nacionalidade brasileira e a construção do país a partir da idealização de uma grande confluência e encontro entre culturas e povos, isto é, aquilo que Abdias do Nascimento (1950, p. 3) denunciou como "doutrina da democracia racial".

Toda a simbologia da comemoração buscava representar uma confraternização com os portugueses "descobridores" a partir da imitação de gestos históricos coloniais. Em Coroa Vermelha, a solenidade oficial realizou uma reprodução da primeira missa, com a presença do presidente brasileiro Fernando Henrique Cardoso e do português Jorge Sampaio, fincando no mesmo local uma nova cruz.[206] Uma réplica da Nau Capitânia da frota de Cabral foi construída

---

[205] Segundo relata a matéria da Folha de São Paulo, Índio aponta flecha para o rosto de ACM durante manifestação, de Daniel Brumatti (2000, p. 12): "O índio Henrique Iabaday conseguiu furar a segurança e, empunhando uma flecha a poucos centímetros de ACM, exigiu dele a imediata aprovação do Estatuto das Sociedades Indígenas, que tramita há nove anos no Congresso. [...] No auditório, ACM foi surpreendido pela chegada do índio quando estava sentado à mesa e aguardava a vez de discursar para os líderes indígenas. Henrique Iabaday, da tribo dos suruí, de Rondônia, balançava a flecha na direção de ACM enquanto falava. Depois de alguns segundos de indecisão, o senador levantou-se com o dedo em riste. 'Eu vou falar e exijo respeito', afirmou, enquanto seguranças afastavam Iabaday do local. Pouco antes, ACM havia sido acusado pelo cacique Nailton Pataxó de ter distribuído títulos para fazendeiros em terras indígenas na época em que foi governador da Bahia. [...] Nailton Pataxó exigiu ainda a interferência de ACM para acabar com o 'cordão de isolamento' da Polícia Militar baiana na região de Porto Seguro, que impede a entrada de manifestantes contrários às comemorações oficiais dos 500 anos do Brasil. Em resposta, ACM disse que 'gestos impulsivos' não resolveriam os problemas. [...] 'Vim com o espírito aberto para dialogar e para dizer que não pode haver comemoração dos 500 anos sem a presença dos senhores, mas a presença dos senhores também não pode impedir a comemoração'". As informações reunidas por Farias (2018, p. 107) sobre o episódio resgatam também um relato do próprio indígena sobre o ocorrido, publicada numa reportagem não assinada no jornal A Tarde, de Salvador, em 17 de abril de 200, sob o título Revolta na ponta fecha: "Quando ainda estava na aldeia preparei flechas especialmente para essa ocasião. Flechei o relógio dos 500 anos (que a Rede Globo instalou em todas as capitais do país) em Cuiabá, em Goiânia e depois em Brasília. Quando estava no Congresso e vi Nailton Pataxó relatando o sofrimento que os índios sofreram e sofrem nesses 500 anos, não aguentei e me aproximei. Foi um protesto. Eu queria furar um presidente. Só não fiz isso porque as lideranças indígenas me pediram para eu não fazer" (REVOLTA, 2000, p. 3).

[206] Cesar (2018, p. 18-19) expõe e nos explica os conflitos que ocorreram entre os pataxó e o governo em torno da nova cruz dos 500 anos: "A implantação da cruz de Mário Cravo Neto, em substituição à cruz de pau-brasil que existia há mais de 20 anos na aldeia – referência para a identidade étnica desse grupo. Esta cruz antiga é retomada um ano depois e recolocada no seu lugar de origem, contrapondo-se à ordem governamental que proibia a exposição das duas cruzes no mesmo lugar". À guisa de curiosidade, a nova cruz era de aço inoxidável, com 3

para refazer, com pompa, a chegada dos portugueses na costa atlântica, 500 anos depois.[207] O cerco policial ao local da cerimônia oficial, que já provoca conflitos e tumultos à vida da comunidade indígena local há dias, intensificou-se no dia da celebração, bloqueando todos os acesso da cidade. Em meio a enorme truculência policial,[208] entre espancamentos, agressões físicas e prisões, indígenas, quilombolas e membros do MST, que compunham o movimento de contra-comemoração presentes em Coroa Vermelha, foram impedidos de entrar nos festejos oficiais. Cabe lembrar, que alguns dias antes, a polícia militar havia derrubado o monumento indígena que os Pataxó estavam construído ali em memória dos indígenas massacrados durante os 500 anos de invasão. Pouco mais de um ano depois dessa destruição, os Pataxó reedificaram a construção e ergueram no Monte Pascoal o Monumento à Resistência dos Povos Indígenas.[209] Depois de todos esses acontecimentos, no último documento publicado pelo movimento, lemos:

> Refizemos este caminho de luta e de dor, para retomar a história em nossas próprias mãos [...] É uma história infame, é uma história indigna. [...] Por isso, voltamos a recuperar essa marca do passado [...] Com essa história firmemente agarrada por nossas mãos coletivas [...] já lançamos o nosso grito de guerra e fundamos o início de

toneladas, 13 metros de altura e braços de 5 metros de comprimento, erguida sobre uma base de granito maciço de 60 toneladas, custou R$ 500 mil ao governo federal. Para um relato rico e detalhado dos inúmeros conflitos ocorridos naquele período entre os indígenas e a comemoração oficial ver o interessante livro da pesquisadora América Lúcia Silva*, Lições de abril*: *construção de autoria entre os Pataxó de Coroa Vermelha*, publicação derivada das pesquisas antropológicas de seu doutorado em Linguística aplicada.

[207] Construída em escala original, a caravela foi feita na Base Naval de Aratu da Bahia, custou R$ 3,8 milhões, para liderar a frota de 40 embarcações saindo da Baía de Todos os Santos, em Salvador para Porto Seguro, rumo às comemorações oficiais. Ironicamente, no dia 22 de abril de 2000, a réplica afundou logo depois de zarpar, foi rebocada às pressas, e nunca chegou ao seu destino.

[208] Segundo o discurso Indignação diante incidentes festa 500 anos na Bahia, proferido no Plenário do Senado Federal em 25 de abril de 2000, por Marina Silva: "Os índios queriam fazer um ritual, uma dança. Tinham certeza de que, 500 anos depois de um massacre, o Governo, com um Presidente da República sociólogo e uma Primeira-Dama antropóloga, não comemoraria apenas com o colonizador. Talvez houvesse espaço [... ] para que pudessem fazer seu ritual de passagem para os novos 500 anos. No entanto, isso não foi permitido. A primeira bomba de gás caiu bem próxima aos meus pés" (SILVA, 1999, p. 5). A repressão policial, no evento oficial, deixou 7 feridos e 140 detidos entre os manifestantes. Cabe mencionar ainda, com Ricardo (2000, p. 63), que essa foi "repressão anunciada": "[...] em janeiro, o coronel Cristóvão, chefe da Casa Militar do governo da Bahia já havia afirmado que a Polícia Militar estava instruída pelo governador César Borges 'para não admitir nenhuma forma de protesto durante as comemorações dos 500 anos do Brasil, no dia 22 de abril' (O Diário de Porto Seguro, 26/01/00)".

[209] Conforme nos informa Cesar (2018, p. 117), "aquele monumento que a comunidade decidiu ser criado e foi decidido pela polícia" foi destruído na noite de 04 de abril de 2000, após mais de 200 policiais militares invadirem a terra indígena Coroa Vermelha. O monumento (re)construído, uma criação coletiva dos Pataxó, tem uma base circular construída de pedra, a partir da qual erguem-se cinco meios arcos de madeira, formando um grande espaço central projetado para rituais. Em 2021, ações coletivas para a restauração do monumento, um dos seus arcos havia caído em 2016, ensejaram a criação do que o Coletivo Pataxó Bem Viver passou a chamar de Universidade Pataxó Monte Pascoal: o monumento como sede de um território de formação de lideranças e educadores indígenas, enquanto marco educacional do fortalecimento de resgate cultural e da língua Patxôhã. Para um relato sobre a relação da comunidade indígena com esse monumento, ver o vídeo-documentário *Pedagogias da Floresta* (2021), produção inaugural desse centro educacional Pataxó.

> uma nova história, a grande história dos "Outros 500" (DOCUMENTO, 2000, p. 12).[210]

Gostaríamos de terminar esse nosso relato do movimento de contra-comemoração aos 500 anos do Brasil, com um depoimento que encontramos do xamã Davi Kopenawa, dado quando este se encontrava em Coroa Vermelha:

> Essa história de 500 anos não é nossa. Os brancos que botaram nome, registraram o Brasil, como quando nasce uma criança. Deixaram data, mês que chegou e invadiu nossa terra. Nosso povo que morava aqui não sabia de nada. Para Yanomami não chegou nada, já estava aqui, 500 anos é uma beleza para o branco fazer festa. Pra mim não tem nada. Pra mim continua ameaça, roubo, enganando o meu povo indígena. Só mudou calendário, horário. Problema continua, briga continua, ameaça, ganância continua. [..] O sol, muitos anos, antes de fazer lei, existia primeiro. Lua junto com terra, estrela, rio, tudo. A natureza antes, tudo já existia. Lei veio depois, com violência [...] Yanomami não tem ano, não tem hora, não tem pressa. Nada (KOPENAWA, 2000, p. 16).

Como nas reflexões de Benjamin, é um profundo questionamento à temporalidade que se estabelece como alicerce crítico para a contestação da historiografia nessa manifestação brasileira. Esse exemplo é instigante porque evidencia também uma oposição àquelas que são as comemorações oficiais da história e à narrativa perpetuada como "descoberta". Abre-se para nós aqui um momento oportuno para trazermos à tona, depois desses acontecimentos tão pouco lembrados da história brasileira, reflexões de Davi Kopenawa e Ailton Krenak sobre o modo como a nossa história é contada.

> Contam os brancos que um português disse ter descoberto o Brasil há muito tempo. Pensam mesmo, até hoje, que foi ele o primeiro a ver nossa terra. Mas esse é um pensamento cheio de esquecimento! Omama nos criou, com o céu e a floresta, lá onde nossos ancestrais têm vivido desde sempre. Nossas palavras estão presentes nesta terra desde o primeiro tempo, do mesmo modo que as montanhas onde moram os *xapiri*. Nasci na floresta e sempre vivi nela. No entanto, não digo que a descobri e que, por isso, quero possuí-la. Assim como não digo que descobri o céu, ou os animais de caça! Sempre estiveram aí, desde antes de eu nascer. [...] Seus antepassados não descobriram esta terra, não! Chegaram como visitantes! Porém, logo depois de terem chegado, não pararam mais de devastá-la e de retalhar sua imagem em pedaços, que começaram a repartir entre si. Alegaram que estava vazia para se apoderar dela, e a mesma mentira persiste até hoje. Esta terra nunca foi vazia no passado e não está vazia agora! Muito antes de os brancos chegarem, nossos ancestrais e os de todos os habitantes da floresta já viviam aqui. Esta é, desde o primeiro tempo, a terra de Omama. Antes de serem dizimados pelas fumaças de epidemia, os nossos eram aqui muito numerosos. Naqueles tempos antigos, não havia motores, nem aviões, nem carros. Não havia óleo nem gasolina. Os homens, a floresta e o céu ainda não estavam doentes de todas essas coisas (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 252-253).

[210] Documento final da Conferência dos povos e organizações indígenas do Brasil, publicada em maio de 2000, também no Jornal Porantim. O texto segue enumerando 20 propostas e exigências para a construção desses outros 500.

> O Brasil não existiu. O Brasil é uma invenção. E a invenção do Brasil, ela nasce exatamente da invasão feita inicialmente pelos portugueses, depois continuada pelos holandeses, depois continuada pelos franceses, num modo sem parar onde as invasões nunca tiveram fim. Nós estamos sendo invadidos agora […] Tinha gente aqui com história, alguns desses povos com história de 2 mil anos. E, hoje, se atesta que tinham 4 mil anos, digamos assim, de compreensão de si como povos […] E se, os brancos tivessem educação, eles podiam ter continuado vivendo aqui no meio daqueles povos e produzido um outro tipo de experiência mas eles chegaram aqui com a má intenção de assaltar essa terra e escravizar o povo que vivia aqui. E foi o que deu errado. [...] O mito de origem do Brasil é aquela descoberta, com as caravelas, aquela missa em Monte Pascoal. [...] A gente não precisa ficar embalado com essa história, a gente pode buscar entender a nossa história com as diferentes, digamos matizes, que ela tem. E, ser capaz de entender que não teve um evento fundador do Brasil. Quando os europeus chegaram aqui eles podiam ter todos morridos de inanição, de escorbuto, ou qualquer outra pereba nesse litoral se essa gente não tivesse acolhido eles, ensinado eles a andar aqui e dado comida pra eles. Porque os caras não sabiam nem pegar caju, eles não sabiam, aliás, que caju era comida. E chegaram aqui famélicos, doentes [...] Quer dizer, baixou uma turma na nossa praia que estava simplesmente podre, a gente podia ter matado eles afogados. […] Durante muito mais do que 100 anos, o que os índios fizeram foi socorrer brancos flagelados chegando na nossa praia (KRENAK, 2019c, 1min55-3min05 e 8min52-10min).

Gostaríamos que essas reflexões de Davi Kopenawa e Ailton Krenak fossem colocadas numa constelação com essa passagem de Benjamin:

> Os fenômenos são salvos de quê? Não apenas – nem principalmente – do descrédito e do desprezo em que caíram, mas da catástrofe, que é representada muitas vezes por um certo tipo de tradição [*Überlieferung*], sua "celebração como patrimônio" ["*Würdigung als Erbe*"]. – São salvos pela demonstração de que existe neles uma ruptura ou descontinuidade [*Sprung*]. – Existe uma tradição que é catástrofe [N 9, 4] (BENJAMIN, 2009, p. 515).[211]

Nessas duas passagens é evidente uma potente refutação indígena ao discurso histórico oficial, um esforço contra-colonial, tanto de Krenak quanto de Kopenawa, para desmontar aquilo que Benjamin (2005, p. 128) chama na tese XVI de uma "imagem 'eterna' do passado" estabelecida por uma construção histórica forjada pela empatia com os vencedores. Essa é uma poderosa armadura que blinda a história e enclausura o passado: "As construções da história são comparáveis a ordens militares que cerceiam a verdadeira vida e a confinam em quartéis" [S 1a, 3] (BENJAMIN, 2009, p. 587). Poderíamos dizer, então, que o que temos nesses trechos é um confronto contra-colonial indígena nas frontes da história, que corajosamente entra no território inimigo, para resgatar aquilo que lhes é de direito e fora surrupiado pela nossa história oficial: o próprio passado desse país.

---

[211] Na anotação <M 25> das teses pode-se ler uma elaboração semelhante: "Tão forte quanto o impulso destrutivo [*destruktive Impuls*] é o impulso de salvação [*Rettung*] na autêntica historiografia. De que pode então algum acontecimento ocorrido ser salvo? Não tanto do descrédito e desprezo em que caiu, mas, de um certo modo, de sua tradição. O modo no qual é fruto de uma celebração [*Würdigung*] como 'herança' é mais sinistro do que o seu desaparecimento seria poderia ser" (BENJAMIN, 2020a, p. 165-166).

Escovar a história a contrapelo é também um gesto do "impulso destrutivo da historiografia [que] quer libertar o passado da dissolução em 'herança' histórica" (ANDERSSON 2000, p. 179, tradução nossa), um contra-movimento de resistência que almeja "outra relação com a cultura, claramente política e subversiva [...] contra a imagem de uma acumulação contínua de bens culturais" (GAGNEBIN, 2014, p. 199-200), que aparece exibida na sétima tese como os espólios carregados pelos vencedores, na marcha da história, a desfilar suas pompas enquanto espezinham seus mortos:

> A presa, como sempre de costume, é conduzida no cortejo triunfante. Chamam-na bens culturais. Eles terão de contar, no materialismo histórico, com um observador distanciado, pois o que ele, com seu olhar, abarca como bens culturais atesta, sem exceção, uma proveniência que ele não pode considerar sem horror. Sua existência não se deve somente ao esforço dos grandes gênios, seus criadores, mas, também, à corveia sem nome de seus contemporâneos. Nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie. E, assim como ele não está livre da barbárie, também não está o processo de sua transmissão, transmissão na qual ele passou de um vencedor a outro. Por isso, o materialista histórico, na medida do possível se afasta dessa transmissão (BENJAMIN, 2005, p. 70).

O que vemos aqui é o modo como a reflexão historiográfica de Benjamin elabora, de maneira radical, uma crítica à concepção da tradição como "herança", isto é, enquanto uma relação com o passado e sua transmissão concebida em termos de posse e propriedade. O filósofo reverbera a problematização da compreensão da cultura como uma espécie de inventário ou espólio que enxerga no materialismo histórico: "Se o conceito de cultura é problemático para o materialismo histórico, a sua degeneração e transformação em mercadorias que se tornaram objetos de posse para a humanidade é para ele uma ideia inconcebível. Para ele, a obra do passado não está consumada nem fechada" (BENJAMIN, 2019a, p. 138). Essa passagem do ensaio sobre Fuchs, pode ser lida em conjunto com observações presentes no pequeno ensaio *História da literatura e ciência da literatura*, em que Benjamin expõe um "conceito museológico" de cultura, apontando que "o seu caráter museológico" serviria para nivelar "a tensão entre conhecimento e práxis", e o mesmo ocorreria, "no domínio histórico, com a tensão entre o presente e o passado" (BENJAMIN, 2016c, p. 29), ou seja, neutralizaria as potencialidades políticas de uma autêntica experiência com o passado, a tradição e a cultura. Benjamin rejeita uma concepção de tradição "como se a 'tradição' histórica fosse um mero depósito de produtos prontos, que esperam imóveis nas gavetas empilhadas do tempo" (GAGNEBIN, 2014, p. 214).

> Tampouco o passado é um depósito de antiguidades do qual o presente lança mão para afirmar seus interesses. Nem o presente-dado é todo o presente, e nem o passado-

> depósito esgota as riquezas do passado. Há um passado-possível e um passado-oculto. A tarefa do historiador é tornar realidade o presente possível graças à presença do passado oculto (MATES, 2011, p. 143).

Em oposição ao passado-depósito e à cultura-espólio, Benjamin reivindica um passado-possível: um passado-oculto que se desdobra em muitas outras histórias silenciadas e culturas soterradas. A carga explosiva de destruição exigida para escavação desse passado-soterrado fica mais evidente numa nota das teses: "onde o historicismo celebra gênios e heróis, o materialista histórico mantém distância, e teria que usar tenazes de fogo" <M 50> (BENJAMIN, 2020a, p. 193). [212] Isto porque "é mais difícil honrar a memória dos sem-nome dos famosos e comemorados, sem excluir a dos poetas e pensadores. A construção histórica deve ser dedicada à memória dos sem-nome" <M 9> <M 10> (BENJAMIN, 2020a, p. 146). Escovar a história a contrapelo, para usar o vocabulário emprestado de suas reflexões sobre a obra de arte, remeteria a um "violento abalo do que foi transmitido – um abalo da tradição", que não é possível "sem esse lado destrutivo catártico: a liquidação do valor de tradição na herança cultural" (BENJAMIN, 2018b, p. 23).

> Barbárie e cultura não devem ser concebidas como oposições externas, não-dialéticas. Se não há documento de cultura livre de barbárie, também podemos afirmar a inversão. Não há documento de barbárie que não seja ao mesmo tempo um documento de cultura? Sem responder a essa questão, com Benjamin podemos concluir que cultura e barbárie estão dialeticamente interligadas, tornando cada uma contaminada por seu oposto inerente. Portanto, para Benjamin a tensão dialética [...] não é anulada; em vez disso, seu terreno foi deslocado, deslocado para o reino da própria barbárie (KHATIB, 2018, p. 138, tradução nossa).

Ao explorar a relação entre cultura e barbárie que aparece na sétima tese, Khatib levanta essa instigante questão e esta, por sua vez, nos lança às reflexões presentes em *Experiência e pobreza*:

> Uma forma completamente nova de miséria recaiu sobre os homens, com esse monstruoso desenvolvimento da técnica. [...] Pois qual o valor de todo o nosso patrimônio cultural, se a experiência não mais o vincula a nós? [...] Sim, confessamos: essa pobreza não é apenas pobreza de experiência privadas, mas em experiências da humanidade em geral. Surge assim uma nova barbárie (BENJAMIN, 2016a, p. 124-125).

[212] Esse caráter destrutivo fica mais manifesta também noutro esboço em que essa mesma expressão, que não aparece na versão "final" das teses, é utilizada, justamente na sequência da imagem de escovar a história a contrapelo, da tese VII: "[...] Ele deverá escovar a história a contrapelo – [mesmo que tenha que lançar mão de uma tenaz de fogo para tanto]" <M 9> <M 10> (BENJAMIN, 2020a, p. 146-147).

Assim, nesse ensaio de 33, Benjamin explora a complexa relação entre tradição e destruição justamente através da exploração de uma barbárie positiva:

> O bárbaro 'positivo' reage e radicaliza a barbárie 'negativa' inerente à cultura para superar a cultura burguesa e a barbárie negativa completamente. Essa passagem para o salvamento bárbaro, procede em virtude da destruição construtiva, montagem e desmantelamento. [...] Enquanto a *Barbarei* 'negativa' apresenta o outro lado dialético de qualquer artefato de cultura e civilização 'positivas', o *Barbarentum* 'positivo' ou 'barbarismo' do novo bárbaro designa um modo de ajuste aos efeitos 'negativos' da *Barbarei* moderna. Esse ajuste é tanto destrutivo quanto construtivo: ao liberar a tensão dialética que a negatividade de *Barbarei* entretém vis-à-vis a cultura e a civilização, o novo bárbaro destrói a aparência de positividade cultural (KHATIB, 2018, p. 129; p. 139, tradução nossa).

A tarefa de construir uma história que alcance a memória dos sem-nome exige uma atitude verdadeiramente destrutiva com relação à cultura e tradição herdada pelo processo de transmissão oficial, capaz de *barbarizar* o arcabouço cultural que serve de alicerce à edificação dessa *civilização*, capaz de romper com a linearidade da lógica da dominação que se perpetua na história e permite que os vencedores sigam vencendo.

Em *Parque Central*, Benjamin (2018a, p. 154) escreve que "a lembrança [*Andenken*] é a relíquia secularizada. A lembrança é o complemento da 'vivência', nela se sedimenta a crescente auto-alienação do ser humano que inventariou seu passado como propriedade morta". Como veremos de modo mais detido a frente, em suas reflexões historiográficas Benjamin constrói uma constelação conceitual do léxico da memória, utilizando vocábulos diversos que indicam formas distintas de experiência com o passado. *Andenken* aparece no contexto dos textos sobre Baudelaire, nos desenvolvimentos sobre o declínio da experiência [*Erfahrung*] coletiva na modernidade, como uma forma da lembrança fortemente associada à vivência [*Erlebnis*] individual. Essa forma da lembrança, *Andenken*, está relacionada ao isolamento do indivíduo e pela relação de posse que desenvolve com seu passado; as lembranças – como *souvenirs*[213] – tornam-se uma espécie de patrimônio cultural individual. Ela se distingue do sentido político e coletivo que Benjamin remete à atividade da rememoração [*Eingedenken*], no âmbito da escrita da história.

Em Krenak também podemos encontrar reflexões que formam constelações interessantes com a crítica de Benjamin que estamos aventando. Após trazer à tona a imagem de "museus, galerias [...] produzido metáforas pra gente ficar consumindo como se fossem memória", ele reivindica uma outra relação com a nossa própria história que é descrita pelo do gesto político de "ativar a memória viva" (KRENAK, 2023a, p. 8). O pensador indígena opõe

[213] O tradutor João Barrento (cf. BENJAMIN, 2015b, p. 179) traduz *Andenken* como *souvenir.*

uma memória como "patrimônio cultural", isto é, "de privilégio só de alguns [...] que é o privilégio de ter memória" a uma "ideia de memória expandida" (KRENAK, 2023a, p. 5-6). Essa reflexão de Krenak sobre a memória como patrimônio cultural e como privilégio de poucos, certamente pode fazer coro a reinvindicação benjaminiana de que a construção da história deve ter como tarefa a memória dos sem-nome.

Ao refletir sobre o vínculo profundo dos povos indígenas com a sua memória, Krenak (2020c, p. 97) diz: "Eu acho que o lugar do pensamento indígena prevalece desde uma base, um lugar imemorial, desde a nossa ancestralidade. [...] A gente resiste de um lugar fundado na nossa memória". Esse lugar de memória é associado a uma verdadeira ancestralidade que estaria para além de uma relação entendida meramente em termos de herança e de um passado imóvel, e também excederia o âmbito individual e exclusivamente humano: "[...] o abandono de qualquer herança que a gente tenha, que nos vincula com a ancestralidade; uma ancestralidade que não é só genealógica, porque envolve, também, os territórios, os lugares da Terra onde os humanos trocam com não-humanos, em constante transformação" (KRENAK, 2020c, p. 100). Tentaremos mostrar, na sequência de nosso trabalho, que as reflexões de Benjamin sobre a história e sua relação com o tempo e a memória também nos lançam para um lugar que busca romper não somente com as fronteiras do individualismo, mas também com os limites do próprio humano e seu pretenso exclusivismo, também reivindicam uma abertura da história à interpenetração entre humano e não-humano.

A preocupação de Benjamin em pensar o tempo histórico para além de uma temporalidade mecânica, associado à imagem do relógio, não aparece apenas nas teses em 1940. Encontramos num fragmento juventude, datado de 1916, intitulado *Drama barroco e tragédia* [*Trauerspiel und Tragödie*], uma contraposição entre o tempo histórico e o tempo mecânico descrito como aquele que afere a duração de uma modificação mecânica e que mede espacialmente o movimento dos ponteiros do relógio: "Esse tempo de fato é uma forma relativamente vazia, e não faz sentido pensar em seu preenchimento. Porém, o tempo da história é diferente do tempo da mecânica" (BENJAMIN, 2013b, p. 60). Poderíamos dizer, nesse sentido, que não só o problema do tempo histórico foi um dos primeiros problemas filosóficos a ter despertado o interesse de Benjamin, como também que o conflito entre temporalidades esteve no presente no seu pensamento desde o início.[214]

[214] Nesse fragmento, além do tempo histórico e do tempo mecânico, Benjamin reflete também sobre o tempo trágico e o tempo messiânico (cf. 2013b, p. 59-62). O enorme interesse de Benjamin pela filosofia da história e por questões relacionadas às reflexões filosóficas sobre o tempo, desde a sua juventude, podem ser observados nos relatos que Scholem faz dos primeiros encontros com Benjamin, no livro em que conta a história da amizade entre

A aliança entre um posicionamento crítico com relação à concepção de tempo histórico e à noção de progresso também aparece logo na juventude, já que Benjamin (2002, p. 31) inicia o texto *A vida dos estudantes*, escrito em 1915, com a seguinte afirmação: "Há uma concepção de História que, confiando na infinitude [*Unendlichkeit*] do tempo, distingue apenas o ritmo dos homens e das épocas que rápida ou lentamente avançam pela via do progresso". E como nas teses, essa crítica desemboca numa discordância enfática ao modo de encarar o presente: "A isso corresponde a ausência de nexo, a falta de precisão e de rigor na exigência que ela faz ao presente" (BENJAMIN, 2002, p. 31). Esse modo de conceber a história, exemplificada por Benjamin nas teses pelo método historicista, torna o tempo estéril de possibilidades na medida em que exaure o aquilo que há de político no tempo histórico. A latejante potência transformadora entremeada a cada instante do seu tempo: "o instante imobiliza esse desenvolvimento temporal infinito que se esvazia e se esgota" (GAGNEBIN, 1999, p. 96). Na tese XVII A Benjamin escreve que:

> Na realidade, não há um só instante [*Augenblick*] que não carregue consigo a *sua* chance revolucionária – ela precisa apenas ser definida como uma chance específica, ou seja, como chance de uma solução inteiramente nova em face de uma tarefa inteiramente nova. Para o pensador revolucionário, a chance revolucionária própria de cada instante histórico se confirma a partir da situação política. Mas ela se lhe confirma não menos pelo poder-chave desse instante sobre um compartimento inteiramente determinado, até então fechado, do passado. A entrada nesse compartimento coincide estritamente com a ação política [...] (BENJAMIN, p. 2005, p. 134).

O eterno continuísmo do tempo e esse passado fechado produzido pela narrativa histórica tradicional pode e deve ser quebrado pela ação política. "A especificidade da experiência dialética consiste em dissipar a aparência do sempre-igual – e mesmo da repetição – na história. A experiência política autêntica está absolutamente livre desta aparência" [N 9, 5] (BENJAMIN, 2009, p. 515). Um passado narrado de modo desvinculado do presente gera esse fechamento e anula as potências, as possibilidades de uma outra história, contidas nele. As possibilidades frustradas desse passado oprimido, soterrado pelo contínuo da história e pelas ruínas do progresso. A salvação desse passado oprimido "se apega à pequena fissura na catástrofe contínua" (BENJAMIN, 2018, p. 155).

A partir do engessamento ou enclausuramento do passado, a apresentação corrente da história cria uma perpétua continuidade, uma progressividade automática, que esconde uma

---

eles: "Visitei-o pela primeira vez em 21 de julho de 1915. [...] Ocupava-se com a essência do processo histórico e tinha suas idéias sobre a filosofia da história" (SCHOLEM, 2008, p. 14, cf. também os relatos na p. 41). Nessa data Benjamin havia acabado de completar 23 anos.

mera repetição do mesmo. É por isso que para Benjamin o progresso e o eterno retorno seriam apenas dois lados de uma mesma moeda: "A crença no progresso, em sua infinita perfectibilidade – uma tarefa infinita da moral –, e a representação do eterno retorno são complementares. São as antinomias indissolúveis a partir das quais deve ser desenvolvido o conceito dialético do tempo histórico" [D 10a, 5] (BENJAMIN, 2009, p. 159). Instigantemente, encontramos no pensamento de Krenak uma associação recorrente entre o processo de colonização e a ideia do eterno retorno. Num artigo escrito pela ocasião do marco temporal dos 500 anos do "descobrimento" do Brasil, intitulado precisamente de *O eterno retorno do encontro*, Krenak escreve:

> Os fatos e a história recente dos últimos quinhentos anos têm indicado que o tempo desse encontro entre as nossas culturas é um tempo que acontece e se repete todo dia. Não houve um encontro entre as culturas dos povos do Ocidente e a cultura do continente americano numa data e num tempo demarcado que pudéssemos chamar de 1500 ou de 1800. Estamos convivendo com esse contato desde sempre. Se pensarmos que há quinhentos anos algumas canoas aportaram aqui na nossa praia, chegando com os primeiros viajantes, com os primeiros colonizadores, esses mesmos viajantes, eles estão chegando hoje às cabeceiras dos altos rios lá na Amazônia. [...] Nós não podemos ficar olhando essa história do contato como se fosse um evento português. O encontro com as nossas culturas, ele transcende a cronologia do descobrimento da América, ou das circunavegações; é muito mais antigo. [...] O encontro e o contato entre as nossas culturas e os nossos povos, ele nem começou ainda e às vezes parece que ele já terminou. Quando a data de 1500 é vista com o marco, as pessoas podem achar que deviam demarcar esse tempo e comemorar ou debaterem de uma maneira demarcada de tempo o evento de nossos encontros. Os nossos encontros, eles ocorrem todos os dias e vão continuar acontecendo, eu tenho certeza [...] A maneira que essa gente antiga viveu aqui foi deslocada no tempo e também no espaço, para ceder lugar a essa idéia de civilização [...] Nosso encontro – ele pode começar agora, pode começar daqui a um ano, daqui a dez anos, e ele ocorre todo o tempo. [...] Quinhentos anos não é nada (KRENAK, 1999, p. 25-31).

O que vemos nessa reflexão de Krenak, ousamos dizer, é aquele tempo dialético mencionado por Benjamin, em funcionamento. O que nos salta aos olhos nessa passagem é a natureza paradoxal e enigmática da temporalidade por elaborada pelo pensador indígena. O evento, a chegada dos portugueses e o início da colonização do território brasileiro, o encontro entre indígenas e portugueses, é retirado da mera cronologia, compreensível e pacífica, colocado em suspenso numa temporalidade intricada e complexa. Uma temporalidade que embaralha presente, passado e futuro: é, ao mesmo tempo, algo que já tinha acontecido antes e que acontece desde sempre, algo que acontece todo dia e acontece ainda, algo que ainda nem sequer aconteceu. Krenak constrói uma temporalidade que entrecruza o acontecimento num mesmo tempo, em tempo nenhum e em vários tempos. Além de situar o evento numa encruzilhada entre um tempo que é, simultaneamente, histórico e mítico. Todos os tempos se

encontram no tempo do encontro, para denunciar um encontro que nunca aconteceu e que acontece continuamente.

Trata-se, então, de uma sagaz estratégia de montagem temporal elaborada pela presença simultânea de tempos diferentes, múltiplos e multiplicados, numa espécie de combinação dos estratos contraditórios do tempo. “Uma montagem de tempos heterogêneos” (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 23), uma montagem “complexa dos polirritmos do tempo" (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 134) que tem uma “função *des-cronologizante*” para “desconstruir a narrativa em zigue-zague, em mudanças de *tempi*, em complexidades não lineares, em fricções de tempos heterogêneos” (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 42). Acabamos de nos valer aqui de uma indevida e descontexualizada montagem de uma gama de expressões e trechos do filósofo e historiador da arte francês Georges Didi-Huberman. No seu contexto original essas passagens expõem, reelaboram e dialogam com a temporalidade reivindicada pela reflexão historiográfica de Benjamin. Agora, deslocadas, elas nos serviram para tornar possível uma leitura, de fisionomia benjaminiana, de um pensador indígena brasileiro. Já que estamos afundados nessa impertinência de citações e montagens, poderíamos concluir dizendo que vemos nessa passagem de Krenak um semblante indígena do “passado carregado de tempo-de-agora, passado que ele fazia explodir do contínuo da história” (BENJAMIN, 2005, p. 119).[215] Um salto de “onça” em direção ao passado.

Krenak retoma, vinte anos depois, essa associação entre a colonização e a ideia do eterno retorno numa palestra que intitula precisamente *Do tempo*:

> Encontro? O eterno retorno do encontro como uma promessa, uma expectativa, mas não como alguma coisa que já aconteceu e nem como uma garantia de que a coisa vai acontecer. É um arco tenso na esperança de que alguma coisa aconteça. Não é garantia, nem é selo de sustentabilidade. O desastre repetido dessas tentativas de encontro está espalhado pelas nossas praias. Ele se configurou em genocídio, dominação e uma colonização que parece que não tem fim. [...] Nós costumamos debater a colonização numa perspectiva pós-colonial. A colonização é, é aqui e agora. Pensar que nós estamos discutindo as práticas coloniais como alguma coisa pretérita, que já foi e agora nós só estamos limpando, é uma brincadeira. [... ] A colonialidade se despista de uma maneira tão incrível que parece que ela já foi. Assim como o racismo, a reprodução da prática colonial do vírus colonialista é resistente e está presente em tudo, no nosso cotidiano, na sala de aula, em qualquer relação (KRENAK, 2020b, p. 8-9).

Proponho ler essa provocadora reflexão de Krenak com uma formulação certeira de Habermas (1980, p. 179) que condensa de forma precisa a crítica historiográfica benjaminiana:

---

[215] Essa potente expressão “fazer explodir o contínuo da história” é marcante nas teses, aparece nas teses XIV, XV, XVI e XVII.

"O *continuum* da história consiste, para Benjamin, na permanência do intolerável; o progresso é o eterno retorno da catástrofe". O solo pelo qual a lógica da dominação se perpetua indefinidamente na história é o da temporalidade mecânica. Romper com essa temporalidade é ser capaz de provocar, e explorar politicamente, as fissuras temporais no tecido histórico para romper com a linearidade que permite que os vencedores sigam vencendo. "Trata-se, para Benjamin, de uma questão de emperrar as engrenagens desse feliz universo mecânico. Ou, mais precisamente: manipular o relógio de tal modo que, ao parar, ele faça soar o alarme" (COMAY, 1997, p. 271). Na tese XVI, Benjamin (2005, p. 128) escreve:

> O materialista histórico não pode renunciar ao conceito de um presente que não é transição, mas no qual o tempo estanca e ficou imóvel [*Stillstand*]. Pois esse conceito define exatamente o presente em que ele escreve história para si mesmo. O Historicismo arma a imagem "eterna" do passado, o materialista histórico, uma experiência com o passado que se firma aí única.

Esse gesto de suspensão ou interrupção do tempo remete-nos também a uma reflexão sobre uma característica cada vez mais acentuada da contemporaneidade: a aceleração do tempo. Ao explorar as diversas nuances dos gestos de interrupção nos textos benjaminianos, Gagnebin (1999, p. 98) descreve "uma figura radical de interrupção como resistência à engrenagem política e social; aqui também, somente a tentativa de parar o tempo pode permitir uma outra história vir à tona, a uma esperança de ser resguardada em vez de soçobrar na aceleração imposta pela produção capitalista". O gesto de interromper o tempo, que reivindica a quebra da continuidade histórica, também pode ser lido como um gesto de denúncia e contestação à sua constante aceleração, isto é, a "passagem do tempo da necessidade para o tempo da possibilidade" (MOSÈS, 2009, p. 12, tradução nossa). Esse gesto de protesto com relação à aceleração do tempo na modernidade é algo que aparece insistentemente nas reflexões críticas de Ailton Krenak. A vivência na temporalidade contemporânea é descrita pelo pensador indígena

> [...] como se a gente estivesse numa corrida maluca onde ninguém tem lugar para chegar, mas todo mundo está correndo. [...] Aí um dos pajés, de um povo lá do Pacífico, assistindo à fissura dos europeus de abrir estradas, mudar a natureza, mudar a paisagem, furar a terra, abrir canais, represas, tudo, disse que olhando essa fissura de transformar o planeta, que queria perguntar para os brancos: "essa pressa toda com que você estão andando está levando vocês exatamente para onde?". Essa pergunta é também minha (KRENAK, 2017b, p. 13-14).

A atualidade ambiental que estamos experienciando tornou fácil a resposta a essa pergunta: estamos caminhando, cada vez mais rapidamente, rumo à catástrofe ecológica. Diante

do colapso ambiental em curso, a imagem do freio de emergência de Benjamin <M 60> (2020a, p. 220) ganha cada vez mais nuances de sentido e, por isso, mais potência. A aceleração do tempo é uma das faces da demanda pelo acúmulo e aceleração incessantes da produção. Como bem aponta Krenak, as graves e profundas alterações humanas nas paisagens do planeta são o reflexo espacial de toda essa aceleração maquinada e produzida pela nossa civilização.

> O mundo ocidental atingiu uma velocidade das coisas a ponto de viver os milionésimos de segundos e, ainda insatisfeito com o que atingiu, cria tempos imaginários. Por outro lado, os povos tradicionais cuidam da vida com respeito ao ritmo cósmico, de acordo com a memória ancestral. [...] Quem pensar nisso poderá, provavelmente perceber e inibir a arrogância de se acharem "os civilizados" (KRENAK, 2023b, p. 40).

A sensação de viver a temporalidade da modernidade poderia ser descrita em termos de uma constante falta de fôlego, um sentimento constante de sufocamento ou esmagamento pelo tempo, provocado por essa nossa "corrida maluca" sem sabermos para onde. É por isso que Krenak reivindica que "se faz necessária uma folga no tempo" (2023b, p. 50). A crise ambiental que estamos enfrentando é o resultado de um profundo descompasso entre o tempo do planeta e o tempo da humanidade. É por isso que Krenak invoca uma memória ancestral de pertencimento a uma temporalidade cósmica, que excede e expande os limites de um tempo exclusivamente humano. Como exploraremos mais adiante, a tese XVIII de Benjamin também pode ser lida com essa mesma chave de interpretação, já que igualmente nos convoca à abertura para uma temporalidade cósmica e não-humana: "se a aceleração é a marca da temporalidade moderna e a catástrofe do progresso o seu horizonte permanente, o tempo histórico não-humano desde Benjamin se referirá à figura oposta à referida aceleração [...]: seria uma política do freio, uma política da desaceleração" (PÉREZ LÓPEZ, 2022, p. 3, tradução nossa).

Nos últimos anos, a aceleração do processo de degradação ambiental no planeta Terra como um todo surpreendeu até mesmo os cientistas mais alarmados e os ambientalistas mais apocalípticos. A realidade do colapso climático está se concretizado muito antes do que indicavam todas as previsões científicas. É como se estivéssemos, estupefatos e desorientados, diante de algo no nosso presente que apenas havíamos projetado para o nosso futuro. As reflexões de Krenak sobre a aceleração do tempo, muitas vezes, aparecem em conjunto com uma crítica mordaz ao modo como a civilização ocidental elabora e concebe o futuro:

> Para começar, o futuro não existe – nós apenas o imaginamos. Dizer que alguma coisa vai acontecer no futuro não exige nada de nós, pois ele é uma ilusão. Então, pode-se depositar tudo ali, como em um jogo de dados. [...] Mas a verdade é que estamos vivendo cada vez mais a projeção de futuros muito improváveis, embora continuemos

> preferindo essa mentira ao presente. Ao focarmos nesse futuro prospectivo acabamos construindo justamente aquilo que Chimamanda Ngozi nos recomenda evitar: um mundo com uma única narrativa. O risco de projetar um futuro assim é muito grande, pois vem embalado em ansiedade, fúria e uma tremenda aceleração do tempo. Olhar sempre para o futuro, e não para o que está ao nosso redor, está diretamente associado ao sofrimento mental que tem assolado tanta gente, inclusive jovens. É uma experiência que penetra todos os poros e reflete em nosso estado emocional. O vasto ecossistema do planeta Terra também está sofrendo o estresse dessa aceleração (KRENAK, 2022, p. 96-98).

Nas teses de Benjamin encontramos reflexões sobre o futuro na tese II, XII e no Apêndice B, além da afirmação de que é para o futuro que a tempestade do progresso arrasta o anjo da história, na tese IX. Na tese II (2005, p. 48), o futuro parece apenas ser desviado: o encontro secreto está entre passado e presente. O que interessa é ser capaz de provocar esse encontro, conseguir ativar o presente através da força acumulado do passado, nos fracassos e esquecimentos essa força torna-se material explosivo. "Ninguém insiste tanto quanto Benjamin no *presente do historiador* [...]" (GAGNEBIN, 2014, p. 198). O passado não é aquilo que deixou de ser, é aquilo que temos a nossa frente, e qualquer possibilidade de futuro depende da capacidade de olhar e conseguir lê-lo. Mas o futuro é sedutor e está sempre puxando o nosso olhar na direção inversa. É por isso que no Apêndice B (2005, p. 142), a menção ao futuro aparece em conjunto com a lembrança da interdição judaica de perscrutação do futuro. O poder de sedução do futuro e seus efeitos destrutivos para a ação política aparece denunciado na tese XII. O filósofo expõe um posicionamento que vê exemplificado na social-democracia: a confiança no desenvolvimento técnico e a sua eterna promessa de bem-estar das gerações futuras ocupando o lugar da indignação com as injustiças do passado. Benjamin (2005, p. 108) expõe que damos à luta política o "papel de redentora das gerações *futuras*" cortamos-lhe "o tendão da melhor força", a força da mobilização política e da ação coletiva:

> Pois o que |alimentará| essa força, o que sustentará essa prontidão é a imagem dos antepassados acorrentados, não a de uma posteridade liberada. Nossa geração está pagando por saber disso, pois a única imagem que ela vai deixar é aquela de uma geração vencida. Será esse o seu legado àqueles que virão <M FR> (BENJAMIN, 2020a, p. 105).[216]

Esta passagem de Benjamin parece ecoar na nossa própria atualidade prostada e vencida diante da catástrofe ambiental em curso. Se ouvirmos Benjamin talvez saibamos uma das razões do nosso fracasso, já que a luta política ambiental sempre se pautou num discurso fundado nas

[216] Essa parte final da tese XII consta apenas na versão das teses que é a cópia pessoal de Benjamin: "Se existe uma geração que deveria sabê-lo é a nossa: o que devemos esperar dos pósteros não é um agradecimento por nossos grandes feitos mas antes |uma| memória [*Gedächtnis*] daqueles que sucumbiram" <T 1> (2020a, p. 80-81) e está vertida também na versão francesa <M FR>, conforme o trecho citado.

imagens das gerações futuras. Somos capazes de nos solidarizarmos com as condições de um planeta num futuro que não existe, mas não com todo o rastro de destruição que a predação ambiental já causou até aqui. Mas não há luta política forte sem rememoração do passado. Como bem nos alerta Krenak (KRENAK, 2020a, p. 88), "temos de parar de vender o amanhã":

> "O amanhã não está à venda" questiona a racionalidade, a razão ocidental, que se organiza com aquela ideia de que o tempo é uma coisa prospectiva. Ele tá sempre indo pra algum lugar. E junto com isso o pensamento cartesiano que estrutura a ideia do progresso, contínuo, um progresso contínuo... [...] Então eu digo: o amanhã não está à venda. Não é uma afirmação minha, pessoal, é uma constatação (KRENAK, 2020d, *on-line*, s.p.).

A esperança do presente depende da presença de um determinado passado num presente determinado: só a atualização do passado em ruínas pode possibilitar um futuro novo e diferente. Não é o futuro que afeta nossa existência, mas sim o passado. A esperança de um presente desesperado está nos fracassos do passado: "Reivindicamos dos vindouros não um agradecimento por nossas vitórias, mas antes a rememoração [*Eingedenken*] de nossas derrotas. Isso é consolo: o consolo que só pode ser dado àqueles que não têm esperança de consolo" <M 8> (BENJAMIN, 2020b, p. 143, tradução modificada).[217] Em frases soltas nas notas das teses Benjamin escreve: "A rememoração [*Eingedenken*] como a última esperança [*Strohhalm*]" <M 34> (2020a, p. 175) e "A menor garantia, o caniço [*Strohhalm*][218] que a pessoa que se afoga agarra" <M 30> (2020a, p. 171). Ainda iremos nos aprofundar no que consiste o trabalho de rememoração do passado para Benjamin, mas já podemos afirmar que, para ele, futuro é rememoração. E a esperança está no passado. Mas, como bem elabora Peter Szondi (2009, p. 20), num texto chamado justamente *Esperança no passado*: "o tempo verbal de Benjamin não é o pretérito perfeito, mas o futuro do pretérito em todo o seu paradoxo: ele é futuro e, mesmo

[217] Modificamos a tradução de Seligmann-Silva que utiliza reminiscência, seguindo a opção de Gagnebin (2014) e Damião (cf. BENJAMIN, 2020c) de traduzir *Eingedenken* como rememoração e *Erinnerung* como lembrança. *Erinnerung* e *Eingedenken* são traduzidos para o português de distintos modos pelos tradutores e comentadores de Benjamin. Rouanet (BENJAMIN, 1994) traduz *Erinnerung* como reminiscência e na revisão técnica de sua tradução feita por Seligmann-Silva (BENJAMIN, 2016a), o termo *Erinnerung* foi traduzido por rememoração ou recordação. Bolle (2000a, p. 322) advoga pela tradução de *Erinnerung* como recordação por observar que "re/cor/dação" derivado do latim *recordis* (no qual *cordis* se refere ao coração) preserva o mesmo núcleo semântico do original *Er*/*inner*/*rung* (em que *Inner* tem o significado de interior), Modesto Carone também traduz como recordação. Rouanet (BENJAMIN, 1994) traduz *Eingedenken* como rememoração e Seligmann-Silva, em sua revisão técnica (BENJAMIN, 2016a) inverte, troca por reminiscência. Gagnebin (1999, p. 71 e 2014, p. 323) defende a tradução de *Eingedenken* como rememoração por tornar mais explícita a sua ligação a um contexto bíblico e teológico. O tradutor português Barrento, por sua vez, verte *Eingedenken* como "presentificação anamnésica" (cf. BENJAMIN, 2019).

[218] *Strohhalm* é um tipo de esperança enfraquecida, um último suspiro de esperança, diferente de *Hoffnung*, Como nos informa o tradutor Seligmann-Silva (2020a, p. 175, nota 87): "'*Strohhalm*', canudo ou caniço de palha, mas também utilizado metaforicamente em alemão como "última esperança". Em M 30 traduzimos de modo literal por 'caniço' já que a frase utilizou esse sentido literal da palavra".

assim, passado". Se o tempo verbal de Benjamin é o futuro do pretérito, para Krenak (2022. 11) "se há futuro a ser cogitado, esse futuro é ancestral, porque já estava aqui". Algo que ele diz lhe ter sido sugerido pelos rios.

> A cosmovisão yanomami, no livro *A queda do céu*, estende as fronteiras mais remotas do pensamento, que reconhece, a partir do organismo da Terra, uma conexão com o cosmos. Sugere que tem sentido a afirmação de que o passado segue na frente, o presente vem atrás, porque ainda não aconteceu, e o futuro é defini-tivamente uma expectativa da gente. Ele não é alguma coisa que está definida (KRENAK, 2020c, p. 101).

"O que os brancos chamam de futuro, para nós, é um céu protegido das fumaças de epidemia *xawara* e amarrado com firmeza acima de nós!" (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 494). Futuro do pretérito. Futuro ancestral. Um passado que segue na frente.

Na tese XVII Benjamin escreve:

> Ao pensar pertence não só o movimento dos pensamentos, mas também a sua imobilização (*Stillstellung*). Onde o pensamento se detém repentinamente numa constelação saturada de tensões, ele confere a mesma um choque através do qual ele se cristaliza como mônada. O materialismo histórico se acerca de um objeto histórico única e exclusivamente quando este se apresenta a ele como uma mônada [...] O fruto nutritivo do que foi compreendido historicamente tem em seu *interior* o tempo como semente preciosa, mas desprovida de gosto (BENJAMIN, 2005, p. 130).[219]

Se anteriormente, nas teses, a suspensão ou imobilização temporal necessária para romper o contínuo da história, apareceu na imagem do calendário capaz de realizar uma condensação do tempo histórico aqui, nesse trecho da tese XVII, essa concentração temporal aparece na imagem da sua cristalização como mônada. A imagem da mônada, emprestada de Leibinz, é mobilizada por Benjamin sempre que ele procura descrever as tensões entre particular e universal e o modo como, para ele, a história cristaliza-se imageticamente nos objetos. No prefácio do seu estudo sobre o *Trauerspiel*, a estrutura monadológica da ideia é afirmada no contexto em que o filósofo está expondo a forma como é o confronto com o mundo histórico que possibilita à totalidade da ideia: "A idéia é mônada – isto significa, em suma, que cada idéia contém a imagem do mundo. A apresentação [*Darstellung*] da idéia impõe como tarefa, portanto, nada menos que a descrição dessa imagem abreviada do mundo" (BENJAMIN,

[219] A versão francesa desse trecho da tese XVII é mais detalhada: "O ato de pensar não se funda apenas sobre o movimento dos pensamentos, mas também sobre o seu bloqueio. Suponhamos subitamente bloqueado o movimento do pensamento – então se produzirá, numa constelação sobrecarregada de tensões, uma espécie de choque recíproco; um abalo que levará a imagem, a constelação que terá que se organizar de improviso, a se constituir em mônada no seu interior" <M FR> (BENJAMIN, 2020a, p. 107-108).

1984, p. 70, tradução modificada).[220] A remissão à mônada põe em evidência que a totalidade requerida é aquela contida em cada fragmento e também a concretude imagética, no prefácio crítico-epistemológico, da apresentação filosófica e, nas teses, da história para Benjamin.

A suspensão temporal associa-se à imobilização do pensamento e ao movimento desviante operado pela forma descontínua e intermitente de sua apresentação: o mesmo gesto de ruptura da estrutura metodológica que aprisiona o pensamento na linearidade contínua da argumentação lógico-discursiva, elaborado no prefácio, aparece nas teses desdobrado na explosão do contínuo temporal da história. Lembremos do conhecido mote de sabedoria benjaminiana (1984, p. 50) de que o caminho [*Weg*] é desvio [*Umweg*], isto é, o método é o desvio, anunciado no prefácio e ecoado nas *Passagens* no interior de uma metáfora náutica: "O que são desvios para os outros, são para mim os dados que determinam a minha rota. – Construo meus cálculos sobre os diferenciais de tempo – que, para outros, perturbam as 'grandes linhas' da pesquisa" [N 1, 2] (BENJAMIN, 2009, p. 499). Aqui as coordenadas espaciais do método desviante são montadas pelo tempo diferencial presente nas próprias coisas que, atraídos pelo seu magnetismo particular, deslocam a rota contínua dos grandes empreendimentos da navegação histórica ao ancorar-se no pequeno, no submerso, no naufragado.

> A primeira etapa desse caminho será aplicar à história o princípio da montagem. Isto é: erguer as grandes construções a partir de elementos minúsculos, recortados com clareza e precisão. E, mesmo, descobrir na análise do pequeno momento individual o cristal do acontecimento total. [...] Resíduos da história. [N 2, 6] [...] Assim também o historiador hoje tem que construir uma estrutura – filosófica – sutil, porém resistente, para capturar em sua rede os aspectos mais atuais do passado [N 1a, 1] (BENJAMIN, 2009, p. 503; p. 501).

Construir o conhecimento histórico é operar uma montagem de singularidades, através da interpenetração de temporalidades múltiplas e descontínuas, desmantelar o curso homogêneo e vazio da história. É farejar no mundo, nas ruínas de alteridades solapadas pela história humana, a atualidade do passado: nos rastros do tempo decantando no espaço, um tempo cristalizado nas coisas. Como bem coloca Andersson (2000, p. 178-179), a forma temporal das mônadas é o instante e o instante fornece ao tempo uma qualidade espacial, e é nessa espacialização do tempo que a intensidade e a espectralidade do histórico se mostram. "O problema do tempo histórico tem de ser apreendido em correlação com o do espaço histórico", diz Benjamin (2019a,

[220] Modificamos a tradução de Rouanet que utiliza "representação", mesma opção do tradutor português Barrento (cf. BENJAMIN, 2011a) seguindo a sugestão de Gagnebin (2014, p. 63-64) de evitar o sentido representacional e preferir "apresentação" ou "exposição". Desenvolvemos uma discussão sobre esse problema de tradução e sobre a distinção entre *Darstellung* como apresentação e *Vorstellung* como representação, anteriormente, na nossa pesquisa de mestrado.

p. 27).[221] O tempo tornado espaço nos evidencia um espaço de paisagens desoladas, destruído e esquadrinhado para servir de lugar de passagem ao progresso humano. Também o espaço e suas paisagens foram tornados algo *homogêneo e vazio*, apenas cenário para os acontecimentos da história humana. Entre as vozes silenciadas dessa história está a da natureza. A natureza foi transformada num grande depósito de resíduos da história.

> O ensimesmamento e absurda concentração antropocêntrica, esse pensamento que orientou e que sustentou o processo de colonização das Américas e que trouxe este pensamento branco para ocupar as suas paisagens, imprimiu nestas a visão de uma platitude, a visão de um lugar plano, onde o saque de toda riqueza, de toda fartura da natureza se constitui no projeto civilizatório, no projeto de conquista, no projeto de consolidação de um tipo de sociedade (KRENAK, 2017a, p. 4-5).

Essa fratura do humano com o natural, essa fratura entre natureza e cultura, gerou também uma história restrita aos interesses humanos. Reivindicar uma temporalidade capaz de provocar aberturas para uma outra histórica é também demandar uma outra relação entre humanidade e natureza, outra relação da história humana com o espaço e com as coisas, com tudo aquilo que é o outro do humano. Como aponta Gagnebin (2006, p. 294) outra relação entre tempo e objeto, não mais um tempo linear externo, mas o tempo no objeto. Uma história no espaço, uma temporalidade concentrada no objeto "relação intensiva *do objeto* com o tempo, do tempo no objeto, e não extensiva do objeto *no tempo*" (GAGNEBIN, 1999, p. 11).

Outra relação reivindicada por Benjamin que exige, também, uma atenção à dimensão material da vida histórica e à vida secreta escondida nas coisas. O tempo torna-se visível quando cristalizado nas coisas, como tempo coagulado na imagem, permiti-nos acesso a materialidade do tempo. A imagem é um cristal de tempo formado pelo choque de temporalidades heterogêneas, que aparece no instante de um relâmpago. É por isso que, como bem formula Didi-Huberman (2015, p. 130-131), Benjamin coloca a imagem no coração do tempo: ela seria "a *malícia visual do tempo* na história". Lembremos que Benjamin (2009, p. 518) afirma que "A história se decompõe em imagens, não em histórias" [N 11, 4]. Poderíamos dizer, então, que a temporalidade elaborada por Benjamin faz coligir a malícia da imagem com a "'astúcia da matéria', que expressa a resistência das coisas às nossas tentativas de dominá-las" [222]

[221] Essa afirmação aparece no conjunto de fragmentos, sem título, sobre filosofia da história e política, escritos em 1916 (Fragm. 62), traduzindo por Barrento em *O anjo da história*.

[222] Essa formulação de Erick Felinto aparece no interessante artigo no qual discute o tema da "animação do inorgânico" no cinema experimental contemporâneo, propondo a hipótese de um progressivo declínio do ponto de vista antropocêntrico da tradição da subjetividade humanista, que é elaborada a partir do pensamento de Benjamin e Flusser. A bela expressão "astúcia da matéria" aventada por Felinto aparece na fábula *Vampyroteuthis Infernalis* de Vilém flusser, *Tücke der Materie*, muito provavelmente uma paráfrase da expressão *Tücke des Objekts* do

(FELINTO, 2016, p. 15): “Onde o passado está carregado com esse material explosivo, a pesquisa materialista acende o pavio no *continuum* homogêneo e vazio da história” <M HA> (BENJAMIN, 2020a, p. 53). [223]

Outra relação reivindicada por Benjamin que exige, também, uma atenção à dimensão material da vida histórica e à vida secreta escondida nas coisas. O tempo torna-se visível quando cristalizado nas coisas, como tempo coagulado na imagem, permiti-nos acesso à materialidade do tempo. A imagem é um cristal de tempo formado pelo choque de temporalidades heterogêneas, que aparece no instante de um relâmpago. “Onde o passado está carregado com esse material explosivo, a pesquisa materialista acende o pavio no *continuum* homogêneo e vazio da história” <M HA> (BENJAMIN, 2020a, p. 53).

> Que o objeto da história seja arrancado, por uma explosão, do *continuum* do curso da história é uma exigência de sua estrutura monadológica. Esta torna-se visível apenas no próprio objeto arrancado. [N 10, 3] [...] 0 momento destrutivo ou crítico na historiografia materialista se manifesta através do fazer explodir a continuidade histórica; é assim que se constitui o objeto histórico. De fato, dentro do curso contínuo da história não é possível visar um objeto histórico. [...] A historiografia materialista não escolhe aleatoriamente seus objetos. Ela não os toma, e sim os arranca, por uma explosão, do curso da história [N 10a, 1] (BENJAMIN, 2009, p. 517).

Esse momento destrutivo necessário à construção histórica e reivindicada por Benjamin, capaz de arrombar os compartimentos fechados do passado da historiografia oficial ao arrancar um objeto histórico do seu contínuo temporal, aparece descrito na tese XVII como um choque. Numa anotação das teses podes encontrar a seguintes frase: “A história é o choque entre a tradição e a organização política” <M 52> (BENJAMIN, 2020a, p. 195) que propomos ler junto com essa afirmação das *Passagens*: “A apresentação materialista da história leva o passado a colocar o presente numa situação crítica” [N 7a, 5] (BENJAMIN, 2009, p. 513). Essa colagem de afirmações nos permite entender ainda melhor porque esse gesto destrutivo cria o momento oportuno para a ação e mobilização política. É uma descarga elétrica do passado oprimido que ativa a força política do presente. Para que essa condução de energia política possa acontecer é necessária uma temporalidade em que os acontecimentos e as épocas históricas “saltam umas sobre as outras como faíscas elétricas”, roubando aqui a construção metafórica de Kracauer (2024, p. 134-135). Uma disposição linear da história impede essa condução de energia já que não permite que os extremos, como fios desencapados, se toquem provocando esse choque temporal. A tarefa política do tempo e da história não é, portanto, dispor os acontecimentos

filósofo alemão Friedrich Vischer, do romance *Auch Einer* de 1908, que expressa uma conspiração dos objetos contra os humanos.

[223] Essa afirmação aparece no interior na tese XVII do manuscrito de Hannah Arendt.

uniformemente alinhados numa linha do tempo, "mas sim produzir um choque" ao arrancá-los do contínuo temporal, uma "espécie de curto-circuito" entre passado e presente, dessa vez surripiando de Adorno (2023, p. 148) as metáforas.[224]

Esse choque é provocado segundo Benjamin por *uma constelação saturada de tensões*. "Uma constelação de memória viva, ativa, que não queima", para usarmos uma imagem de Krenak (2023a, p. 6). A construção dessa outra história demanda, como no procedimento alegórico, "a renúncia à idéia da totalidade harmoniosa" [J 56a, 6] (BENJAMIN, 2009, p. 376) e "significa o efetivo abandono da visão idealista da história com sua perspectiva harmonizante" (ADORNO; BENJAMIN, 2012, p. 169).[225] A história precisa de uma temporalidade que dê conta das contradições, que as reúna nessa constelação saturada de tensões, sem desfazê-las ou apaziguá-las. Benjamin elege a montagem como princípio da construção histórica pois, como bem elabora Buck-Morss (2002, p. 97), nela os elementos "da imagem permanecem irreconciliados e não fundidos em uma só 'perspectiva harmonizadora'", mas sim são nutridos pela dinâmica e pela articulação entre os fragmentos.[226]

Uma perspectiva histórica antropocêntrica é a grande armadilha que a visão idealista da história utiliza para construir sua totalidade harmoniosa. Ela consegue capturar nas suas redes e anular a presença de tudo aquilo que é o outro do humano. É por isso que Benjamin reivindica a construção de um conceito de história (e de vida histórica) que rompa com os limites do humano, estendendo-se também à natureza e a todas as coisas. Uma outra história é também uma história entrecruzada pelo outro e a história de muito outros: *de pedras, animais, seres humanos e anjos*.[227] "Andamos em constelação", nos diz Krenak (2020a, p. 39).

> A história é feita de camadas. Mas as camadas não estão empilhadas em ordem. A força disruptiva do presente pressiona o passado, espalhando seus pedaços por lugares inesperados. Ninguém possui esses pedaços. Pensar que alguém os possui seria permitir que categorias da propriedade privada invadissem um terreno comum compartilhado em que as leis de patrimônio excludente não se aplicam [...] O passado ricocheteia no presente e se espalha em território inimigo. Os fragmentos históricos são o resto de uma explosão. Liberados pela explosão da memória oficial, os

[224] Nos valemos de construções metafóricas que Kracauer e Adorno elaboram, ambos em resenhas de *Rua de mão única*, para caracterizar o pensamento de Benjamin, aqui descolocadas para o contexto historiográfico de suas reflexões. O trecho do texto de 1928 de Kracauer (2024, p. 234-135) diz: "Caso as significações se unam sob o signo de uma ideia, elas então saltam umas sobre as outras como faíscas elétricas, em vez de se "suprimirem" em um conceito formal". E o trecho de Adorno (2023, p. 148) de 1955 foi citado anteriormente na p. 127.

[225] Essa afirmação aparece numa carta de Benjamin a Adorno de 10 de junho de 1935.

[226] Cabe lembrar aqui a bela passagem do prefácio do *Trauerspiel* em que Benjamin (1984, p. 50), ao caracterizar o método desviante da apresentação filosófica, rem mosaico: "Incansável, o pensamento começa sempre de novo, e volta sempre, minuciosamente, às próprias coisas. [...] ele recebe ao mesmo tempo um estímulo para o recomeço perpétuo e uma justificação para a intermitência do seu ritmo. Ele não teme, nessas interrupções, perder sua energia, assim como o mosaico, na fragmentação caprichosa de suas partículas, não perde sua majestade".

[227] *Of stones, animals, human neings, and angels* nomeia o subtítulo do livro *Walter Benjamin's Other History* de Beatrice Hanssen (2000) e a segunda parte da obra.

> fragmentos da história são preservados em imagens. Eles retêm a proximidade da experiência original e, com ela, a ambiguidade. Seu significado é liberado *somente* em uma constelação com o presente. Eles trazem guardado um aviso de perigo. O presente do passado é um cavalo de Tróia. A gente acha que sabe de onde ele vem e a quem pertence. Mas a dádiva é para outros, aqueles que os assim chamados herdeiros legítimos estão destruindo no presente (BUCK-MORSS, 2018, p. 18-28).

Para que esse encontro subversivo, esse choque explosivo, entre passado e presente ocorra é necessária uma trama temporal: um tecido histórico composto de "tempo complexo, de tempo impuro: uma extraordinária *montagem de tempos heterogêneos formando anacronismos*" (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 23) e atualizações. Um entrelaçamento que reúna "todas as espessuras do tempo, inventando tempos diversos e plurais para melhor dizer os seus fugazes pontos de cruzamento" (GAGNEBIN, 1999, p. 97). Uma "combinação de estruturas temporais aparentemente contraditórias" formando "ponto de interseção [...] de formas de tempo radicalmente diferentes" (OSBORNE, 1997, p. 99). Uma ardilosa tecitura histórica que suspenda a temporalidade cronológica e mecânica através dessa impureza temporal.

A remissão de Didi-Huberman (2015, p. 23) à ideia de tempo impuro nos é interessante porque nos lança a uma temporalidade composta pela mistura e interpenetração entre humano e não-humano, a uma história humana contaminada pela presença do não-humano: pelo mundo, pela natureza, pelas coisas, por tudo aquilo que é outro do humano. "Porque a capacidade dessas memórias é exatamente se transmitir, elas fazem contágio", afirma Krenak (2023a, p. 5). Uma memória contagiada por um universo de existências singulares, com suas temporalidades heterogêneas, abrindo nossos horizontes rumo a uma história de que não é só mera e exclusivamente um empreendimento humano. Uma história que só existe no e pelo entrecruzamento com uma multidão de outros do humano que é a natureza. Uma história que explodiu com o exclusivismo e a excepcionalidade do humano.

Didi-Huberman (2015, p. 129-130) nos chama atenção "ao fato de que o *choque dos tempos na imagem* libera todas as modalidades do próprio tempo". Podemos, então, pensar que entre essas temporalidades liberadas do contínuo histórico está a da própria natureza e que sua explosão é também o desmantelamento uma temporalidade história encurralada pelo humano. E que um dos curto-circuito por essa razão que Benjamin encerra suas teses, "com um audacioso salto no passado da história humana", como bem descreve Koch (1997, p. 217) a tese XVIII de Benjamin. Leiamo-la em conjunto com uma passagem em que Krenak também nos convoca para um passado mais remoto e não-humano:

> "Os míseros cinquenta mil anos do *homo sapiens*": diz um biólogo recente, "representam, em relação à história da vida orgânica sobre a terra, algo como dois segundos ao fim de um dia de vinte e quatro horas. Inscrita nessa escala, a história inteira da humanidade civilizada perfaz um quinto do último segundo da última hora." O tempo-de-agora que, enquanto modelo do tempo messiânico, resume a história de toda a humanidade numa prodigiosa abreviação,[228] coincide, exatamente, com a figura que a história da humanidade ocupa no universo (BENJAMIN, 2005, p. 138).

> O canto do pajé Yawanawá, guiado pelas plantas, chama nossos ancestrais. Não são ancestrais de 100 a 500 anos, mas de muito mais tempo atrás. É também a porta de entrada para o outro mundo, onde perdemos a identidade de indivíduo e nos conectamos com toda a existência da natureza. Penetramos nas seivas das árvores, nos tornamos gavião que voa alto, seres de água, viajamos e passeamos com os ventos. E então aprendemos a retornar à raiz da existência. Quando aprendemos isso, vivenciamos como é poder ser outro, poder ser ancestral, viajamos para o futuro assim como ao passado, e voltamos para o tempo atual (KRENAK, 2023b, p. 36).

É interessante como essa convocação à abertura do passado para além do humano desemboque, em ambos, numa elaboração do presente: termina em Benjamin com a descrição do "tempo-de-agora"[229] e em Krenak na afirmação de uma volta para o "tempo atual". É o chamamento de uma rememoração histórica, para falarmos com Benjamin, de uma ancestralidade nos termos de Krenak, em os extremos da temporalidade se tocam e se condensam para formar atualidade plena do presente. Ambos propõem uma viagem cósmica da história e da memória para além dos limites do humano. Um salto da memória rumo a uma experimentação de temporalidade cósmica: "[...] para o atual, onde quer que este se mova no emaranhado de outrora" para lembrarmos a descrição do salto dialético revolucionário rumo o passado descrito no final da tese XIV de Benjamin (2005, p. 119): "Só que ele ocorre numa arena em que a classe dominante comanda". É por isso que Benjamin tenta elaborar "uma 'tradição' dos oprimidos que não repousa sobre o nivelamento da continuidade, mas sobre os saltos", isto é, "[...] saltos e recortes inovadores que estilhaçam a cronologia tranquila da história oficial" (GAGNEBIN, 1999, p. 99; p. 10). Segundo Krenak (2016, p. 184): "A criação se dá em saltos".

Se o domínio da natureza é, como denunciado por Benjamin na tese XI, o fundamento dos mecanismos e engrenagens da lógica de dominação que constitui a civilização e seu progresso, então, a natureza deve ocupar um enorme lugar entre os oprimidos pela nossa historiografia oficial. Ela constitui a tradição dos oprimidos e a arena da história em que os dominantes comandam, e seguem sempre vencendo. Tendo isso em vista, o "salto do tigre em

---

[228] Como nos chama atenção Seligmann-Silva (cf. BENJAMIN, 2020a, p. 109, nota 40), na versão francesa Benjamin verte o alemão *zusammenfaßt* para *raccourci*, a mesma palavra utilizada anteriormente para traduzir *Zeitraffer* na tese XV (2020a, p. 105). Cf. comentários anteriores da nota 195, p. 147.

[229] Na passagem o tempo-de-agora aparece também associado à temporalidade messiânica, iremos explorar as alusões ao messiânico presente nas teses no próximo excurso.

direção ao passado [...] salto sob o céu livre da história" (BENJAMIN, 2005, p. 119) da tese XIV, possa ser compreendido para além de sua conotação metafórica: como um salto animal que liberta o céu da história. O céu da história é a natureza liberta da dominação humana.

> Na nossa tradição, na tradição indígena, nós temos uma história – a história da fundação do mundo – que nos integra no que poderia ser considerado o universo. Os fatos dessa história se aproximariam muito dos eventos religiosos. Nós temos uma história que poderíamos chamar de história objetiva, história do mundo, sobre a qual agimos. Nós agimos no mundo, mas somos filhos de uma tradição em que o nosso poder é limitado. Quando comecei a ler a literatura universal, descobri um pensamento nos homens de outra tradição que me assustou – o pensamento de que o homem é total, de que ele pode submeter a natureza e a história. Na minha tradição, isso não existe. Somos parte de eventos importantes. Nós podemos estar ou não nos lugares em determinados momentos. Apesar de estar há muito tempo já convivendo e me relacionando com os fatos marcados pelo calendário do relógio, tenho buscado preservar dentro de mim essa memória. A minha apreciação da história tem que ser cuidadosa e seguir a visão do meu povo. Nós entendemos que somos capazes de mover uma pedra que está na beira do igarapé represando tronquinhos e folhas, mas sabemos que não podemos mover o destino das águas. Nós somos parte dos eventos. Interferimos neles a partir da nossa virtude e do nosso conhecimento, da nossa interação com aquele lugar, mas não podemos agir como seres externos aos eventos (KRENAK, 2015, p. 91-92).

Nessa passagem vemos a uma experiência com a tradição e à memória, desdobrada numa experiência de pertencimento cósmico à natureza, outra vez, contraposta à temporalidade mecânica dos relógios. E aqui, também, a descoberta assustadora dessa *outra* tradição de pensamento em o homem é total. Importante ficarmos com ela mente, mas por ora a guardaremos, para lembrarmos agora da experiência cósmica de pertencimento dos povos antigos que Benjamin descreve em *A caminho do planetário*, com a qual Benjamin encerra *Rua de mão única*.[230] Logo após reivindicar uma outra relação entre humanidade e natureza que não a de dominação, Benjamin (2012, p. 71) escreve que "A humanidade como espécie está, decerto, há milênios, no fim de sua evolução; mas a humanidade como espécie está no começo".

Como na tese XVIII vemos uma tentativa de bagunçar a temporalidade histórica do humano, partir de sua inserção numa escala ampliada, cósmica e natural, num jogo de alternância das proporções temporais. Aqui, tal qual na última tese, "ao contrário do que possa parecer", como interpreta Mates (2011, p. 375), o que Benjamin "quer pôr em relevo não é a duração", extrapolando sua leitura também a essa outra imagem benjaminiana. Parece-nos que aquilo que interessa aqui está para além de uma reflexão temporal em temos de duração, que busca trazer à tona a brevidade do humano ao colocá-lo no interior de uma escala de existência e tempo cósmico. Se pesarmos com Koch (1997, p. 217), que "a imagem da penetração do

[230] Cf. os desenvolvimentos anteriores p. 135-137.

tempo é constitutiva da concepção de história de Benjamin", então poderíamos afirmar que o gesto de Benjamin, nessas passagens, é de indicar uma interpenetração entre temporalidades heterogêneas, para provocar um curto-circuito temporal entre natureza e história. Uma frase de Andrew Benjamin (1997, p. 249) parece se aplicar perfeitamente aqui: "A possibilidade aludida aqui é a de que a 'diferença de tempo' possa ser montagem temporal, a co-presença de diferentes tempos".[231]

Se, como nos parece, a história para Benjamin é choque, poderíamos ousar dizer que ela se constrói, especialmente, a partir do choque entre natureza e cultura, nos seus caminhos entrecruzados. É por isso que a verdadeira experiência história demanda, também, esse chamamento a uma experiência de pertencimento à temporalidade cósmica, à Terra e à natureza, que vimos tanto em Benjamin quanto em Krenak, na contramão do aprofundamento do seu alheamento tão característico da vida e do indivíduo moderno. Se o caráter destrutivo é inerente à construção de uma *outra* história, tenhamos em vista que "o caráter destrutivo é o adversário do homem-estojo" [*Etui-Menschen*] (BENJAMIN, 2012, p. 243). Certamente o maior enclausuramento do indivíduo moderno é aquele com relação ao seu exterior que é a natureza.

Se lembrarmos a bela passagem sobre ritos de passagem de Benjamin ([O, 2a, 1], 2009, p. 535), [232] poderíamos dizer que somos uma humanidade que se tornou cada vez mais empobrecida de experiências limiares com a natureza. Experiência limiares que "possam se chocar com a natureza, e não viverem separadas da natureza. Porque eu acho que enquanto a gente puder se chocar com a natureza, nós vamos continuar tendo a memória dos antigos seres humanos, que são os nossos ancestrais" (KRENAK, 2015, p. 190-191). Não temos aqui uma imagem de plena harmonia com a natureza, nenhum tom de idealização romântica, a interação com natureza e com a memória ancestral da humanidade aparece pela imagem do choque.

> [...] e quanto mais violento for o choque que assim lhe for desferido, tanto maiores serão suas chances de ter a representação do caráter destrutivo. [...] O caráter destrutivo está sempre trabalhando de ânimo novo. É a natureza que lhe prescreve o ritmo, ao menos indiretamente; pois ele deve se antecipar a ela, senão é ela mesma que vai se encarregar da destruição. [...] O caráter destrutivo não vê nada de duradouro. Mas eis precisamente por que vê caminhos por toda parte. Onde outros esbarram em muros ou montanhas, também aí ele vê um caminho. [...] Já que vê caminhos por toda parte, está sempre na encruzilhada. Nenhum momento é capaz de saber o que o próximo traz. O que existe ele converte em ruínas, não por causa das ruínas, mas por causa do caminho que passa através dela (BENJAMIN, 2012, p. 242-243).

[231] Essa afirmação de Andrew Benjamin não refere ao contexto específico das reflexões historiográficas de Benjamin e às suas remissões à temporalidade cósmica, trata-se de uma interpretação da passagem de Benjamin ([N 1, 2], 2009, p. 499) no contexto de uma discussão sobre a montagem temporal elaborada pela técnica de citação benjaminiana, no interior de um artigo em o autor confronta a concepção de presente em Benjamin e Heidegger.
[232] Citado parcialmente anteriormente na p. 40.

A referência ao caráter destrutivo aqui nos permite aventar algo que nunca é demais enfatizar. Que esse chamamento ao pertencimento à natureza, que aparece tanto em Benjamin quanto em Krenak, não é algo como que possa ser compreendido como uma mera demanda de volta ou reprodução aos modos de vida do passado, mas sim uma tentativa de abertura do passado como forma de acesso às experiências e conhecimentos, que atualizadas pelo presente, nos permitiriam tentar implodir um destino histórico que nos parece certo. No nosso presente histórico, estamos encarando o colapso planetário como obra e destino final da nossa própria civilização e o alheamento do humano com relação à natureza certamente foi uma das ilusões que nos trouxeram até aqui, à beira desse abismo ambiental. Sem sombra de dúvidas, o conhecimento dos povos indígenas guarda um poderoso arsenal que nos serviria de munição contra esse futuro. A chance daquele momento histórico em que um presente, diante do perigo, apodera-se do seu passado. Aquela única esperança do presente que está soterrada num passado carregado de atualidade. É por essa razão que propomos ler as teses benjaminianas em conjunto com a nossa atualidade e com o pensamento indígena, parece-nos que nesses pontos de cruzamento sua significação se mostra tão visível quanto atordoante.

Como dito, não consideramos que a remissão à escala de uma temporalidade cósmica e a seu pertencimento à natureza signifique uma indicação da brevidade do humano, todavia, acreditamos que ela deva ser lida como um dos gestos destrutivos, dentre os muitos que povoam o pensamento benjaminiano, que tem como objetivo uma necessária e estratégica diminuição do humano.[233] Acreditamos que Benjamin utiliza a comparação temporal do cientista para provocar em nós uma sentimento semelhante àquele causado pela famosa frase de Lévi-Strauss quase no fim de *Tristes trópicos* (1996, p. 442): "O mundo começou sem o homem e terminará sem ele". Uma tática para despertar em nós a lembrança da pequenez do humano e sua condição de existência desprezível quando retratado dentro do quadro de uma temporalidade cósmica. Nesse sentido, concordamos com Koch (1997, p. 218), que lê nessa tese de Benjamin uma posição que ela caracteriza sagazmente como "uma *antropologia negativa*". Seria possível afirmar, então, essa posição como uma das marcas da perspectiva histórica não-antropocêntrica reivindicada por Benjamin.

[233] Há um conjunto de publicações, e estas se inserem num escopo ainda maior de estudos recentes que tem feito o pensamento benjaminiano girar em torno das questões ambientais da nossa atualidade, que propõem reflexões no sentido de pensar o Antropoceno, e os debates abertos pela questão de uma nova era geológica da Terra provocada pela ação humana, a partir da historiografia benjaminiana. Algumas delas exploram, justamente, essa dobradiça entre a temporalidade cósmica e a temporalidade humana. Ver, por exemplo, Robinson (2021), Johannßen (2022) e Ford (2013).

> Perguntar sobre a possibilidade de um tempo histórico não-humano é a tentativa de assumir a sua existência. Esse gesto refere-se a uma ruptura com a concepção idealista, tradicional e no fundo antropocêntrica de historicidade ancorada na separação entre as obras humanas e da natureza (PÉREZ LÓPEZ, 2022, p. 1, tradução nossa).

Para uma reconstrução do conceito de história, capaz de explodir o contínuo da história, é necessário construir a temporalidade histórica a partir da interpenetração de tempos heterogêneos e esta, por sua vez, demanda a elaboração de uma temporalidade não-humana para esta outra histórica não mais ancorada apenas no humano. Uma tarefa que se torna antropológica porque exige ser "pensada a partir da reorientação dos conceitos de natureza e história, cujas temporalidades convergentes são repensadas a partir da relação entre o humano e o não-humano, e que em Benjamin se apresenta no arco que vai da história natural à história cósmica da tese XVIII" (PÉREZ LÓPEZ; LÓPEZ, 2022, p. 16, tradução nossa). Vamos fazer agora o caminho inverso, sairemos da história cósmica da tese XVIII para um breve passeio pelo conceito de história natural: para trazermos à tona como seus aparecimentos, no pensamento benjaminiano, provocam explosivos curtos-circuitos entre a história e natureza, e são também pontos de cruzamento e aberturas à exploração do não-humano.

Nas *Passagens* lemos: "O axioma sobre a maneira de evitar o pensamento mítico: Nenhuma categoria histórica sem substância natural; nenhuma substância natural sem seu filtro histórico" [0°, 80] (BENJAMIN, 2009, p. 948). Essa afirmação enfática pode ser lida como reveladora da tática geral do seu procedimento filosófico, ou talvez, como a expressão fisionômica particular que seu pensamento assume. Adorno (2001b, p. 227), tal qual um fisiognomista da obra benjaminiana, aponta que a peculiaridade da sua filosofia "[...] consiste na capacidade de contemplar o histórico, as manifestações do espírito objetivo, a 'cultura', como se fossem natureza. Benjamin tinha essa capacidade como poucos. Todo o seu pensamento poderia ser designado como 'histórico-natural'". Benjamin busca alcançar o gérmen mítico no interior do pensamento esclarecido pelo gesto crítico de tentar desmontar os dualismos rígidos entre história e natureza e, ao fazê-lo, atacou o alicerce, principal e mais rígido, do construto filosófico ocidental. Talvez por isso Adorno (ADORNO, 2001b, p. 230) tenha caracterizado seu pensamento como um filosofar contra a filosofia: o golpe deferido, o mais destrutivo contra a filosofia, foi este de denunciar que os conceitos de história e natureza, construídos e enrijecidos como categorias estanques, não se sustentavam.

Como aponta Damião (2008, p. 54), a reflexão filosófica e historiográfica de Benjamin "ao mesmo tempo que interrompe o progresso, cria uma nova significação de história natural,

cuja intenção é evitar o pensamento mítico". É nessa encruzilhada entre pensamento mítico e progresso que o conceito de história natural de Benjamin aparece como um artifício de desvio.

A sua tarefa crítica é dupla: construir força de resistência à falsa naturalização daquilo que é histórico e, ao mesmo tempo, trazer à tona o que há de histórico na natureza. Para entendermos o processo de falseamento da contingência histórica, em que os acontecimentos históricos ganham a aparência de naturais, vale a pena trazer à tona a petrificação da história como "segunda natureza".[234] Parece-nos que essa articulação pode ajudar a explicar-nos a razão do entrecruzamento entre natureza e história ser reivindicado por Benjamin como imprescindível para desfazer aspecto mítico que o pensamento pode assumir.[235] Isto porque esse caráter mítico torna-se manifesto, justamente, a realidade histórico-social, no interior do mundo capitalista, aparece mascarada como uma realidade "natural" dada, como se fosse um destino inescapável, isto é, se reveste de uma aparência mítica enquanto algo predeterminado, absoluto e a-histórico.

O pensamento histórico-natural de Benjamin efetua essa tarefa crítica num golpe único: para combater a naturalização da história, desfazer a aparência mítica da história enquanto "segunda natureza" é preciso historicizar a própria compreensão da "primeira natureza". "Não existe nada de natural na progressão histórica. Mas (Benjamin insistiu nisso) a natureza progride historicamente", elucida Buck-Morss (2000, p. 111). É por isso que Benjamin defende que a natureza deva ser compreenda em relação à histórica e não como algo radicalmente fora ou apartado dela, assim como a história não deve ser tomada como território exclusivo de domínio e atuação do humano. Essa exigência dupla-face aparece refletida muitas vezes nos usos e das conotações peculiares que Benjamin dá a noção de história natural. Talvez em nenhum outro lugar na obra de Benjamin uma *interação dialética entre natureza e história* possa ser lida tão

---

[234] Esse recurso interpretativo, de intercalar o conceito de segunda natureza, especialmente no que tange seus desenvolvimentos no pensamento de Lukács ao conceito de história natural de Benjamin, para explicar o potencial crítico presente na ideia de história natural foi utilizado por Adorno (2018) numa conferência de 1932 dedicada ao tema. Adorno, talvez o primeiro a notar a importância e a originalidade dessa noção, "desde cedo decifrou o significado subversivo de um dos termos mais enigmáticos" do pensamento benjaminiano, como afirma Hanssen (2000, p. 2, tradução nossa). Todavia é preciso lembrar que, apesar da explícita origem benjaminiana, nas elaborações de Adorno o conceito ganha colorações e contornos próprios, já que tem como finalidade o seu próprio pensamento e não apenas divulgar o de Benjamin. É por isso que muitas das nuances que o conceito possui no interior do pensamento Benjamin, como também expõe Hanssen (cf. 2000, p. 13-23), passam despercebidas ou são ignoradas por ele. O ensaio não deixa, parece-nos, se utilizado com cuidado e parcimônia, de oferecer chaves-de-interpretação relevantes no sentido de enriquecer e lançar luz sobre esse conceito benjaminiano.

[235] O conceito de segunda natureza, que remonta a Hegel, reelaborado por Marx ecoa presente em usos e desdobramentos também em Lukács, Benjamin, Adorno e Horkheimer. Para uma interessante história desse conceito que expõe suas imbricações com o de história natural, no pensamento de Adorno e também no Benjamin, suas particularidades e diferenças, ver Buck-Morss (1977, p. 43-62). Para o uso que Benjamin faz da noção de segunda natureza na primeira em sua teoria da técnica na primeira versão do ensaio sobre a obra de arte, bem como a sua substituição e o aparecimento do conceito de "segunda técnica" na sua segunda versão ver Seligmann-Silva (2019).

penetrantemente quanto se trouxermos à tona uma imagem que aparece numa carta a Florens Christian Rang de 9 de dezembro de 1923:

> Desculpa, por favor, estes pensamentos incipientes e ainda provisórios. Servem apenas para me levar ao ponto em que, espero, me encontro contigo: as ideias são as estrelas, por contraste com o sol da revelação [*Sonne der Offenbarung*]. Não brilham no dia da história [*Tag der Geschichte*], agem apenas de forma invisível nela. Iluminam apenas a noite da natureza [*Nacht der Natur*]. As obras de arte são então definidas como modelos de uma natureza que não espera por nenhum dia, portanto também nenhum dia do julgamento [*Gerichtstag*], como modelos de uma natureza que não é palco/cenário [*Schauplatz*] da história nem morada dos homens. A noite salva [*Die gerettete Nacht*] (BENJAMIN, 2011a, p. 297, tradução modificada).

Nessa carta, escrita durante o período de escrita do *Trauerspiel*, Benjamin estava mergulhado em inquietações em torno da historicidade específica das obras de artes, tendo em vista a preocupação de que suas reflexões pudessem oferecer a elas o direito de possuírem uma vida histórica em sentido pleno. Para fazer isso ele terá que expandir as noções de vida e história para além do seu encarceramento ao domínio exclusivo do humano. Ao libertá-las do império do humano, a natureza é a primeira a reclamar de volta os seus direitos devastados pela dominação humana. Essa contestação da natureza endereçada ao humano, uma denúncia da sua objetificação, aparece expressa na passagem por uma dupla negação: ela não é cenário ou palco para a encenação da história, o cortejo triunfal dos vencedores, e nem um domicílio humano. Essa é a imagem de uma natureza salva, só assim a natureza pode ser salva. "A 'noite salva' é o nome dessa natureza restituída a si mesma", nos diz Agamben (2017, p. 134).

Chega a ser atordoante tudo que essa imagem de Benjamin, quando lida com os olhos do nosso presente, parece conter. É uma imagem que lateja potência ecológica. Enquanto a natureza assim for compreendida pela humanidade a mesma história continuará a ser contada. É uma exigência radical de uma outra forma de relação. "Da relação entre homem e natureza, e entre natureza e história, alguns textos de Benjamin propõem uma imagem, de fato, diversa, na qual a máquina antropológica parece estar completamente fora de jogo", afirma Agamben (2017, p. 133). E segue lendo essa imagem benjaminiana:

> Acima de tudo, segundo o modelo benjaminiano de uma "dialética em estado de paralisia", decisivo aqui é sobretudo o "entre" ["*tra*"], o intervalo e quase o jogo entre os dois termos, a sua constelação imediata em uma não coincidência. A máquina antropológica [*la macchina antropologica*] não articula mais natureza e homem para produzir o humano através da suspensão e captura do inumano [inumano]. A máquina, por assim dizer, desligou-se, está "em estado de paralisia" [...] (AGAMBEN, 2017, p. 136).

Talvez essa bela interpretação de Agamben nos ajude a compreender, ao menos um pouco, o porquê essa imagem de Benjamin parece conter não só uma atualidade ecológica atordoante, como também muitas das reinvindicações tão presentes no pensamento indígena, estas mesmas que estamos tentando fazer reverberar nesse trabalho. Precisamente porque está ausente nela a maquinaria antropológica do pensamento ocidental: essa que só é capaz de produzir o humano às custas do não-humano e de construir seu progresso, enquanto civilização, pela dominação e destruição da natureza. Porque essa maquinaria foi interrompida. Agamben refere-se também ao estado de suspensão ou imobilidade que Benjamin utiliza para descrever seu conceito de imagem dialética nas *Passagens*, mas aqui o gesto de interrupção da máquina antropológica que Agamben lê nessa imagem de Benjamin, remete-nos àquele do choque que, ao imobilizar ou suspender o tempo, interrompe a aparência natural e contínua do percurso histórico, põe à mostra suas fraturas.

É interessante que essa força explosiva gerada pela interpenetração de temporalidades, tão marcante das teses, também aparece nessa carta de Benjamin (2009, p. 297): "As mesmas forças que, no mundo da revelação [*Welt der Offenbarung*] (que o mesmo é dizer, da história), ganham dimensão temporal explosiva e extensiva, manifestam-se no mundo da ocultação [*Welt der Verschlossenheit*] (que é o da natureza e das obras de arte) de forma intensiva". A primeira coisa intrigante a notar nessa passagem é que Benjamin coloca as obras de arte (e também as ideias que aparecem na imagem, lembremos, como as estrelas que brilham apenas na noite da natureza) não no mundo da história, mas no da natureza. O mundo da natureza, do silêncio e do fechamento, [236] aparece descrito numa imagem aposta ao da histórica como àquele do desvelamento. Parece-nos que podemos ler nessa passagem de Benjamin um gesto exemplar do modo no seu pensamento "natureza e história se entrelaçam", como aponta Adorno (2001b, p. 475-476) e esclarece-nos:

> [...] não quer dizer que os momentos natureza e história se dissolvam um no outro, mas sim que eles, ao mesmo tempo, excluem-se mutuamente e se cruzam de forma que aquilo que é mais histórico pode aparecer de tal forma que o natural aparece como signo para a história e esta, onde ela se oferece de modo mais histórico, como signo para a natureza.

Na imagem benjaminiana, o oculto da natureza não se dissolve no mundo do desvelamento da história, o cruzamento entre natureza e história não funciona de modo a servir à dissolução daquilo que é outro, mas sim para criar a possibilidade da restituição da natureza

[236] Hanssen (2000, p. 174, nota 29) destaca a significação dupla, silêncio [*silence*] e clausura [*closure*], que a expressão *Welt der Verschlossenheit* implicaria.

a si mesma, em seu próprio silêncio e fechamento, a chance da sua salvação. Propomos ler nessa passagem, entre o *dia da natureza* e a *noite da história* pintados por Benjamin, uma imagem penetrante do que Hanssen (2000, p. 9, tradução nossa)[237] chama de "interação dialética entre natureza e história" presente em seu pensamento: a possibilidade de entardeceres e poentes da natureza-história. Aqueles momentos, sempre fugidios e tão passageiros, em que dia e noite aparecem entrelaçados no céu. Mas não devemos colorir essa imagem com tons complacentes: esses limiares criados pela interação entre natureza e história devem ser aproveitados para despertar forças temporais explosivas, a chance de provocar relâmpagos. Para fazer isso Benjamin precisará não só cruzar as fronteiras estabelecidas entre natureza e história mas entrecruzá-las, criando um ponto de encontro entre temporalidades heterogêneas. Como bem aponta Düttmann (1997, p. 63): "A história depende da unidade em que lugar e coisa se cruzam e permanecem, em última instância, indiscerníveis: eles só vêm a ser nesse cruzamento".

É por isso que é através da temporalidade que Benjamin fará convergir natureza e história e esse encontro se dará na transitoriedade. Poderíamos dizer que Benjamin transforma a linha de demarcação que separa os domínios da natureza e a da história num limiar temporal ao flexionar essa linha enrijecida ao máximo de seu arco de tensão. Ao fazer essa torção temporal irá deformar tanto a temporalidade da história quanto a da natureza: ao fazê-las confluir na transitoriedade, a temporalidade progressivamente contínua da história e a da repetição cíclica da natureza são simultaneamente estilhaçadas. Nessa noite da natureza, a ideia da transitoriedade ou deperecimento [*Vergänglichkeit* ou *Vergängnis*], [238] brilha como uma estrela alfa da constelação benjaminiana em sua ligação à de história natural. No estudo do *Trauerspiel*, Benjamin assim descreve a compreensão barroca da natureza:

> Se se quiser, também para os poetas desse período a natureza foi a grande mestra. Mas ela não lhes aparece no botão e na flor, mas na excessiva maturidade e no declínio de suas criaturas [*Verfall ihrer Geschöpfe*]. Para eles, a natureza é o eterno deperecimento/ transitoriedade [*ewige Vergängnis*], e só nesse deperecimento/ transitoriedade o olhar saturnino daquelas gerações reconhecia a história [*Geschichte*]. [...] Com o declínio [*Verfall*], e somente com ele, o acontecer histórico diminui [*schrumpft das historische Geschehen*] e entra no palco/ cenário [*Schauplatz*] (BENJAMIN, 1984, p. 201, tradução modificada).

[237] Hanssen assim descreve a articulação entre natureza e história operada pela filosofia benjaminiana, que a autora lê na significação peculiar que o filósofo confere à noção de história natural. Uma exploração muito atenta a esse conceito, numa proposta de leitura que a coloca como categoria central e chave-mestra de interpretação da historiografia benjaminiana, funciona como alicerce partir do qual Hanssen (2000) elabora a ideia de uma história não-antropocêntrica presente no pensamento de Benjamin.

[238] São várias as possibilidades de tradução dessa noção benjaminiana e diversas as escolhas dos tradutores: caducidade, ruinância, efêmero, efemeridade, transiente, fugacidade, desaparição. As palavras são formadas pelo verbo alemão *vergehen*, que remete ao ato de passar ou decorrer no sentido de desparecer, desvanecer ou perecer.

Benjamin traz à tona o modo como olhar alegórico do barroco transfigura o modo de compreensão da natureza e da história por meio de um intricamento temporal. Ao reconhecer o histórico apenas a partir daquilo que ele compartilha com a natureza, isto é, enquanto história natural, cria-se um local de encontro entre natureza e história: a temporalidade da transitoriedade ou do deperecimento. "Dentro do conceito de história, o tempo indica a mudança social e o caráter único e irreversível dos acontecimentos humanos. Tradicionalmente, sublinha-se este significado em oposição à natureza, onde o tempo é somente mudança, no sentido de repetição cíclica", explica-nos Buck-Morss (2002, p. 87). Nesse sentido, poderíamos dizer que a oposição tradicional entre história e natureza é pautada numa compreensão da natureza que a aprisiona no interior de uma temporalidade cíclica ou sazonal de repetições. Para Benjamin é justamente uma temporalidade que se encerra em ciclos de repetição que determina o seu caráter mítico.[239] Assim, a visão alegórica desfaz dicotomia entre história e natureza, ao libertar a natureza de uma temporalidade mítica, apontando que história e natureza se entrecruzam na transitoriedade, e como transitória a natureza é histórica. Como resume Hanssen (2000, p. 16, tradução nossa): "Em outras palavras, 'história natural' se referia à imbricação mútua de natureza e história, pois ambas convergiam no momento de transitoriedade que se abateu sobre ambas".

> [...] o estudo do *Trauerspiel* [...] iniciou a virada para outra forma de história, uma não mais de natureza idealista. Ao sugerir que a história e a natureza eram "comensuráveis" no momento da transitoriedade [...] o estudo de Benjamin de fato contestou a dicotomia idealista entre história e necessidade, liberdade humana e natureza, que ele substituiu por "história natural" (HANSSEN, 2000, p. 9, tradução nossa).

No seu estudo dedicado ao *Trauerspiel* Benjamin (1984, p. 189) escreve que "a expressão alegórica nasceu de uma curiosa combinação de natureza e história". Benjamin (1984, p. 115) também indicou no interior "da tendência barroco de fugir do mundo", uma relação decisiva que negava a "antítese entre a história a e natureza". Benjamin vê, assim, no *Trauerspiel* aberturas que indicam outras formas de conceber a interação entre natureza e história. Essa multiplicação de significações geradas pela desestabilização dessa relação, para além de uma mera dicotomia binária, aparece expressa na variedade de modos que Benjamin se vale para designar fusões entre história e natureza ao longo do livro: *natürliche Geschichte*, *Naturgeschichte*, *natürliche Historie*, *naturhistorisch*, *Naturgeschichte*, *Natur-Geschichte*.

[239] A denúncia dessa concepção mítica da natureza aparece delineada, especialmente, nos ensaios escritos entre 1919 e 1922*, Destino e caráter*, *As afinidades eletivas de Goethe* e *Para a crítica da violência*.

A indicação dessas nuances de grafia nos servem aqui para trazer à tona a complexidade que o conceito de história natural adquire no pensamento benjaminiano: aos usos peculiares que Benjamin faz dessa noção e à elaboração de uma constelação de sentidos em torno dela.[240] É importante alertar para uma ambiguidade perigosa que o conceito de história natural desdobra: as aberturas provocadas pela possibilidade de pensar história e natureza entrelaçadas, como história natural, tanto podem ser exploradas no sentido de provocar o pensamento para tentativas de superação da oposição tradicional entre história e natureza, quanto cria brechas para uma compreensão naturalizada da história, até mesmo de um evolucionismo sempre associado à ideia de natureza. Aquele processo de falseamento do histórico pela sua naturalização que indicamos anteriormente através da noção de "segunda natureza". Os usos que Benjamin faz de história natural tanto podem indicar uma coisa quanto a outra: no *Trauerpsiel* Benjamin usa história natural também para indicar uma história naturalizada, a inclinação à naturalização da história que detectou no barroco. Como aponta Hassen (2000, p. 50): "No curso da investigação, a história natural poderia sinalizar a temporalidade da transitoriedade ou, muito pelo contrário, referir-se à tendência des-historicizante que marcou o drama barroco". No que toca ao contexto das investigações do presente trabalho, nossas explorações e remissões à história natural estarão centradas em torno do uso que Benjamin faz dela como categoria para pensar a vida histórica das obras de arte e à sua significação enquanto indicação do cruzamento entre natureza e história na transitoriedade.

No livro do *Trauerspiel* Benjamin (1984, p. 188) afirma que "A relação entre o símbolo e a alegoria pode ser compreendida, de forma persuasiva e esquemática, à luz da decisiva categoria do tempo [...]". A forma de compreensão da temporalidade está, portanto, na base da distinção que Benjamin elabora entre a totalidade harmônica delineada pelo símbolo e as múltiplas fragmentações do procedimento alegórico que o filósofo detecta em ação nas peças do *Trauerspiel*. O que se segue dessa afirmação de Benjamin é uma das mais conhecidas passagens do seu livro:

---

[240] Hanssen (2000, p. 10; 50, tradução nossa) põe em evidência essa complexidade: "Além de implantar o termo em seu sentido técnico, cuja história Wolf Lepenies documentou em *Das Ende der Naturgeschichte* [*O fim da história natural*], o estudo *Trauerspiel* confere, pelo menos, dois significados adicionais ao termo, conforme indicado por uma ligeira diferença na ortografia. Por um lado, no prólogo epistemo-crítico Benjamin usa o termo 'história natural' no sentido de *natürliche Geschichte* para delinear o modo histórico específico que tipifica a obra de arte. [...] Quando Benjamin invocou o termo 'história natural' neste sentido técnico – especificamente na primeira parte do estudo *Trauerspiel* – ele essencialmente expressou a des-historicização da história que o drama barroco colocou em exibição. Como se para agravar ainda mais as complexidades do termo, no entanto, a história natural para Benjamin não apenas definiu um conceito inautêntico de natureza comum às ciências naturais (natureza externa), mas também se referiu ao renascimento do natural que ocorreu nos séculos XVI e XVII e, finalmente, à disciplina emergente da antropologia (natureza interna)".

> Ao passo que no símbolo, com a transfiguração do declínio [*Verklärung des Unterganges*], o rosto metamorfoseado da natureza se revela fugazmente à luz da redenção [*Erlösung*], a alegoria mostra ao observador a *facies hippocratica* da história como paisagem primeva petrificada [*erstarrte Urlandschaft*]. A história em tudo o que nela desde o início é prematuro [*Unzeitiges*], sofrido e malogrado, se exprime num rosto [*Antlitz*] – não, numa caveira [*Totenkopfe*]. E porque não existe, nela, nenhuma liberdade simbólica de expressão, nenhuma harmonia clássica da forma, em suma, nada de humano, [...] Nisso consiste o cerne da visão alegórica: a exposição barroca, mundana [*weltlichen*], da história como história do sofrimento do mundo [*Geschichte als Leidensgeschichte der Welt*], significativa apenas nas estações de seu declínio [*Verfalls*]. Quanto maior a significação, tanto maior a sujeição à morte, porque é a morte que grava mais profundamente a tortuosa linha de demarcação entre a *physis* e a significação [*Bedeutung*]. Mas se a natureza desde sempre esteve sujeita à morte, desde sempre ela foi alegórica (BENJAMIN, 1984, p. 188, tradução modificada).

Ao fundir história e natureza naquilo que possuem em comum, isto é, seu caráter transitório, o olhar alegórico traz à tona uma outra imagem da natureza, não mais de "uma natureza essencialmente imutável e de leis eternas, mas sim de uma visão do natural que sublinha a decadência, o desgaste, a ruína e o passageiro" (FELINTO, 2010, p. 2). A natureza, assim, deixa de possuir um semblante pétreo e revela um rosto no qual as inscrições do tempo e da história podem ser lidas, tal qual tudo que existe e está submetido à transitoriedade e deperecimento, possui. Nessa outra imagem da natureza até as pedras e as coisas possuem um rosto, o rosto não-humano da história. É nesse rosto não-humano que a *facies hippocratica* da história se expõe. No rosto não-humano da história o progresso da humanidade revela o seu avesso: a história do sofrimento do mundo. A *facies hippocratica* da história está estampada na fisionomia destruída das paisagens, todo o sofrimento infligido à natureza pela história fica marcado no semblante do mundo. A natureza tornada ruína da história humana. Atualmente, diante do colapso ambiental, com toda a ambiguidade que essa afirmação pode desdobrar.

Apenas um olhar que consegue alcançar uma expressão do histórico ali onde ela nada tem de humana, é capaz de entrever o tamanho monstruoso da pilha de ruínas que a história vai deixando para trás. O olhar alegórico e saturnino agarra-se às ruínas, por isso torce a orientação teleológica progressiva e a exclusividade do humano na história. "A experiência alegórica que se apega aos escombros [*Trümmern*] é, na verdade, a da fugacidade eterna [*ewigen Vergängnis*]", diz Benjamin nas *Passagens* ([J 67, 4], 2009, p. 393, tradução modificada). Isto é, é uma experiência fundada naquilo que história e natureza têm em comum, a transitoriedade e deperecimento. Quando há um corte radical entre humano e não-humano, natureza e cultura, entre *physis* e *thesis*, tanto a história quanto a natureza se *petrificam*. "De que adianta falar de progresso para um mundo tomado por uma rigidez cadavérica? [...]" [J 58,6] (BENJAMIN, 2009, p. 379). O emblema alegórico da caveira.

> [...] o que está em jogo, então, é uma forma anti-moderna de pensar a relação entre história e natureza, não mais sob a égide hegeliana de temporalidades opostas (processo histórico humano sobre uma natureza a-histórica), mas precisamente como a temporalidade em que convergem natureza e história (o obsoleto/ caduco e a ruína do humano e das coisas) refletida na figura alegórica da caveira, como "*facies hippocratica* da história" (PÉREZ LÓPEZ, 2022, p. 4, tradução nossa).

Se em muitos lugares o questionamento sobre a relação entre história e natureza em Benjamin aparece na imagem da natureza tornada cenário ou palco para a história humana, "aqui Benjamin move o foco para além do palco do teatro para o ambiente mais amplo – para uma paisagem – onde o aspecto natural da história aparece na ruína e o declínio da natureza assume uma forma histórica" (COMAY, 1997, p. 168). A natureza objetificada pela história humana aparece no rosto metamorfoseado da natureza em paisagem petrificada. Como denuncia Krenak (2019a, p. 67), "aquela metáfora da natureza que eles mesmos criaram para consumo próprio". Uma natureza destituída de si mesma e apartada da história é uma que aparece como sempre igual e eternamente disponível para a exploração humana. Se o processo de dominação da natureza pelo humano foi alicerçado nessa objetificação, esta volta-se contra si mesma: uma história igualmente petrificada enquanto natureza.

> A fisionomia alegórica da natureza-história [*Natur-Geschichte*], posta no palco pelo drama, só está verdadeiramente presente como ruína [*Ruine*]. Como ruína, a história se fundiu sensorialmente com o cenário [*Schauplatz*]. Sob essa forma, a história não constitui um processo de vida eterna, mas como o progredir [*Vorgang*] de um inevitável declínio [*Verfalls*] [..] As alegorias são no reino dos pensamentos o que são as ruínas no reino das coisas (BENJAMIN, 1984 p. 199-200).

Mas se no *Trauerspiel-Buch* a história se funde ao cenário, à natureza, e assim permanece petrificada, o olhar alegórico que se agarra às ruínas volta a aparecer refletido nos olhos no anjo da história nas teses:

> Em 1940, Benjamin retoma este gesto na alegoria do Anjo: a imagem sugere que a natureza recupera os seus direitos no meio dos escombros [*décombres*], e revela-se como a fisionomia alegórica de uma história que se tornou natureza, uma *Natur-Geschichte* (natureza-história) semelhante à exposta pelos autores barrocos. Este é um momento de deslocamento das ilusões sobre a história. [...] a nona tese figura a destruição das ilusões pela visão de uma paisagem em ruínas [*ruine*] [...] Benjamin produz esse efeito a partir de uma alegoria que transforma o tempo em um espaço desolado [*désolé*] (BERDET, 2014, p. 278; 281, tradução nossa).

Essa é a face destrutiva do anjo da história de Benjamin. Como bem aponta Charles Matthew (2011, p. 331, tradução nossa), frequentemente "apenas nos lembramos das asas impotentes do Anjo e ignoramos suas garras selvagens". No ensaio sobre Kraus, o *Angelus Novus* de Klee transfigurado na imagem do anjo canibal, está como o anjo da história "de cabeça

voltada para trás" (BENJAMIN, 2016b, p. 244). "Mas também um anjo desenfreado" naquilo que ativamente afronta "[...] para não falar da raiva com que o não-humano [*Unmensch*] havia de chocar com o super-homem [*Übermenschen*]" (BENJAMIN, 2016b, p. 242, tradução modificada): "um anjo poético, marcial, de florete na mão", um anjo guerreiro. Encarnado na figura destrutiva do não-humano enfrenta o poder demoníaco do humano total e o destitui de suas armas: "a sua espada e o seu escudo – o conceito e a culpa – tombaram e converteram-se em emblema aos pés do anjo exterminador" (BENJAMIN, 2016b, p. 241). No *Agesilaus Santander*, a imobilidade das asas afiadas do anjo não expressa sua impotência, mas sim sua impassividade diante daquilo que enfrenta: "pois pouquíssimos impulsos são suficientes para mantê-las inabaláveis diante daqueles, por quem ela está decidido a esperar [...] para permanecerem imóveis por um longo tempo diante do que ele estava determinado a não deixar ir" (BENJAMIN, 2021a, p. 11; 21).

Scholem põe em evidência a relação entre o *Angelus Novus* com o procedimento alegórico que Benjamin identificara nas peças barrocas: "Certamente, o *Angelus Novus* representava para ele algo mais do que uma pintura: uma alegoria no sentido da tensão dialética que Benjamin havia descoberto nas alegorias em seu livro sobre o *Trauerspiel*" (SCHOLEM, 1978, p. 210, tradução nossa). Na leitura que faz do anjo da história, Berdet traz à tona não só essa relação entre o *Angelus Novus* e a alegoria barroca, como também destaca justamente o caráter destruidor da alegoria benjaminiana "o filósofo parece, portanto, associar tanto a origem divina quanto a atitude guerreira do anjo de Klee" (2013, p. 54, tradução nossa). Segundo sua interpretação, "Benjamin atribui às teses a função de varrer as ilusões políticas que levaram a humanidade à beira do abismo" e é o anjo quem "personifica a força de destruição de antigos caminhos equivocados. Após a sua passagem, emerge a dialética das forças históricas [...]" (BERDET, 2013, p. 49; 50, tradução nossa). Entre essas ilusões que levaram a humanidade a encarar seu próprio precipício, no centro, está aquela da dominação da natureza. Assim, olhar do anjo agarrado aos escombros da história não é de mera resignação, é um olhar destruidor que "subverte a nossa visão do tempo histórico ('o que chamamos de progresso')" (BERDET, 2014, p. 282, tradução nossa).

> A rememoração benjaminiana não é meramente uma contra-história [*counter-history*], uma história contada da perspectiva dos vencidos e oprimidos que simplesmente reverteria a posição histórica dos vencedores. O poder específico de 'explosão' que remove vidas do *continuum* da história que parecia tornar seu destino inevitável fornece muito mais do que uma narrativa meramente linear, não importa quão pouco lisonjeira para a classe dominante; ela também carrega consigo uma carga afetiva, transitiva, que perturba e interrompe a maneira autoconfiante de entender o curso do tempo (SHORT, 2017, p. 8, tradução nossa).

O olhar do anjo transforma os escombros da história também numa visão da natureza devastada por uma humanidade potencializada. Esse olhar subversivo para o progresso da humanidade na história possui desdobra "efeitos políticos: um momento destrutivo que abre espaço para o novo" (BERDET, 2013, p. 50, tradução nossa).[241] Abre espaço para o não-humano na história e para uma outra relação possível entre humanidade e natureza. Na bela formulação de Berdet (2013, p. 60, tradução nossa): "com a alegoria do Anjo, Benjamim desfigurou o tempo dos vencedores". O anjo da história canibaliza as feições antropocêntricas da história.

Como aponta de modo certeiro Felinto (2019, p. 101), no interior do pensamento filosófico ocidental:

> A história foi construída a partir de uma radical clivagem entre natureza e cultura. Seu tema são as aventuras e desventuras do homem como agente de transformação de um mundo silencioso e quase sempre passivo. A natureza e os outros seres que povoam o planeta não aparecem ali senão como coadjuvantes. De fato, ela oferece pouco mais que um belo pano de fundo sobre o qual se destacam as peripécias do ser humano e suas invenções culturais. Todavia, a exclusão desse vasto domínio da narrativa histórica parece nos oferecer um panorama bastante parcial e incompleto. Apenas raramente a geografia, o clima ou a geologia emergiram com algum protagonismo na novela da história.

Esse "corte racial entre o que é cultura e o que é natureza" (KRENAK, 2022, p. 61) é uma das denúncias mais pungentes presente tanto no pensamento tanto de Krenak quanto no de Kopenawa. Talvez esse seja mesmo o ponto de atrito mais profundo gerado quando o pensamento ocidental e o pensamento indígena são colididos. É precisamente essa separação radical entre natureza e cultura que faz com que a história seja compreendida como expressão do percurso humano no mundo, este como único agente ativo num mundo que figura apenas como elemento passivo, isto é, como cenário para a história humana. Podemos encontrar elaborações críticas de Benjamin em torno desse modo de conceber a história dispersas pela

[241] A leitura de Berdet (2013, p. 49-50), associa a posição e a função da alegoria do anjo na tese IX a uma fase intermediária destrutiva que ele aponta como característica do modus operandi do pensamento benjaminiano. Nesse sentido, o anjo posicionado no centro do texto operaria uma articulação entre teoria e prática no texto, uma espécie de dobradiça entre a reflexão sobre a escrita da história e sua própria escrita política em ação nas teses. Segundo sua interpretação, portanto, as teses seriam marcadas por um primeiro momento, mais ligado a uma discussão teórica entre materialismo, teologia e historicismo, a partir do qual a imagem do historicismo narcótico e do historiador materialista são delineadas e a passagem do anjo marcaria um movimento de inflexão rumo à ação revolucionária em operação nas teses seguintes, na medida que opera o gesto destrutivo capaz de abrir espaço para uma outra e nova compreensão histórica que suplanta as ilusões historicistas e reativa o potencial subversivo da relação entre passado e presente.

sua obra, como vimos na carta a Rang de 1923. Numa outra ocorrência, sob o título *Mundo e tempo*, ela aparece expressa nos seguintes termos:

> [...] o mundo – o cenário da história [*Schauplatz*] – está submetido a um grande processo de decomposição, e o tempo – a vida do ator – a um grande processo de realização [*Erfüllungsprozeß*]. [...] Libertação da história em relação ao sujeito da representação [*Darstellung*] (dramática). [...] Mas talvez neste sentido a mais profunda oposição a "mundo" não seja "tempo", mas "o mundo por vir" (BENJAMIN, 2019a, p. 33).[242]

Nesse fragmento de juventude, escrito entre 1919 e 1920, Benjamin vale-se de todo um vocabulário teatral, assim como no estudo dos *Trauerspiele*, para compor uma imagem da história como encenação: no centro da ação estão os atores, que operam uma realização do tempo e da vida e o mundo figura submetido a sua decomposição como cenário. Um *mundo por vir* aparece no lugar desse mundo como *cenário*, desfazendo a oposição entre mundo e tempo. Mas uma condição se impõe para que a vinda desse mundo que não é mais cenário da história, a história precisa se libertar do *sujeito da representação*: a humanidade. A humanidade destituída do lugar que ocupa enquanto sujeito único da história, essa é a libertação da história e de um mundo por vir, um outro mundo possível.

Essa elaboração em torno do cenário da história não é uma ocorrência única nos textos benjaminianos, como vimos, e ela aparece explicitamente como uma contestação relacionada à natureza em outras passagens. Um pouco mais adiante, ainda nesse mesmo fragmento, Benjamin (2019a, p. 34) faz a seguinte afirmação: "A minha definição de política: a realização da essência do humano não elevada a uma potência superior".[243] Essa enigmática formulação de Benjamin é muito instigante para o contexto de nossas investigações. Em primeiro lugar, ela parece ser uma espécie de conclusão aforística da reflexão aventada anteriormente sobre a libertação da história do sujeito da representação. Se antes a humanidade não aparece explicitamente, aqui ela é mencionada abertamente: a expressão que Benjamin utiliza nessa

---

[242] Interessante notar que esse fragmento <Fr 72> escrito entre 1919 e 1920 inicia com a afirmação "A história é o choque entre a tradição e a organização política" (BENJAMIN, 2019a, p. 33) mesma frase que volta a aparecer em 1940 numa das anotações preparatórias para as teses <M 52> (BENJAMIN, 2020a, p. 195), citada anteriormente p. 170.

[243] López (2022a, p. 101, nota 6, tradução nossa) chama atenção para a expressão utilizada por Benjamin nessa passagem: "Traduzimos o neologismo *Menschaftigkeit* por 'humaniedade' [*humaneidad*] reservando a usual 'humanidade' [*humanidad*] para o termo *Menschheit*, mais comumente usado em alemão. Esta escolha tenta substituir na grafia a diferença filosófica entre as duas categorias, já que a terminação -*haftigkeit* tem a função primeira de adjetivar (-*haftig*) e então voltar a substantivar (-*keit*) o humano (*Mensch*), de modo que a humanidade em questão aqui pareceria ser uma condição adjetiva e, até certo ponto, derivada, em vez de substantiva e original". Tanto em francês *humanité non-accomplie* (BENJAMIN, 2000c, p. 209) quanto em inglês *unimproved humanity* (1998, p. 266), as traduções não diferenciam essa variação na referência à humanidade. O tradutor Michael Winkler, ao traduzir a obra de Steiner (2010, p. 75) sobre Benjamin, faz um uso diferencial *unintensified humanness* no lugar de *humanity*.

passagem traduzida literalmente seria "realização da humanidade não-intensificada" [*Erfüllung der ungesteigerten Menschhaftigkeit*]. Se antes também as reflexões pareciam girar mais propriamente em torno de um eixo teológico, aqui a questão desdobra-se não só como declaradamente política: ela decanta a própria definição da política. Essa afirmação parece-nos fazer coro com a antropologia negativa que detectamos operando na tese XVIII, isto é, uma necessária e estratégica diminuição do humano aparece com contornos ainda mais evidentes aqui. Essa intrigante expressão utilizada, na sua forma negativa, para conceitualizar de forma misteriosa o político volta a aparecer noutro fragmento do mesmo período, no conhecido *O capitalismo como religião*:

> Essa passagem do planeta "ser humano" pela casa do desespero na solidão absoluta de sua órbita constitui o éthos definido por Nietzsche. Esse ser humano é o ser super-humano [*Übermensch*] [...] O ser super-humano é o ser humano histórico que chegou lá sem conversão [*Umkehr*], que cresceu através do céu. Essa arrebentação do céu pela humanidade intensificada [*gesteigerte Menschhaftigkeit*] [...] (BENJAMIN, 2013b, p. 22-23).[244]

Lemos nesse conjunto de fragmentos uma rejeição aos ideais de autossuperação ou autotranscedência do humano que Benjamin vê refletidos na ideia nietzschiana do *Übermensch* e que levariam à potencialização do humano. Vale lembrar que o socialismo de Marx e a psicanálise de Freud também aparecem colocados na mesma esteira da sua crítica nesse fragmento. Poderíamos dizer que Benjamin coloca sob suspeita os "mestres da suspeita"[245] do pensamento ocidental, isto porque, como afirmam López e Pérez Lopéz (2022, p. 6, tradução nossa), "Benjamin não encontrou uma filosofia capaz de pensar a partir do não-humano a chave do humano". Nos rascunhos do ensaio sobre Kraus, Benjamin anota o seguinte (1991, II, p. 1103, tradução nossa): "A oposição mais profunda a Nietzsche: a relação entre o não-humano [*Unmenschen*] e o super-homem [*Übermenschen*]". Para além da relação de oposição com o pensamento nietzschiano, aqui novamente indicada, parece-nos que é na categoria do não-humano do ensaio sobre Kraus e na sua teoria esboçada por Benjamin, que estaria a chave de compreensão para algumas dessas enigmáticas elaborações que compõem fragmentos em torno do *verdadeiro político*.[246]

---

[244] A tradução de Barrento para o trecho final da citação: "O sobre-homem é aquele que chegou sem voltar atrás, sem arrependimento, o homem histórico que cresceu através do céu. Esse ato de fazer explodir o céu por meio da potenciação do que de mais humano há no humano [...]" (BENJAMIN, 2019, p. 36-37).

[245] Referimo-nos à expressão cunhada por Paul Ricoeur (1977) para se referir a esses três pensadores.

[246] O título *Para uma teoria do não-humano* [*Zur Theorie des Unmenschen*] (BENJAMIN, 1991, p. II, p. 1106) aparece nomeando um grupo das notas preparatórias do ensaio sobre Kraus. O fragmento 73, citado anteriormente, segundo os editores, pareceria um fragmento ou poderia ser uma versão preparatória da trilogia de ensaios sobre

> Ocorre que a palavra política vem de pólis e, quando seres que não são da pólis pensam, podem imaginar outros mundos que não são política, ou, ao menos, não a política vigente. A linguagem é muito determinante nas interações, e tudo que vem da pólis traz a marca de um ajuntamento de iguais, onde a experiência política se pretende convergente. Isso tem animado em mim uma observação: sempre reivindicam a pólis como o mundo da cultura, e aquilo que ficou marcado como natureza é o mundo selvagem. Pois é nesse outro mundo que eu estou interessado, não na convergência que vai dar na pólis (KRENAK, 2022, p. 80).

Parece-nos que Benjamin também está interessado nesse outro mundo da política que não o da convergência de iguais que vai dar no planeta "ser humano", para lembrarmos a potente imagem construída em *O capitalismo como religião*. Benjamin aponta para necessidade de ressignificação do político através da dissolução do monopólio do humano e das fronteiras entre natureza e história. É nesse sentido a ampliação do sentido da política exigiria uma necessária diminuição do humano no lugar da sua potencialização. A política deixa de ser um terreno de exclusividade do humano e passa a indicar um campo de interações de múltiplos agentes e de suas relações com o mundo e cosmos.

> [...] desse modo, a ideia de auto-superação do homem, que ele argumenta com e contra Nietzsche, é o correlato necessário, talvez não de todo o humanismo, mas pelo menos daquele que Benjamin combate. O *Unmensch*, tal como Benjamin o pensa, não é uma imagem do futuro transfigurado do homem, mas uma condição histórica que precisa ser politizada. Essa transformação que está por vir, no entanto, não depende inteiramente da vontade (de poder) dos seres humanos, na medida em que não procura empurrar a humanidade para além de si mesma, mas antes realocá-la aquém da sua excepcionalidade. O que acontece nessa conversão, em qualquer caso, não será o fruto de uma humanidade potencializada, mas sim de uma humanidade diminuída, não-incrementada, reduzida a uma realidade criatural comum (LÓPEZ, 2022a, p. 112, tradução nossa).

Como expõe Burkhardt Lindner (2003, p. 220, tradução nossa), a noção de humanidade não-intensificada de Benjamin rejeita todos os conceitos de emancipação que são inerentes à humanidade e às ideias de progresso a eles associadas, "dá razão, e continuará a dar razão, para revisitar a autoimagem ocidental como uma civilização global democrática".[247] No lugar dessa imagem a que Benjamin nos oferece é a de a de uma humanidade potencializada que cresce, continua e indefinidamente, através do céu. Através do céu porque é uma humanidade que

---

política chamado *O verdadeiro político*. Sobre esse projeto de juventude inconcluído e perdido de Benjamin ver o artigo *The True Politician* de Steiner (2001) e o capítulo *Une trilogie politique* de Berdet (2014. p. 110-135).

[247] Burkhardt Lindner (2003, p. 220, nota 46, tradução nossa) também nos alerta oportunamente que "conceito de humanidade não-intensificada [*ungesteigerten Menschhaftigkeit*] não deve ser confundido com o de mera vida [*Bloßen Lebens*]" já que, segundo o autor, este "caracterizaria uma depravação mítica da humanidade não-intensificada". O conceito de mera vida aparece em Benjamin (2013d) nos ensaios *Destino e caráter* e *Para a crítica da violência*, justamente no contexto de uma denúncia da compreensão mítica da vida natural humana e, consequentemente, também da própria natureza associada a uma repetição cíclica a-histórica.

constitui seu progresso e sua potência às custas da natureza e do não-humano. Através do céu porque ele é a direção, mas não seu o limite: a destruição do céu é a imagem projetada no horizonte dessa potencialização ilimitada da humanidade. Até o céu. Aqui a humanidade intensificada cresce sem cessar até o céu como a pilha de escombros que o anjo da história encara na tese IX. Os escombros são sempre aquilo que a história deixa para trás para seguir rumo ao progresso. O super-homem [*Übermensch*] chega até lá, alcança o céu ao ponto de explodi-lo, porque o seu trajeto na história é sem inversão [*Umkehr*], sem se voltar para trás, ele só olha a frente. O anjo da história faz o movimento inverso, seu olhar está voltado para trás, cravado no amontoado de escombros, ele vira as costas para o futuro. O super-homem [*Übermensch*] é a imagem da potencialização do humano e o anjo da história da sua oposição mais profunda: da resistência do não-humano [*Unmenschen*].

> A figuração em que o texto de Benjamin encontra o seu ápice e em que a não-sincronicidade da nossa percepção e do olhar do anjo da história é representada [...] A não-sincronicidade apenas torna-se visível através do *topos* da volta ou inversão [*Umkehr*] [...] A volta organiza uma forma de percepção que – posicionada no fluxo do tempo, mas adotando uma postura oposta a ela – dirige o olhar para o que desapareceu nesse fluxo, em direção ao que foi destruído na história, os elementos que foram usados – e consumidos – no processo [...] A este respeito, na imagem-pensamento histórico-teórica de Benjamin, precisamente o anjo, como ser não-humano [*non-human being*], que perdura na posição daquele que volta-se para atrás, mantendo ao fazê-lo, pelo menos momentaneamente, essa perspectiva aberta também para nós (WEIGEL, 1996, p. 56, tradução nossa).

Numa das notas das teses Benjamin (2020a, p. 206) deixa registrado: “Dimensão política e histórico-filosófica do conceito de inversão [*Umkehr*]” <M 64>. Como nos lembra López (2022a, p. 106, nota 13, tradução nossa), “o termo *Umkehr*, que significa ao mesmo tempo ‘conversão’ como ‘inversão’ ou ‘reviravolta’ [...] a noção de *Umkehr* retornará em diferentes ocasiões na obra posterior de Benjamin, sempre com diferentes ênfases”. Parece-nos que nessa passagem, em que a sua negação aparece indicando o sentido histórico do humano rumo à sua ascensão ao super-homem [*Übermensch*], Benjamin mantém em suspenso toda a carga de ambiguidade que a palavra carrega. A acepção teológica une-se à sua dimensão política para desdobrar aquilo que Hanssen (2000, p. 26, tradução nossa) caracteriza como “chamado ético-teológico para outra forma de história, uma que não fosse mais puramente governada pelas preocupações ou categorias da agência humana” presente na filosofia da história de Benjamin.

E aqui o anjo da história nos leva a uma encruzilhada entre o não-humano e a história natural. É Hanssen (2000, p. 2;10) quem coloca em evidência que o cruzamento entre história e natureza operado por Benjamin a partir de uma “concepção original de uma história natural e

não-humana, acoplando-a com uma crítica à filosofia do sujeito, que culminaria em sua redefinição do conceito teológico criatura [*Kreatur*] [...] torna aparente que Benjamin defendia uma história não-humana, e até mesmo não-humanística [...]". Como resume de modo certeiro Felinto (2016, p. 104): "Se a história fosse unicamente um empreendimento humano, distinto, pois, do domínio da temporalidade meramente cíclica da natureza, não seria possível falar em uma 'história natural'". Nesse sentido, ao fundir história e natureza Benjamin expõe a falsa exclusividade do humano como agente da história, abre a história, deixa entreaberta uma "porta estreita", através da qual a multidão de sujeitos que não apenas o humano podem atravessar para campo da cultura e da política. "A história aberta" de Benjamin, como a nomeia Gagnebin (2016), explora as fissuras da história de modo a transformá-las em brechas para o seu descerramento do humano, uma história também aberta ao não-humano. Para promover essa abertura, "Benjamin propunha uma desantropologização da história com o intuito de limpá-la do excesso de subjetivismo e das descabidas pretensões do humanismo" (FELINTO, 2010, p. 4).

> O homem alicerçou na propriedade e no domínio o seu modo de vincular-se e subordinar àquilo que o rodeia – coisas, outros seres vivos, natureza -, transformando a estrutura da criação divina em uma ordem hierárquica subordinada à sua disposição. O *Unmensch* como criatura [*Geschöpf*] reúne a potência da criação humana com imersão na criação divina que recoloca o homem no reino das criaturas [*Kreatur*]. Desta forma, somente através da libertação da natureza e da criatura, o ser humano poderá libertar-se tornando-se não-humano (DI PEGO, 2022, p. 16, tradução nossa).

O posicionamento crítico de Benjamin com relação àquilo que carrega o caráter de posse/possessão/propriedade não se restringe ao modo de compreensão do passado, da cultura e da memória, que trouxemos à tona anteriormente. Num outro texto de juventude,[248] podemos encontrar uma postura radical que rejeita qualquer ondem social baseada na propriedade, que Benjamin opõe à verdadeira conotação de política e justiça:

> Todo bem, quando restrito à ordem do tempo e do espaço, possui um caráter de posse [*Besitzcharakter*] como expressão de sua transitoriedade [*Vergänglichkeit*]. A posse, no entanto, apreendida nessa mesma finitude, é sempre injusta. Por isso, nenhum tipo de ordenamento da posse [*Besitzordnung*] pode conduzir à justiça. Antes, esta jaz na condição de um bem que não pode ser posse. Só este é o bem através do qual os bens tornam-se despossuídos. No conceito de sociedade, procura-se dar, ao bem, um possuidor que revogue/ supere [*aufhebt*] seu caráter de posse (BENJAMIN, 2023, p. 20-21).

[248] *Notas para um trabalho sobre a categoria de justiça*, escrito por Benjamin em 1916, só se tornou conhecido em 1995, com publicação do espólio pessoal de Scholem após sua morte, já que a única cópia conhecida desse texto estava transcrita num de seus diários. Originalmente foi publicado como: BENJAMIN, Walter. *Notizen zu einer Arbeit über die Kategorie der Gerechtigkeit*. In: TIEDEMANN, R. (Ed.). Frankfurter Adorno Blätter, v. IV. München: Edition text + kritik, 1995. p. 41-51.

Nesse mesmo texto Benjamin, em conjunto com essa crítica ao ordenamento social alicerçado na relação de propriedade, Benjamin expõe uma potente definição de justiça: "A justiça é o esforço de fazer do mundo o bem-maior. [...] A justiça não parece referir-se à boa-vontade do sujeito, mas constitui um estado de mundo" (BENJAMIN, 2023, p. 21). Essa formulação de justiça ganha contornos ainda mais pungentes se a lermos tendo em vista o nosso atual estado de mundo, diante do colapso ecológico-ambiental, interessantemente Krenak (2019a, p. 67) utiliza a mesma expressão para nos provocar essa reflexão: "O estado de mundo que vivemos hoje é exatamente o mesmo que os nossos antepassados recentes encomendaram para nós". Propomos ler essas reflexões juvenis de Benjamin em conjunto não só com nossa atualidade ambiental, mas também com a lembrança de que os povos indígenas:

> Eles são os últimos membros dessas sociedades que decidiram que não querem ter propriedade da terra, mas querem ter o território como um lugar para ser habitado e compartilhado. Que não precificam a terra. [...] Essa lembrança de que a terra é pra gente pisar suavemente, pra não ser propriedade, é um princípio geral desde muito tempo. É uma cosmovisão de que nós somos filhos da Terra. E nós podemos compartilhar a vida sem ser proprietários (KRENAK, 2021a, p. 105-106).

Uma cosmovisão potente de um pensamento selvagem que canibaliza o antropocentrismo do pensamento civilizado. "Talvez o que incomode muito os brancos seja o fato de o povo indígena não admitir a propriedade privada como fundamento. É um princípio epistemológico" (KRENAK, 2020a, p. 114-115). Veremos como esse posicionamento político de negação radical de que a nossa relação com a Terra possa ser baseada em termos de posse e propriedade é reflexo de um dos fundamentos epistemológicos mais elementares do pensamento indígena e expõe uma diferença decisiva de compreensão dos estatutos de sujeito e objeto com relação à filosofia ocidental.

Filosofando contra a filosofia, Benjamin destituirá a posse exclusivista do humano tanto sobre a história quanto sobre a linguagem, nem único sujeito da história e nem único detentor da linguagem. Assim as feições canibais do anjo da história vão se tornando, novamente, cada vez mais visíveis. Num conjunto de notas do ensaio sobre Kraus, Benjamin (1991, II, p. 1103, tradução nossa) registra: "Interpretação do canibalesco como destrutivo: carta a um proprietário de terras [...] Superação do direito por meio de uma justiça destrutiva e canibalesca" e opõe "a falsa justiça do humano integral [*Vollmenschen*] ou total [*Allmenschen*] à justiça anárquica do não-humano [*Unmenschen*]".[249]

[249] A frase aparece duas vezes, uma vez com *Vollmenschen* e a outra com *Allmenschen* na sua formulação (cf. BENJAMIN, 1991, II, p. 1102).

> Os temas antropológicos relativos ao não-humano em Benjamin não se referem, então, a uma negação do humano ou a uma mera conceituação do seu "outro", mas a um deslocamento nos limites do conceito do antropológico, em que rompe-se com a ideia de uma suposta essência e existência exclusiva e puramente humana, abrindo seu conceito tanto para a coabitação do não-humano dentro do humano, quanto para a imersão do humano no mundo do não-humano (PÉREZ LÓPEZ; LÓPEZ, 2022, p. 6, tradução nossa).

A justiça como um estado de mundo exigiria "o desenvolvimento [*Entwicklung*] do humano total [*Allmenschen*] no não-humano [*Unmenschen*]" e o "humanismo real do não-humano [*Unmensch*]" (BENJAMIN, 1991, II, p. 1103, tradução nossa). Aquilo que Wohlfarth (1978, p. 48, tradução nossa) descreve como "o desfazer do 'humano'" ["the undoing of 'man'"] demandado pela filosofia destrutiva de Benjamin. Desfazer daquele "pensamento de que o homem é total", para lembrarmos das palavras de Krenak (2015, p. 92), desfazer da *humanidade potencializada* denunciada por Benjamin. Assim, "seu lado entre-humano ou sub-humano [*Zwischen-oder Untermenschliches*] é superado por outro, verdadeiramente não-humano [*Unmenschlichen überwunden*]" (BENJAMIN, 2016b, p. 238-239, tradução modificada).

> Devíamos admitir a natureza como uma imensa multidão de formas, incluindo cada pedaço de nós, que somos parte de tudo: 70% de água e um monte de outros materiais que nos compõem. E nós criamos essa abstração de unidade, o homem como medida das coisas, e saímos por aí atropelando tudo, num convencimento geral até que todos aceitem que existe uma humanidade com a qual se identificam, agindo no mundo à nossa disposição, pegando o que a gente quiser. [...] Tem alguma coisa dessas camadas que é quase-humana: uma camada identificada por nós que está sumindo, que está sendo exterminada da interface de humanos muito-humanos. Os quase-humanos são milhares de pessoas que insistem em ficar fora dessa dança civilizada [...] do controle do planeta. E por dançar uma coreografia estranha são tirados de cena, por epidemias, pobreza, fome, violência dirigida (KRENAK, 2019a, p. 69-70).

Em Benjamin, como bem descreve Honold (2011, p. 538, tradução nossa) esse "credo anti-humanista do não-humano [*Unmensch*]" liga-se a uma posição crítica diante da separação estanque entre natureza e cultura/história, humano e não-humano, como tentativa de suplantação de dicotomias que expõem o caráter mítico do pensamento esclarecido, com vimos anteriormente. "O não-humano [*Unmensch*] é a superação [*Überwindung*] do homem mítico", indica Benjamin (1991, II, p. 1106, tradução nossa) em outra das notas do ensaio sobre Kraus. Em Krenak, o questionamento dessa clivagem radical aparece como denúncia da lógica colonial presente no interior do pensamento ocidental:

> Esses outro nós possível desconcerta a centralidade do humano, afinal todas as existências não podem ser a partir do enunciado do antropocentrismo que tudo marca, denomina, categoriza e dispõe – inclusive os outros, parecidos que são considerados

> quase humanos também. Esse desejo de mundo sempre esteve presente na humanidade, caracterizou, inclusive, toda a colonização dos continentes. Acontece que, quando ele vem associado a uma lógica ocidental, carrega a ideia de uma cultura em oposição à natureza (KRENAK, 2022, p. 84).

Nas reflexões do pensador quilombola Nego Bispo dos Santos, podemos encontrar igualmente uma crítica da oposição entre natureza e cultura que se desdobra numa potente denúncia do pensamento ocidental a partir do que ele aponta como *cosmofobia* inerente ao pensamento ocidental:

> Essa desconexão é efeito da cosmofobia. A cosmofobia é o medo, é uma doença que não tem cura, apenas imunidade. E qual é a imunização que nos protege da cosmofobia? A contracolonização. [...] A cosmofobia é responsável por esse sistema cruel de armazenamento, de desconexão, de expropriação e de extração desnecessária. A cosmofobia também é responsável pelo lixo. [...] Eles têm medo do cosmos. A cosmofobia é a grande doença da humanidade (SANTOS, 2023a, p. 20; 27; p. 29).

E segue expondo uma contundente crítica e oposição à ideia de humanismo:

> *Humanismo* é uma palavra companheira da palavra *desenvolvimento*, cuja ideia é tratar os seres humanos como seres que querem ser criadores, e não criaturas da natureza, que querem superar a natureza. Do lado oposto dos *humanistas* estão os *diversais* – os cosmológicos ou orgânicos. [...] Para os *diversais*, não se trata de desenvolver, mas de envolver. Enquanto nos envolvemos organicamente, eles vão se desenvolver humaniscamente. A humanidade é contra o envolvimento, é contra vivermos envolvidos com as árvores, com a terra, com as matas. Desenvolvimento é sinônimo de desconectar, tirar do cosmo [...] (SANTOS, 2023a, p. 30).

"Temos que parar de nos desenvolver e começar a nos envolver", como bem resume Krenak (2020a, p. 24). É interessante como no ensaio sobre Kraus, Benjamin (2016b, p. 250) faz uma afirmação que dialoga com essa crítica do humano criador presente nessas reflexões de Nego Bispo: "O europeu médio não conseguiu harmonizar a sua vida com a técnica porque se manteve apegado ao fetiche de uma existência criadora". Aqui parece que estamos numa encruzilhada entre o anti-humanismo do não-humano [*Unmensch*] de Benjamin e o anti-humanismo do pensamento contra-colonial de Nego Bispo e Ailton Krenak.

> Nós precisamos fazer um mergulho profundo nas memórias ancestrais. Será que os nossos mais, mais remotos humanos seriam capazes de um gesto mais generoso do que o da neutralidade? E eu acho que a gente consegue transpor a fronteira da insegurança se lançado em uma espécie de impermanência. A impermanência é não ter nada garantido. A neutralidade é o desejo de controle. [...] Nós somos movidos pela energia do tempo. [...] E a vida é dança, e é uma dança cósmica. Mais do que pensar em um dilema entre cultura e natureza, a gente podia se inspirar a pensar na "dança da vida", que transcende a separação entre natureza e cultura (Krenak, 2023b, p. 72-75).

Se em Benjamin a transitoriedade aparece como cruzamento entre natureza e história, Krenak fala-nos da "impermanência" como forma de ultrapassar as fronteiras estabelecidas entre natureza e cultura. Lembremos, com Didi-Huberman (2015, p. 4), que a história que Benjamin reivindica como montagem se dá "no jogo rítmico na contradança das cronologias e dos anacronismos". E que o gesto benjaminiano de corte na continuidade histórica:

> [...] não é simplesmente uma interrupção de ritmo: ele faz emergir um contrarritmo, ritmo de tempos heterogêneos sincopando o ritmo da história. Interessar-se pelos "restos da história" não é, portanto, refletir sob o ângulo da simples negatividade, mas sob o ângulo de uma "formação" sobrevivente repentinamente tornada visível na cesura – na fratura – aberta (DIDI-HUBERMAN, 2015, p. 129).

Uma dança cósmica, então, como nos diz Krenak. Para terminar, podemos pegar de empréstimo uma bela imagem da filósofa Donna Haraway (2023, p. 182) e dizermos que estamos aqui diante "uma prática de pensamento tentacular" que "emaranha inúmeras temporalidades e espacialidades em uma miríade de agenciamentos de agenciamentos de entidades intra-ativas que compreendem mais-que-humanos, outros-que-humanos, não humanos e humanos-como-húmus".

Uma redefinição do político enquanto justiça como estado de mundo, associa-se à noção do não-humano, numa necessária destruição de uma humanidade potencializada, "rumo a uma política do não-humano" para falarmos com Di Pego (2022) ou, com García (2021) a "uma política como experiência cósmica". Essa é uma imagem do anjo canibal da história. Essa é a *temporalização política da história*[250] operada pelo pensamento benjaminiano: "A história é objeto de uma construção, cujo lugar não é formado pelo tempo homogêneo e vazio, mas por aquele saturado pelo tempo-de-agora [*Jetztzeit*]" (BENJAMIN, 2005, p. 119).

A construção dessa história exige o que Buck-Morss (2000, p. 89) chama de um "método [que] consiste em justapor pares binários de signos linguísticos do código da linguagem (nesse caso, história/natureza) e, ao aplicar esses signos a diferentes materiais, cruzar direções". Assim, Buck-Morss nos chama atenção para, literalmente, um cruzamento de chaves ou circuitos [*crossing the switches*] entre natureza e cultura no pensamento de Benjamin. Esse cruzamento se manifesta de forma flagrante no fato de que podemos encontrar, nas *Passagens*, a famosa afirmação de que a história deve ser escovada a contrapelo, da sétima tese, elaborada assim:

[250] A expressão é de Peter Osborne (1997, p. 74) e pertence ao seguinte trecho: "[...] a experiência da história no tempo do "agora" em que, no choque da imagem dialética, o *continuum* é explodido por uma nova experiência do tempo. A concepção que Benjamin tem dessa experiência como *uma temporalização política da história*, alternativa e preferível àquelas formas básicas de historiografia dominantes (resumidas pelo termo "historicismo") foi desenvolvida sob o impacto de uma série de modelos de experiência cultural (Proust, Kafka, Baudelaire, Brecht) dos quais o surrealismo era o de maior importância estratégica".

"Todo verdadeiro conhecimento provoca redemoinhos. Nadar a tempo contra a corrente em redemoinhos. Tal como na arte, o decisivo é: escovar a natureza a contrapelo [*Natur gegen den Strich bürsten*]" <G°, 20> (BENAMIN, 2009, p. 922).

## UNIVERSO DO ENTRECRUZAMENTO

(*Quem sabe suas verdadeiras paisagens?*)
(...) *e aqui é só uma nossa experiência de sonho...*
(...) *composto à mão de segredos.*
(...) *recompor sua coisa de sonho, achar-lhe as portas.*
*– A estreita porta.*
Guimarães Rosa

As reflexões de Benjamin colocam em evidência que, para tornar possível a escrita de uma outra história, é necessário a elaboração de uma outra temporalidade como lugar para essa construção. Essa outra temporalidade histórica reivindicada por Benjamin, carregada de "tempo-de-agora", está alicerçada numa concepção temporal que tem como marca distintiva o entrecruzamento. Essa ideia de uma temporalidade entrecruzada é formulada por Benjamin para descrever o solo do qual se nutre e pelo qual desenrola a trama temporal tecida por Proust no romance *Em busca do tempo perdido*.

> A eternidade [*Ewigkeit*] na qual Proust abre aspectos é o tempo entrecruzado [*verschränkte*], não o tempo ilimitado [*grenzenlose Zeit*]. Seu verdadeiro interesse é direcionado ao curso do tempo em sua forma mais real, que é, no entanto, sua forma entrecruzada, que em nenhum lugar reina de maneira menos dissimulada do que no lembrar [*Erinnern*], dentro, e no envelhecimento [*Altern*], fora. Seguir o jogo antagônico do envelhecimento e do lembrar significa entrar no coração do mundo de Proust, o universo do entrecruzamento [*Universum der Verschränkung*] (BENJAMIN, 2020c, p. 122).

Essa forma entrecruzada do fluxo do tempo, que Proust faz Benjamin vislumbrar, aparece pulsante na temporalidade criada no interior das teses. É por essa razão que ao tentarmos alcançar o coração da historiografia benjaminiana acabamos sendo lançados nesse universo do entrecruzamento que Benjamin enxerga na obra proustiana. Então, entremos.

Ao abrirmos essa porta nos deparamos logo com as inúmeras afinidades que unem o filósofo alemão e escritor parisiense e com a leitura desviante que Benjamin faz da obra de Proust. Numa carta a Scholem Benjamin escreve: "Talvez tenhamos falado sobre Proust ocasionalmente e eu tenha expressado o quanto a perspectiva filosófica [*philosophische*

*Betrachtungsweise*] dele é próxima da minha. Todas as vezes que me pus a ler algo que ele escreveu, senti uma grande afinidade [*Verwandtes*]" (BENJAMIN, 1978, p. 395, tradução nossa). Essa afirmação foi redigida em 21 de julho de 1925, no momento em que Benjamin assumia a "enorme tarefa" de traduzir o romance proustiano e concluída pela observação de que ele próprio estava "curioso para ver como isso se provará agora num confronto [*Auseinandersetzung*] íntimo com seu trabalho". Assim, ao mesmo tempo que reconhece uma proximidade com Proust que é caracterizada como uma profunda afinidade, descreve sua relação com a obra em termos de um confronto ou disputa que não meramente acolhe docilmente essa afinidade pressentida, mas sim deve colocá-la à prova. Como bem aponta Costa (2012, p. 86) "se Benjamin reconhece de antemão a 'afinidade eletiva' que o liga à escrita proustiana", ele também já a enuncia em conjunto com uma "suspeita em relação a uma leitura que se restrinja à docilidade da empatia" e conclui: "o que aí está em jogo, para Benjamin, parece ser, antes, um modo de aproximação da obra que não se dê como uma ratificação celebratória ou uma conformista 'identificação afetiva' (*Einfühlung*)" (COSTA, 2012, p. 104).[251]

O termo afinidade [*Verwandtschaft*] aponta para uma relação que não pode ser explicada somente por uma determinação de causalidade direta; um vínculo que não pode ser reduzido à uma mera influência, mas uma atração mútua, uma relação ativa de combinação e articulação. Seguindo as pistas deixadas pelo próprio Benjamin, tanto Szondi (2009, p. 14) e quanto Kahn (2012, p. 60) utilizam a expressão "afinidade eletiva"[252] para descrever a relação entre

[251] Costa (2012, p. 105) coloca em evidência que "parece mesmo haver algo do medo e da angústia da incorporação provocados pela obra de um escritor que exerce sobre ele um reconhecido fascínio e com a qual se sente de algum modo aparentado; há também, por isso mesmo, a exigência da distância que lhe permita, como escritor, reconhecer a diferença que afasta decisivamente a sua obra em movimento da obra proustiana". Assim, seu estudo explora que a relação de Benjamin com Proust expõe "o dilema proximidade-distância" e o esforço necessário de "certo exercício de distanciamento sem o qual ele se dá conta de correr o risco de uma perniciosa contaminação" (COSTA, 2012, p. 15). A referência aqui é a uma outra carta de Benjamin a Scholem, esta de 18 de setembro de 1926, em que Benjamin afirma que a ocupação com a obra de Proust "um autor que persegue intenções, as quais, pelo menos antigamente, eram afins [*verwandt*] às minhas de forma tão grandiosa, provoca em mim de tempos em tempos algo como sintomas de envenenamento interior [*Vergiftungserscheinungen*]" (BENJAMIN, 1978, p. 431, tradução nossa). Cabe aqui lembrar, como também o faz Costa, que Adorno conta-nos (no ensaio *Para Proust*, reunido em *Notas de literatura*) que: "certa vez Walter Benjamin me disse que, quando tinha que traduzi-lo, desejou não ler mais uma palavra sequer de Proust, pois caía, como um viciado, numa dependência que impedia a sua própria produção, que era certamente bastante original" (ADORNO, 2003, p. 670, tradução nossa). À guisa de curiosidade, vale comentar que parece que Benjamin não foi o único a sofrer esses efeitos da droga literária proustiana. Outros escritores também relataram o mesmo efeito perverso da leitura de Proust sobre suas produções: nos seus diários Virginia Woolf confessa que depois que leu Proust sentiu que nunca mais teria coragem de escrever uma linha sequer e André Gide afirmou que perto do estilo de Proust qualquer outro tornava-se desbotado, impreciso e inanimado.

[252] Afinidade eletiva [*Wahlverwandtschaft*] é uma designação da química antiga que indica a atração e a combinação entre corpos, isto é, era utilizado na alquimia medieval para descrever a tendência das substâncias de fundir-se com certas outras específicas. O termo ganhou notoriedade por ter sido utilizado por Goethe para nomear um de seus romances em 1809, sobre o qual Benjamin dedicou um importante ensaio escrito em 1922.

Benjamin e Proust: "essa afinidade eletiva está presente não só em ensaios que tratam diretamente de Proust, mas também na filosofia da linguagem de Benjamin e na teoria benjaminiana da tradução" (KAHN, 2012, p. 60).[253] A relação entre Walter Benjamin e Marcel Proust é "complexa e ramificada",[254] como bem aponta Kahn (2012, p. 60-61), talvez não haja na história da literatura mundial uma relação de intertextualidade tão forte e complexa como aquela que une as obras de Benjamin e Proust.

Walter Benjamin foi um leitor apaixonado de Proust, e mais que isso: sobre a obra de Proust, o filósofo se debruçou, também, como crítico e tradutor, sendo um dos pioneiros na recepção da obra proustiana na Alemanha. A história da recepção crítica do romance de Proust é amplamente marcada pela referência à filosofia de Bergson, na tentativa de compreender o inegável alcance ou teor filosófico dessa obra literária. De modo geral, pode-se notar nessa tradição crítica duas perspectivas extremas: aqueles que se referem a Bergson no sentido de apontar paralelismos e equivalências entre as ideias de Proust e Bergson e aqueles que, ao contrário, utilizam a referência a Bergson para tecer diferenciações e negam enfaticamente a possibilidade de ler *Em busca do tempo perdido* como uma transposição ou aplicação literária da teoria filosófica de Bergson. Essa querela crítica já estava presente desde os primórdios da recepção da obra proustiana, e Benjamin, tendo participação precursora e fundamental na divulgação e recepção de Proust na Alemanha, não esteve indiferente à polêmica. Benjamin tem um posicionamento crítico com relação à recepção francesa de Proust, não só no que diz respeito a um empobrecimento causado pela vinculação exclusiva à filosofia de Bergson, como também por uma tendência de redução psicologista da obra proustiana.[255] No seu ensaio dedicado exclusivamente a Proust, *Imagem de Proust* de 1929, Benjamin não faz nenhuma alusão a Bergson, algo bastante raro na recepção crítica de Proust.[256] Essa ausência revela a

[253] Costa (2016, p. 26) igualmente indica a "afinidade eletiva dessa concepção mágico-poética da linguagem com a concepção de linguagem também como uma potência poética criadora e nomeadora que percorre a *Recherche* de Proust. Kahn (2012, p. 60) segue indicando que *Infância berlinense* de Benjamin pode ser visto como uma translação do romance de Proust e que o projeto das *Passagens* igualmente possui marcas dessa afinidade.

[254] A pesquisa de doutorado de Luís Inácio Oliveira Costa (2016) investiga, de maneira muito interessante, essas múltiplas relações entre Benjamin e Proust. Costa, primeiramente, analisa Benjamin como tradutor de Proust, trazendo à tona as afinidades entre a concepção de linguagem benjaminiana e a teoria da tradução com a obra proustiana e a recepção benjaminiana de Proust. Depois, investiga Benjamin como crítico de Proust especialmente do sentido de relacionar a concepção de crítica e a reflexão sobre os gêneros literários de Benjamin com a obra de Proust e a interpretação de Benjamin sobre ela. Por último, Costa faz uma leitura atenta do ensaio *Imagem de Proust* de Benjamin relacionando-o com a reflexão sobre a história de Benjamin, especialmente àquela presente nas teses.

[255] Esse posicionamento crítico de Benjamin é explicitado na carta ao crítico Max Rychner de 15 de janeiro de 1929 (cf. BENJAMIN, 1978, p. 485-886).

[256] Benjamin, todavia, não nega a possibilidade de estabelecer relações entre Bergson e Proust e o faz, dez anos depois, em *Sobre alguns temas em Baudelaire*. Benjamin interpreta o romance proustiano como uma tentativa de colocar à prova a experiência da duração de Bergson e, segundo Benjamin, ao introduzir um elemento ausente em

preocupação de Benjamin de ampliar a recepção da obra proustiana para além da redução à filosofia de Bergson e de fomentar, naquele período inicial da recepção na Alemanha, um cenário crítico desvencilhado da polêmica tão presente na França.

Partilhamos, assim, a leitura de Ernani Chaves (2008, p. 33-36) para a qual a interpretação benjaminiana de Proust é construída a partir de um afastamento de Bergson e uma aproximação a Freud. Nas *Passagens*, Benjamin (2009, p. 589) anota que "*Além do princípio do prazer* é provavelmente o melhor comentário que existe a respeito das obras de Proust" [S, 2, 3]. O filósofo elabora uma leitura da memória em Proust aproximando-a das observações sobre a relação entre consciência e memória exposta por Freud. Nesse texto, Freud (2010, p. 136-139) explicita a função do sistema percepção-consciência: receber as excitações externas e filtrá-las para a transmissão aos outros sistemas psíquicos, de modo a proteger o aparelho psíquico contra o excesso de excitações provocadas pelo mundo exterior que poderiam provocar choques traumáticos. Após explicitar a função básica do sistema percepção-consciência, Freud chega à conclusão de que a memória e a consciência pertencem a sistemas distintos e "incompatíveis" entre si, uma vez que uma excitação tornada consciente é captada e retida pelo sistema de proteção da percepção-consciência e, por isso, impedida de ser incorporada pela memória. Freud (2010, p. 137), então, estabelece a hipótese de "a consciência surge no lugar do traço de lembrança [*Erinnerungsspur*]", sendo que esta hipótese é uma das poucas que se pode fazer sobre as fontes de origem da consciência. Desse modo, para Freud, aquilo que permanece na memória, através de traços ou vestígios mnemônicos duradouros, é incompatível com o processo de tornar-se consciente. Daí se segue afirmação, importante para Benjamin, de que os traços mnemônicos mais fortes e permanentes são deixados por aqueles "eventos que nunca chegaram a atingir a consciência" (FREUD, 2010, p. 137).

Benjamin lê nessas formulações freudianas sobre a incompatibilidade entre consciência e memória, a explicação teórica do por que os verdadeiros tesouros da memória são descobertos, em Proust, pela memória involuntária e todos os esforços da memória voluntária, a memória da inteligência, são vãos na busca proustiana de uma verdadeira experiência com o passado. As observações sobre Proust presentes nesse texto, além dessa novidade de uma menção a Bergson, ausente no ensaio *Imagem de Proust*, revelam também a realização de uma articulação teórica

Bergson – a distinção entre memória voluntária e memória involuntária – Proust acabaria por produzir uma "crítica imanente a Bergson" (BENJAMIN, 2018a, p. 95). Todavia, a relação entre Proust e Bergson é somente mencionada e pouco desenvolvida, na sequência de sua argumentação Benjamin tece observações sobre a distinção proustiana entre memória voluntária e involuntária a partir de uma associação com as noções de consciente e inconsciente em Freud.

que aparece apenas vagamente sugerida[257] no texto de 1929: uma aproximação interpretativa de Proust a Freud na tentativa de construir aberturas de horizontes para elaborar uma nova forma de pensar a memória e o tempo, concretizada teoricamente na proposta historiográfica das teses de 1940. No verbete que escreve sobre as teses no *Benjamin Handbuch*, Gagnebin (2006, p. 291, tradução nossa) escreve:

> Os dois grandes modelos dessa relação com o passado são, como Benjamin menciona e numerosos estudos comprovam [...], *Em Busca do tempo perdido* de Proust e as teorias de Freud. Então, certamente pode-se afirmar que as teses *Sobre o conceito de história* tentam traduzir as descobertas de Proust e Freud na história individual e inconsciente do sujeito em termos coletivos e políticos. Esta transferência (do indivíduo para o coletivo e do inconsciente para a ação política consciente) é também um dos principais problemas do texto. Benjamin, sem dúvida, sabia disso [...].

Gagnebin ressalta não só a presença fundamental de Proust, lido a partir de uma aproximação com Freud, no pensamento de Benjamin, como também para o deslocamento operado pelo filósofo: na sua historiografia essas ideias sobre a memória são retiradas do contexto individual em que foram originalmente concebidas e são transfiguradas para o âmbito político da história, isto é, são reelaboradas no sentido de uma reflexão sobre a construção coletiva do passado. Assim, Benjamin realiza uma complexa, tão problemática quanto estimulante, combinação dessa dimensão involuntária da memória aventada por Proust à uma dimensão coletiva e política. Mas por que Benjamin vale-se de Proust e Freud?

> Se a tradição se ocupou sobretudo do processo consciente da recordação, Freud e Proust empreenderão um deslocamento do olhar, atentando para imagens da lembrança que o sujeito não escolhe e que podem até incomodar e assustar, mas também provocar surpresas e reencontros felizes. Esse deslocamento traduz uma transformação na teoria da memória e, mais profundamente, uma transformação na própria concepção de sujeito. Esse não é mais definido antes de tudo por sua atividade consciente, voluntária, autônoma, mas também por um tipo de faculdade passiva, receptiva, de acolhimento, que a filosofia reservara antigamente à matéria – e às mulheres...! Tal receptividade passa então a ser interpretada não em termos de inércia, mas em termos positivos de disponibilidade atenta (GAGNEBIN, 2014, p. 240).

Segundo Gagnebin, Proust e Freud são escolhidos precisamente porque suas ideias sobre a memória operam uma poderosa alteração no modo como o sujeito fora concebido no interior da tradição filosófica: um sujeito soberano de si mesmo. Ora, mas se Benjamin opera

[257] Não há no texto de Benjamin sobre Proust nenhuma referência direta a Freud, como aparece explicitada e desenvolvida posteriormente no ensaio sobre Baudelaire de 1939. Todavia, Kahn percebe já no texto de 1929 indícios da inclinação benjaminiana de ler Proust a partir de uma aproximação com Freud. Segundo Kahn (1998, p. 73-79), o método crítico de Benjamin no ensaio sobre Proust reivindica uma herança do método interpretativo "sintomal" de Freud: Kahn (2012, p. 68) indica uma conotação freudiana no uso que Benjamin faz de anedotas ao longo do ensaio *Imagem de Proust*.

também um deslocamento dessas ideais, retirando-as do âmbito individual para um contexto coletivo e político, temos aqui então uma segunda deformação dessa noção de sujeito, uma outra volta no parafuso no sentido de desmantelar a soberania desse sujeito. O itinerário ao qual nossa pesquisa se lança agora tem como intuito justamente perseguir esse questionamento da noção de sujeito presente no pensamento benjaminiano. Vale aqui também chamar atenção para o modo como, nessa reflexão de Gagnebin, a figuração desse sujeito soberano aparece em conjunto com uma passividade inerte imputada a tudo aquilo que é excluído da condição de sujeito: a todos que já foram relegados à posição do outro do sujeito, isto é, que ocupam ou já ocuparam o lugar de objetos na tradição do pensamento ocidental. A ideia aventada aqui por Gagnebin de uma *disponibilidade atenta* será, com veremos, fundamental para compreensão de Benjamin sobre a linguagem e sua relação com as coisas. Para chegarmos lá precisamos, antes, ver como Benjamin desloca e reelabora a noção proustiana de memória involuntária de Proust.

> Os oito volumes da obra de Proust nos dão ideia das medidas necessárias à restauração da figura do narrador [*Figur des Erzählers*] para a atualidade. Proust empreendeu a missão com extraordinária coerência, deparando-se, desde o início, com uma tarefa elementar: fazer a narração de sua própria infância. [...] No contexto destas reflexões forja o termo *mémoire involontaire*. Esse conceito traz as marcas da situação em que foi criado e pertence ao inventário do indivíduo multifariamente isolado. Onde há experiência [*Erfahrung*] no sentido estrito do termo, entram em conjunção, na memória [*Gedächtnis*], certos conteúdos do passado individual com outros do passado coletivo. Os cultos, com seus cerimoniais, suas festas [...], produziam reiteradamente a fusão desses dois elementos da memória. Provocavam a rememoração [*Eingedenken*] em determinados momentos e davam-lhe pretexto de se reproduzir durante toda a vida (BENJAMIN, 2018a, p. 97).

Nessa passagem de *Alguns temas sobre Baudelaire*, Benjamin chama nossa atenção justamente para o contexto em que Proust elabora a sua noção de memória involuntária: este é caracterizado não só enquanto restrito ao âmbito individual como também a um indivíduo marcado por múltiplos isolamentos. Sua afirmação da combinação entre elementos individuais e coletivos do passado mobilizada pela experiência [*Erfahrung*], logo após a descrição do âmbito circunscrito às vivências, indica-nos a busca por aberturas para expandir a memória involuntária proustiana para além do contexto de enclausuramento do indivíduo em que fora concebida. Esse trecho nos permite entrever o deslocamento efetuado por Benjamin que Gagnebin coloca em evidência.

Essa passagem traz à tona também alguns indícios que nos fazem vislumbrar o caminho que percorrerá nossa investigação. A relação indicada entre Proust e a figura do narrador, ou melhor, do contador de histórias, e também que sua tarefa narrativa seja relacionada à exploração da infância, exposta nessa passagem, lança alguns indícios que nos fazem

vislumbrar o caminho que percorrerá nossa investigação, por isso vale também mencioná-los. Mais importante ainda, agora, é destacar que tal qual da tese XV, os dias de festa são aqui associados ao exercício coletivo da rememoração. A dimensão involuntária da memória expressa na obra proustiana é identificada por Benjamin com a capacidade de provocar aberturas para a rememoração e este conceito exerce uma importância central na historiografia benjaminiana.

Gagnebin (2014, p. 133; p. 259-260) afasta a hipótese, proposta por Link-Herr (2006, p. 518), de que a rememoração benjaminiana poderia ser interpretada também como memória de um singular, a partir da decomposição etimológica da palavra alemã *Eingedenken*: em que *Ein-* remeteria à único e *Gedenken-* à memória e, contrariamente, em sua leitura, faz "ressaltar o caráter de ritual coletivo, religioso *e* político do conceito" (GAGNEBIN, 2014, p. 260). Assim, Gagnebin mostra-nos como nas reflexões de Benjamin sobre a memória, não só no contexto historiográfico como também na sua prática autobiográfica, o filósofo busca uma abertura que "consiste igualmente numa ampliação da dimensão social do sujeito [...] uma ampliação ao mesmo tempo política e filosófico-psicológica do conceito de sujeito", no sentido de "conseguir evitar tanto as armadilhas de um individualismo triunfante [...] quanto às ilusões de uma consciência soberana de si", que seria "essencial para uma reflexão que tente pensar nossa prática histórica, isto é, como contamos a nossa história e como agimos nela" (GAGNEBIN, 1999, p. 74-75). Comay propõe uma leitura que vai no mesmo sentido ao destacar que:

> *Eingedenken* – o prefixo "Ein-" significando aqui, de fato, o oposto da interioridade unificadora de um pensamento que afirma sua auto-atualização como uma cultura que retoma a si mesma na rememoração de sua própria formação, [...] a *Eingedenken* de Benjamin não é mais estritamente una ou interior (*Ein-*) e não é mais estritamente pensamento (*-Denken*). [...] O local de uma intensidade que se volta contra si mesma – "voltada intensamente para o exterior"[258] (COMAY, 1997, p. 274).

Benjamin utiliza diferentes conceitos designadores do trabalho da memória para indicar formas distintas de modalizações narrativas do passado.[259] Essa tematização conceitual das modalidades da memória não implica, todavia, a existência de uma tipologia fixa e rigorosa da

[258] Comay refere-se aqui a afirmação de Benjamin, ao caracterizar o método de composição das *Passagens*: "É o caso também deste projeto, que deve caracterizar e preservar os intervalos da reflexão, os espaços entre as partes mais essenciais deste trabalho, voltadas com máxima intensidade para fora" [N 1, 3] (BENJAMIN, 2009, p. 499).
[259] Ao explorar as relações entre o lembrar e o esquecer, Benjamin mobiliza em seus textos uma gama de vocábulos, desenvolvendo, desse modo, um vasto léxico da memória e uma rede conceitual entre as diferentes palavras que compõem o seu vocabulário. É possível rastrear nos textos benjaminianos a presença de quatro designações distintas da memória: *Gedächtnis*, *Erinnerung*, *Eingedenken*, *Andenken*. Há também a substantivação dos verbos no jogo entre o lembrar e esquecer (*Erinnern* e *Vergessern*). Esse léxico diversificado nos indica a riqueza e profundidade das reflexões benjaminianas sobre a memória, servindo também de alerta para a complexidade de sua investigação.

memória em Benjamin, como sinaliza Gagnebin (2014, p. 231-232; p. 259). Não é possível encontrar em Benjamin uma categorização dos conceitos por meio de definições genéricas, mas antes uma exploração semântica e etimológica dos conceitos da memória por meio da qual estes conceitos adquirem significação. Esse significado raramente é unívoco e universal, ele é elaborado a partir de seu uso particular e do contexto específico construído no interior dos textos. Nesse sentido, o léxico benjaminiano da memória não estabelece definições fechadas e definitivas de seus conceitos e sim promove uma abertura de sentido e cria uma rede de constelações conceituais que trazem à tona a ligação tensional entre os diferentes aspectos da memória. O uso benjaminiano de conceitos diversos para a memória indica, portanto, diferentes formas de trabalho da memória, modos diversos de narração e experiência com o passado.[260]

*Eingedenken*, que designaremos em português como rememoração,[261] é utilizada por Benjamin para traduzir o termo proustiano *mémoire involontaire* [*ungewollte Eingedenken*], isto é, *Erinnerung* indica uma construção realizada a partir das lembranças [*Erinnerungen*] não-intencionais e involuntárias da memória. *Eingedenken*, também a partir da interpretação benjaminiana de Proust, traz em si a característica de ser uma forma da memória marcada pela tensão de uma operação na qual estão em jogo, conjuntamente, as forças opostas do lembrar e do esquecer. Assim, a memória involuntária de Proust, sob o olhar de Benjamin, não nos remete somente a prevalência de elementos de não-soberania, inapreensíveis ao controle do sujeito, também estabelece uma relação profunda entre a lembrança e o esquecimento.

Gagnebin (2014, p. 217) nos alerta que "Walter Benjamin é conhecido, talvez em demasia, por se um teórico da memória e da conservação do passado" e para a necessidade de matizar essa "visão nostálgica e melancólica da sua obra" se quisermos "uma real apreensão da radicalidade paradoxal do seu pensamento". Talvez estejamos aqui diante de mais uma das afinidades eletivas que conectam Proust e Benjamin, pois essa mesma precaução pode (e deve) ser desdobrada a Proust. A interpretação que Benjamin faz aventar da obra proustiana certamente não poupou esforços para matizar uma certa imagem do escritor impregnada pelo seu apego ao passado e fortemente tingida por tons idealistas e nostálgicos. Para Benjamin

[260] No ensaio *O contador de histórias*, Benjamin articula seu léxico da memória a um desenvolvimento histórico-filosófico, relacionando as formas variantes da memória (*Gedächtnis*, *Erinnerung* e *Eingedenken*) com as formas narrativas épicas e do romance. Segundo Benjamin (2020b, p. 40-41), *Erinnerung* seria o fundamento da tradição e da possibilidade de transmissão entre gerações e a unidade de origem comum de todas as variantes da narração. *Erinnerung* seria, também, o tronco comum de origem das variações das formas da memória: após a desagregação das formas narrativas épicas, *Erinnerung* se desdobra dividida como *Eingedenken*, musa do romance, ao lado da *Gedächtnis*, musa da narrativa.

[261] Sobre a tradução de *Eingedenken* como rememoração e *Erinnerung* como lembrança, ver comentários na nota 218, p. 166.

(2020c, p. 122) "há em Proust rudimentos de um idealismo duradouro. Não são eles, porém, que determinam o significado dessa obra".

O próprio título do romance de Proust, *À la recherche du temps perdu*, é traiçoeiro e já nos impele à fixação de uma compreensão equivocada e apressada das mais de três mil páginas da sua obra.[262] É por essa razão que Benjamin esforça-se, e gasta bastante tinta para isso, na tarefa de colocar em evidência que a empreitada proustiana não deve ser entendida como uma tentativa de recuperação do tempo perdido, isto é, do passado do que foi vivido. Benjamin dedicou à obra proustiana um dos seus mais belos ensaios e nesse texto de 1929,[263] o filósofo lança sobre a obra proustiana uma questão surpreendente: não seria a memória, mas sim o esquecimento que encenaria a personagem central da trama proustiana.

> Pois aqui, para o autor que lembra, aquilo que ele vivenciou não desempenha de forma alguma o papel principal, mas sim o tecer de suas lembranças, o trabalho de Penélope da rememoração [*Penelopearbeit des Eingedenkens*]. Ou deveríamos falar de uma obra de Penélope do esquecimento [*Penelopewerk des Vergessens*]? Não está a rememoração involuntária [*ungewollte Eingedenken*], a *mémoire involontaire* de Proust, muito mais próxima do esquecimento que daquilo que na maioria das vezes se chama lembrança [*Erinnerung*]? E essa obra de rememoração espontânea [*Werk spontanen Eingedenkens*], na qual a lembrança é a trama, e a urdidura o esquecer, não é muito mais o oposto [*Gegenstück*] à obra de Penélope do que sua imagem semelhante [*Ebenbild*]? Pois aqui o dia desfaz o que a noite tecia. Toda manhã, despertos, seguramos em nossas mãos, quase sempre de maneira fraca e solta, apenas algumas franjas do tapete da existência vivida, como o esquecer [*Vergessen*] o teceu em nós. Mas a cada dia desfaz o entrelaçamento, os ornamentos do esquecer por meio da ação vinculada a um objetivo e, mais ainda, por meio do lembrar preso a um objetivo [*zweckverhaftetem Erinnern*] (BENJAMIN, 2020c, p. 109-110).

Poderíamos dizer, então, que Benjamin faz uma interpretação *às avessas* de Proust: "eu fiquei muito convencido de que para compreender Proust, deve-se em geral partir do fato de que seu objeto é o lado reverso [*Kehrseite*]: *le revers – moins du monde que de la vie même* [O

[262] Como aponta Sara Guindani (cf. 2011, p. 53), o próprio Proust expressou temor de ter escolhido para a sua obra um título que pudesse enganar o leitor, numa carta escrita ao crítico literário Paul Souday. Guindani também aventa uma outra carta de Proust que vai no mesmo sentido, esta a Jacques Rivière de 6 de fevereiro de 1914: "'Se procurasse simplesmente me lembrar e fazer duplo emprego dessas lembranças com os dias vividos, eu não me daria, doente como estou, ao trabalho de escrever'" (PROUST, 2004, p. 667 *apud* GUINDANI, 2011, p. 53).

[263] O título do ensaio de Benjamin sobre Proust, *Imagem de Proust* [*Zum Bilde Prousts*], joga com a via dupla de sentido que o nome sugere: ao mesmo tempo que se refere ao papel da imagem na obra de Proust também remete a imagem do próprio Proust: a imagem que Proust fez de si mesmo, igualmente à imagem fixada de Proust pela sua recepção literária, e também aos traços evidenciados por Benjamin que formarão a imagem por ele delineada do escritor. Certamente cabe aqui também notar o modo como Benjamin lê em Proust a si mesmo e sublinha traços fisionômicos em Proust que são reflexos espelhados de sua própria filosofia. Benjamin, leitor de Proust, aprendeu a ser leitor de si mesmo, pois como diz Proust, no último dos volumes da sua obra: "Na realidade, todo leitor é, quando lê, o leitor de si mesmo. A obra não passa de uma espécie de instrumento óptico oferecido ao leitor a fim de lhe ser possível discernir o que, sem ela, não teria certamente visto em si mesmo" (PROUST, 1981, p. 173). Esse jogo de espelhos reflete uma deformação do eu, da noção de sujeito, que iremos explorar nesse capítulo.

reverso – menos do mundo do que da própria vida]" (BENJAMIN, 2020c, p. 80).[264] Poderíamos aqui surrupiar palavras do próprio Proust e dizer que a leitura de Benjamin "evita que o espírito adormeça sobre a visão fictícia do que ele julga que sejam as coisas [...] vira essa aparência com a mágica destreza de um filósofo" e, assim, "nos apresenta instantaneamente um ponto insuspeitado do avesso do pano" (PROUST, 1964, p. 352).

A rememoração [*Eingedenken*], tal qual Benjamin a elabora a partir da memória involuntária proustiana, não é só um resultado da memória, é uma construção tecida pela dinâmica entre aquilo que é lembrado e aquilo que é esquecido. Essa dialética entre o lembrar e o esquecer é fundamental para a decifração do labirinto temporal criado no interior da narrativa proustiana, na medida em que é o próprio esquecimento que mais profundamente possibilita a memória involuntária em Proust. Kahn afirma (2012, p. 69), ao comentar a passagem citada de ensaio de Benjamin sobre Proust, que a própria ideia de memória é, em Proust, sinônimo de esquecimento. Gagnebin (2014, p. 240-241), por sua vez, evidencia como a memória involuntária proustiana é possibilitada pela força do esquecimento e não pela atividade consciente do lembrar, aproximando a memória involuntária e o esquecimento ativo em Nietzsche. Chaves aponta para essa mesma aproximação com o esquecimento nietzschiano e não deixa passar despercebido um detalhe sutil presente na formulação de Benjamin:

> Temos aqui, sintetizadas, não só a tensão lembrar e esquecer, fundamental nas concepções de memória e tempo em Benjamin, mas também um deslocamento significativo de [*Penelopearbeit*] – "trabalho de Penélope" – para [*Penelopwerk*] – "obra de Penélope". A diferença possível entre *Arbeit* e *Werk* não pode nos escapar aqui. *Peneloparbeit* sinaliza, de algum modo ainda, para uma idéia de trabalho enquanto esforço mecânico, fisiológico, mas também monótono e repetitivo, um esforço extremo, extenuante, por se colocar única e exclusivamente como tentativa de lembrar, como luta contra toda e qualquer forma de esquecimento. Trabalho de algum modo frustrado, na medida que é preciso sempre refazê-lo, pois ficamos sempre emaranhados nas teias da repetição. *Penelopwerk*, por sua vez, remete à idéia de "obra", de um trabalho certamente, mas de um trabalho em construção, onde o autor é tanto operário quanto mestre-de-obras, que precisa se movimentar entre o que deve ser lembrado, mas também entre o que deve ser esquecido. Essa distinção é muito importante, na medida em que aquilo que a lembrança pode lembrar não são os acontecimentos do passado no seu frescor original. Lembrar aqui, justamente por estar atravessado pelo esquecimento ("ativo", no sentido de Nietzsche), supõe dar ao passado uma nova forma, em outras palavras, construí-lo (CHAVES, 2008, p. 38).

Chaves coloca em evidência a relação profunda entre memória e construção em Benjamin. Nesse sentido, a configuração tensional entre lembrar e esquecer desdobra-se também naquela entre destruição e construção. A criação desses campos de força tensionais

[264] Essa afirmação aparece no dia 10 de fevereiro de 1930 no *Diário parisiense* e também nas *Passagens* [S 2, 3] (cf. BENJAMIN, 2009, p. 589).

entre conceitos é certamente uma característica marcante do pensamento benjaminiano. Como bem indica Andrew Benjamin (1997, p. 243), "oposições originais são com isso rompidas. Esse rompimento é a crítica do historicismo [...], ao mesmo tempo em que é indicativo da natureza radical da destruição benjaminiana". Nas *Passagens*, Benjamin (2009, p. 512) anota: "É importante para o historiador materialista distinguir, com máximo rigor, a construção de um estado de coisas histórico daquilo que se costuma denominar sua 'reconstrução'. A 'reconstrução' através da empatia é unidimensional. A 'construção' pressupõe a 'destruição'" [N 7, 6].

No verbete que dedicada precisamente à exploração do par opositivo "destruição/construção", Andersson (2000, p. 147-185) expõe que a construção em Benjamin é sempre antecedida por um necessário movimento destrutivo e esta dupla inseparável aparece em inúmeros momentos de sua obra, especialmente em suas reflexões historiográficas e em suas elaborações em torno da narração e da experiência. Assim, Andersson traz à tona o modo como a destruição, em Benjamin, aparece sempre ligada à intervenção crítica e à explosão de um contexto: através do movimento destrutivo o caráter falso de um *continuum* é revelado e a destruição se mostra como condição de possibilidade para a construção de novas e outras relações com o objeto. Segundo Benjamin (2009, p. 517), "a historiografia, desde sempre, simplesmente selecionou um objeto desse curso contínuo. Mas isso ocorria sem um princípio, como expediente; e sua primeira preocupação sempre era a de reinserir o objeto no *continuum* que ela recriava através da empatia" [N 10a, 1]. Essa empatia ou identificação afetiva é denunciada, como vimos, na tese VII, como àquela do historicismo com os vencedores. E esse princípio ausente no historicismo é elaborado pelo filósofo como àquele da historiografia materialista: "Ele arranca, por uma explosão, a época da 'continuidade da história' reificada. Mas ele faz explodir também a homogeneidade dessa época, impregnando-a com ecrasita, isto é, com o presente" [N 9a, 6] (BENJAMIN, 2009, p. 516).[265]

O trabalho do historiador deve ser, então, uma escavação do presente para trazer à tona a potência explosiva do passado soterrado dos vencidos da história. Tanto Gagnebin (2014, p. 246) quanto Chaves (2008, p. 39) lembram-nos que Benjamin e Freud se valem da metáfora da arqueologia, uma vez que escavação arqueológica denota uma atividade que diz respeito não a uma restituição integral, mas sim uma tarefa que se move simultaneamente entre conservação e destruição. Mas, como nos alerta Gagnebin (2014, p. 248), "ao contrário de Freud, Benjamin não ressalta tanto o resultado da escavação, mas muito mais o próprio processo". Vejamos:

[265] Essa expressão "explosivo [*Ekrasite*] do presente" <M 19> também aparece nas anotações às teses com a indicação dessa entrada das *Passagens* (Cf. BENJAMIN, 2020a, p. 157).

> A língua [*Sprache*] tem indicado inequivocamente que a memória [*Gedächtnis*] não é um instrumento para a prospecção do passado [*Erkundung des Vergangnen*]; é, antes, o meio [*Medium*]. E o meio onde se deu a vivência [*Medium des Erlebten*], assim como o solo é o meio no qual as antigas cidades estão soterradas. Quem pretende se aproximar do próprio passado soterrado deve agir como um homem que escava [*gräbt*]. Antes de tudo, não deve temer voltar sempre ao mesmo fato, espalhá-lo como se espalha a terra, revolvê-lo como se revolve o solo. Pois "fatos" [*Sachverhalte*] nada são além de camadas que apenas à exploração mais cuidadosa entregam aquilo que recompensa a escavação. Especificamente as imagens que, desprendidas de todas as conexões mais antigas, ficam como preciosidades nos sóbrios aposentos de nosso entendimento posterior, igual a torsos na galeria do colecionador. E certamente é útil avançar em escavações de acordo com planos. Mas é igualmente indispensável a enxadada cautelosa e tateante na terra escura. E se ilude, privando-se do melhor, quem só faz o inventário dos achados [*Inventar der Funde*] e não sabe assinalar no terreno de hoje o lugar no qual é conservado o velho (BENJAMIN, 2012, p. 245-246).[266]

A primeira parte desse fragmento remete-nos ao seu texto sobre a linguagem de 1916, que exploraremos mais adiante, no qual Benjamin distingue duas acepções da linguagem: contrariamente à linguagem como *Mittel*, um meio instrumental para uma finalidade exterior a ela própria, isto é, a linguagem concebida como mero veículo da comunicação, Benjamin afirma a linguagem como *medium*, enquanto matéria ou ambiente da comunicação. Tomando como ponto pressuposto essa diferenciação entre *Mittel* e *Medium*, Benjamin afirma que a memória não é instrumento para a investigação do passado, mas antes o *medium* em que essa exploração se dá, em analogia com o trabalho arqueológico, como uma escavação do que foi soterrado.

> Walter Benjamin compreendia a memória não com o a posse do rememorado – um *ter*, uma coleção de coisas passadas, mas com o uma aproximação sempre dialética da relação das coisas passadas a seu *lugar*, ou seja, como a aproximação mesma de seu *ter-lugar*. Decompondo a palavra alemã da rememoração *Erinnerung*, Benjamin dialetizava então a partícula *er* – marca de um estado nascente ou de uma chegada ao objetivo – com a ideia do *inner*, isto é, do interior, do dentro profundo. Deduzia disso (de maneira muito freudiana, por sinal) uma concepção da memória com a atividade de escavação arqueológica, em que o lugar dos objetos descobertos nos fala tanto quanto os próprios objetos, e com o a operação de exumar (*ausgraben*) alguma coisa ou alguém há muito enterrado na terra, posto em túmulo (*Grab*) (DIDI-HUBERMAN, 1998, p. 174-175, grifos no original).

A interpretação de Didi-Huberman dessa imagem de pensamento benjaminiana indica-nos a centralidade que a noção de lugar possui no modo como Benjamin concebe o trabalho com a memória e também como, mais uma vez, Benjamin afasta-se na compreensão do passado como inventário. A profunda vinculação da memória ao lugar, que se estabelece numa relação que não é a de posse, certamente ecoa reflexões que exploramos anteriormente nesse trabalho.

---

[266] Do fragmento *Escavar e lembrar* [*Ausgraben und Erinnern*] de *Imagens do pensamento*, que aparece reelaborado também no interior de *Crônica berlinense* (2024a, p. 69-70).

Na construção metafórica de Benjamin, lugar do achado e a própria atividade do escavar são mais importantes do que o próprio achado, na medida em que somente a partir deles que se estabelece uma conexão entre o que foi achado ou lembrado do passado e o 'terreno de hoje'. O cuidado ao escavar e a atenção à própria materialidade do solo é demandado por Benjamin pois é nele que um achado da memória forma uma relação entre passado e presente.

> De fato, a noção de memória toma aqui uma dimensão que extrapola a noção do documento objetivo tanto quanto a da "faculdade" subjetiva. A memória está, certamente, nos vestígios que a escavação arqueológica traz à tona; mas está também na própria substância do solo, nos sedimentos agitados pela enxada do escavador; está, enfim, no próprio presente do arqueólogo, no seu olhar, nos seus gestos metódicos ou hesitantes, na sua capacidade de ler o passado do objeto no solo atual (DIDI-HUBERMAN, 2002, p. 122-123).

A crítica da subjetividade presente no modo como Benjamin concebe o trabalho da memória também é destacada por Damião e esta, por sua vez, indica precisamente as suas fontes:

> A memória como *medium* pelo qual se realiza o trabalho de recuperação de signos do passado é um conceito elaborado por Benjamin em íntima conexão com a ideia de memória voluntária e involuntária de Proust e com a função do esquecimento, presente na teoria freudiana e em Nietzsche, fontes que autorizam todo o questionamento da subjetividade absoluta (DAMIÃO, 2006a, p. 191).

Assim como Didi-Huberman (1998, p. 174-175), Gagnebin (2014, p. 248) nos remete ao parentesco etimológico entre as palavras *graben*, o verbo alemão que designa cavar e *Grab* que é túmulo, para indicar que a metáfora da escavação de Benjamin também desdobra a referência ao trabalho da memória como uma forma de sepultamento. Vale lembrar que na tese VII, Benjamin identifica a origem na empatia ou identificação afetiva "na indolência do coração, a acedia, que hesita em apoderar-se da imagem histórica autêntica que lampeja fugaz" (BENJAMIN, 2005, p. 70). O sentimento da acedia está na base da inércia provocada pela condição melancólica. Isto é, uma identificação doentia como o passado que nos torna incapazes de agir e viver o presente. Se lembramos, como o faz Gagnebin, que Freud, em *Luto e melancolia*, evidencia como a melancolia impede o verdadeiro trabalho do luto podemos, então, entender a dimensão da crítica de Benjamin ao historicismo: ela impede uma escrita e uma narração da história capaz de elaborar o passado (em termos freudianos perlaboração), os traumas históricos vividos, e abrindo espaço para viver o tempo presente: "O verdadeiro lembrar, a rememoração, salva o passado não somente porque o conserva, mas porque lhe

assinala um lugar preciso de sepultura no chão do presente, possibilitando o luto e a continuação da vida" (GAGNEBIN, 2014, p. 248).

Em Benjamin, a história é compreendida a partir do "núcleo narrativo comum à história como processo real (como *Geschichte*), à história como disciplina (como *Historie*), à história como narração (como *Erzählung*)" (GAGNEBIN, 1999, p. 2). Assim, suas reflexões sobre a história muitas vezes indicam esse entrecruzamento entre História e a história como resultado de uma narração, isto é, o exercício de contar uma história. As questões do lembrar e esquecer, e sua concepção de história, certamente possuem uma conexão profunda com a sua reflexão sobre a narração. A rememoração que possibilita a escrita da história, tal qual Benjamin reivindica nas teses, demanda um árduo trabalho de elaboração do passado e da memória e esse trabalho é construído pelo exercício da narração. Assim, a narração possui um lugar central na construção da possibilidade de viver o presente já que é o narrar que permite o poder esquecer. Essa relação entre narração e esquecimento aparece, de forma pungente, no final do fragmento *Conto e cura* [*Erzählung und Heilung*]:

> Daí vem a pergunta se a narração não formaria o clima propício e a condição mais favorável de muitas curas, e mesmo se não seriam todas as doenças curáveis se apenas se deixassem flutuar para bem longe – até a foz – na correnteza da narração. Se imaginamos que a dor é uma barragem que se opõe à corrente da narrativa, então vemos claramente que é rompida onde sua inclinação se torna acentuada o bastante para largar tudo o que encontra em seu caminho ao mar do ditoso esquecimento (BENJAMIN, 2012, p. 276-277).[267]

Essa bela passagem de Benjamin aparece depois da descrição dos efeitos curativos que a contação de histórias exerce sobre uma criança doente. Portanto, "é numa experiência infantil genuína que se fundamenta uma dimensão que poderíamos chamar de terapêutica do narrar" (GAGNEBIN, 2014, p. 230).

A transmissão oral é a base da cultura dos povos indígenas, a transmissão de saberes através da contação de histórias é a forma pela qual seu pensamento resiste à assimilação pela cultura ocidental dominante. Por isso não é de se estranhar que Krenak (2023b, p. 15) reivindique uma relação com a memória descrita em termos de "uma ocupação de si por uma memória ativa, criativa, curativa". Cabe lembrar que há quem atribuía a Ailton Krenak o título

[267] Em *A febre* de *Infância berlinense*, a descrição da criança doente que aparece nesse fragmento de *Imagens do pensamento* é detalhada e expandida e esse trecho aparece reelaborado: "[...] Em compensação, lhe apetecia ouvir histórias. A forte correnteza que as enchia atravessava o corpo e arrastava consigo a doença como refugo de um naufrágio. A dor era um dique que só no começo oferecia resistência à narrativa; mais tarde, quando esta se robustecia, ele era minado e lançado ao precipício do esquecimento" (BENJAMIN, 2012, p. 109).

de "filósofo da floresta,[268] mas ele mesmo prefere se definir como um contador de histórias.[269]A imagem de um *rio de memória* que desagua no mar também aparece em Krenak e, instigante e quase surpreendentemente, também em conjunto com uma lembrança da sua infância:

> E eu vou viajando e entrando nos mananciais de visões e presentes que são essas histórias antigas, que são as visões que os nossos avôs, os nossos bisavôs, os nossos antepassados deixaram para a gente. [...] Porque o igarapé que aquele menino bate peneira está ligado com o rio de memória muito grande, que é o rio de memória que os mais velhos foram contando para a gente, compartilhando com a gente, ensinando. [...] Eu nasci num córrego que chama córrego do Itabirinha esse córrego do Itabirinha, ele é da bacia do Rio Doce, ele vai jogar a água dele lá no Rio Doce e o Rio Doce depois leva todas as nossas ideias, nossos pedidos, lembranças, lamentações, e despeja lá no mar (KRENAK, 2015, p. 174; p. 195).

Voltaremos a entrecruzamentos com Krenak, mas por ora deixemos apenas essa mesma imagem do *rio de memória* apenas relampejar. Didi-Huberman (2002, p. 2; p. 45) trazendo à tona a imagem do rio de memória de Benjamin, sinaliza que "o leito da história é complexo, não cristalino [...] os restos da história se acumulam como os detritos levados por um rio se amontoam numa barreira, reunindo assim num espaço reduzido aquilo que antes estava espalhado ao longo da corrente". Nesse sentido, Benjamin se apoia em Proust e Freud numa tentativa de reivindicar uma história que deve

> apurar não apenas seus olhos, mas principalmente seus ouvidos, para, com isso, acolhermos sinais enviados pelo passado. Com isso, esse historiador-arqueólogo poderá, quem sabe, trazer à tona outras histórias, outras narrativas, compostas certamente apenas de fragmentos, de restos, de lapsos, que desenharão, mesmo que apenas nos seus contornos, a tradição esquecida dos oprimidos (CHAVES, 2008, p. 43).

Para alcançar essa outra história capaz de fazer justiça à tradição dos oprimidos, Benjamin vale-se da memória involuntária, como também da dialética entre o lembrar e o esquecer, do inacabamento do passado e da temporalidade entrecruzada, elementos vislumbrados por Benjamin no romance proustiano, os "seus enredados arabescos", que são

---

[268] No prefácio que escreve a obra de Krenak, Hiromi Nagakura (cf. KRENAK, 2023b, p. 15) escreve: "[...] Ailton é um poeta, um filósofo da floresta e, mais do que tudo, um herdeiro da cultura indígena. Sem se deixar influenciar pelos valores ocidentais, ele busca aperfeiçoar-se cada vez mais pela sabedoria e na tradição herdada de seus ancestrais".

[269] Ailton Krenak foi primeiro indígena eleito para a Academia Brasileira de Letras e tomou posse em 5 de abril de 2024. Numa entrevista concedida à época da sua posse, ele afirma: "Todos os meus livros que hoje estão publicados em várias línguas nasceram de uma fala, foram transcritos, viraram livros. Então, o território da escrita, no sentido literal da palavra, não é muito por onde eu ando. Os meus livros só viram livros depois de sair de dentro da cena, da paisagem de uma história... Eu sou um contador de histórias, mesmo que pareça ser um escritor". Disponível em: https://g1.globo.com/df/distrito-federal/video/ailton-krenak-fala-de-seu-trabalho-como-contador-de-historias-e-escritor-12665592.ghtml.

reelaborados e incorporados à tecitura temporal tramada por Benjamin em suas reflexões historiográficas.

> Quando os romanos denominam um texto tecedura, quase nenhum outro, assim sendo, é mais intenso e mais denso que o de Marcel Proust. [...] Ainda noutro sentido, a lembrança [*Erinnerung*] aqui dita a regra rigorosa do tecer [...] Pode-se até mesmo dizer, suas intermitências são apenas o avesso do *continuum* do lembrar [*Kehrseite vom Kontinuum des Erinnerns*], o desenho invertido do tapete (BENJAMIN, 2020c, p. 110-111).

Para Benjamin, o que oferece essa densidade ao tecido escrito de Proust é o fato de o escritor francês absorver o enlace entre lembrar e esquecer como a forma de textura da sua escrita. A rememoração, tal qual o filósofo a concebe a partir da memória involuntária proustiana, não é só o resultado dos esforços da memória, é algo tecido conjuntamente pela dinâmica entre aquilo que é lembrado e aquilo que é esquecido. A busca proustiana não é, portanto, aquela por um passado repetido e o trabalho da rememoração não é o de uma tentativa de mera conservação do passado justamente porque a rememoração está envolvida e entrelaçada ao esquecimento. É o próprio esquecimento que mais propriamente possibilita a memória involuntária:

> Se, graças ao esquecimento, não pôde estabelecer nenhum laço, tecer malha alguma entre si e o momento presente, se ficou em seu lugar, em seu tempo, se conservou sua distância, seu isolamento no côncavo de um vale ou no cimo de uma montanha, a recordação faz-nos respirar de repente um ar novo, precisamente por ser um ar outrora respirado, [...] e que não determinaria essa sensação profunda de renovação se já não houvesse sido respirado [...] (PROUST, 1981, p. 123).

Cabe aqui notar que essas palavras de Proust, de *O tempo redescoberto*, último dos volumes de seu romance, carregam uma ressonância com o modo como Benjamin (2005, p. 48), na segunda tese, descreve a imagem latejante da felicidade "inteiramente tingida pelo tempo" e que "em nós existe tão somente no ar que respiramos", uma imagem que nos remete ao passado e àquilo que ele traz de misterioso consigo: "Não nos afaga, pois, levemente um sopro de ar que envolveu os que nos precederam?". Assim, "o historiador materialista de Benjamin desconstrói a imagem engessada da tradição e procura nas interferências do tempo, tanto do passado como do presente, o sopro de uma outra história possível" (GAGNEBIN, 2014, p. 215). Há uma outra história possível que sobrevive no lufar do passado que vai no sentido contrário ao vendaval que nos arrasta ao progresso.

É em virtude do inacabamento do passado, provocado pelo esquecimento, que a memória involuntária pode provocar uma abertura e fazer surgir um momento do passado no

presente. Nesse entrecruzamento do emaranhado do tempo tecido pelo lembrar e pelo esquecer, o passado se faz presente no presente, entretanto, esse passado é diferente daquele que foi vivido. Assim, "[...] mais que um projeto restaurativo ingênuo, ela é, sim, uma retomada do passado, mas ao mesmo tempo – e porque o passado enquanto passado só pode voltar numa não-identidade consigo mesmo – abertura sobre o futuro, inacabamento constitutivo" (GAGNEBIN, 1999, p. 17).

O passado que surge por meio da memória involuntária não é resultado da recuperação de algo já vivido e perdido: ela abre espaço para a conquista de uma outra, diferente e nova, experiência com o passado. "Aquilo que é 'sempre o mesmo', não é o acontecimento [*Geschehen*], e, sim, o que nele é novo, o choque com o qual ele nos afeta" <Q°, 23> (BENJAMIN, 2009, p. 951). Nesse sentido, Benjamin (2020c, p. 157) nos oferece um esclarecimento precioso: "Sobre o conhecimento da *mémorie involontaire*: suas imagens vêm sem serem evocadas, trata-se nelas [*mémorie involontaire*] muito mais de imagens que nunca vimos antes, antes de lembrarmos delas".[270] Essa mesma estrutura temporal peculiar, algo que nos remete à lembrança de algo que é, paradoxalmente, novo, apontada na memória involuntária proustiana, aparece num fragmento das *Passagens* sob a rubrica de uma "tarefa da infância": "A criança é capaz de fazer algo que o adulto não consegue: rememorar o novo" [K 1a, 3] (BENJAMIN, 2009, p. 435). Os tradutores optam aqui pela tradução como rememorar, interessante na medida que nos indica as afinidades dessa formulação com as suas reflexões historiográficas, mas a palavra utilizada por Benjamin é *wiedererkennen*, literalmente reconhecer novamente. Assim, o olhar ainda não-domado da criança é hábil em re-conhecer, conhecer novamente, o passado, em estabelecer uma experiência sempre renovada com o passado, sempre mais uma vez, como na repetição incansável que as crianças impõem às brincadeiras.

Assim, Benjamin reconhece nas crianças e em Proust, "essa criança anciã", como Benjamin (2020c, p. 125) o descreve no seu famoso ensaio, a capacidade de deformar uma estrutura temporal ao qual o pensamento do adulto acaba aprisionado: numa temporalidade contínua o novo parece sempre resultado do progresso e vinculado ao futuro, ao passo que, para Benjamin a real possibilidade do novo dormita no passado e depende da nossa capacidade de reconhecê-lo e experimentá-lo, no presente, nova e renovadamente. Essa temporalidade entrecruzada destacada na trama da memória proustiana, para Benjamin, é também a marca do mundo onírico e do universo infantil, isto é, abre-nos para a experiência dos entrecruzamentos:

[270] No texto chamado *De uma curta palestra sobre Proust proferida no meu 40º aniversário*.

"[...] é um mundo de estrita descontinuidade, o sempre-novo não é o velho que permanece, tampouco o já ocorrido que retorna, e sim uma e a mesma coisa entrecruzada por inúmeras intermitências. [...] A intermitência faz com que cada olhar no espaço encontre uma nova constelação" <G°, 19> (BENJAMIN, 2009, p. 922). A forma como passado e presente se cruzam pelas mãos de Proust, nos fios narrativos de sua obra, aparece desdobrada na dinâmica temporal traçada por Benjamin nas teses: "O progresso não se situa na continuidade do curso do tempo e sim em suas interferências, onde algo verdadeiramente novo se faz sentir pela primeira vez, com a sobriedade do amanhecer" (N 9a, 7) (BENJAMIN, 2009, p. 516). Esse universo dos entrecruzamentos nos convoca a possibilidades de amanhecimentos novos, de infindáveis conexões e elos cruzados, isto é, de constelações possíveis para serem reconhecidas e traçadas entre passado e presente num determinado instante histórico:

> Articular o passado historicamente significa: reconhecer [*erkennen*] no passado, o que comparece na constelação [*Konstellation*] de um único e o mesmo instante [*Augenblick*]. O conhecimento histórico é somente possível no instante histórico. Mas o conhecimento no instante histórico é sempre o conhecimento de um instante. Na medida em que o passado se contrai em um instante – em uma imagem dialética – passa a formar parte da lembrança involuntária [*unwillkürliche Erinnerung*] da humanidade <M 44> (BENJAMIN, 2020a, p. 187-188, tradução modificada).[271]

Esse rascunho das teses é interessante porque expõe o aparecimento de dois elementos que não aparecem explicitamente em nenhuma das versões das teses: uma referência à memória involuntária proustiana e o conceito de imagem dialética que Benjamin elabora nas *Passagens*. A marcante construção que inicia a tese VI, "articular historicamente o passado" aparece aqui seguida não por uma negação, como na tese VI, mas por uma descrição do modo como o passado é reconhecido na convergência com o presente na forma de uma constelação única do instante histórico. Na tese VI a mesma formulação que, como expressa Gagnebin (2006, p. 288) expõe uma preocupação que é ao mesmo tempo teórica e política, é sucedida por uma negação, "não significa conhecê-lo de 'tal como ele propriamente foi'" (BENJAMIN, 2005, p. 65), para depois desembocar no instante. Se nas teses essa negação expõe uma renúncia do ideal científico do discurso histórico, que a reduz a busca vazia e interminável por fatos, em *Imagem*

[271] Como nos chama atenção o tradutor Seligmman-Silva (BENJAMIN, 2020a, p. 71), essa nota das teses expõe duas das três ocorrências (a outra aparece em <M 27>), em que Benjamin utiliza *unwillkürliche Erinnerung* e não o usual *unwillkürlich Eingedenken*, como acontece no ensaio *Imagem de Proust*, nas suas elaborações em torno da memória involuntária proustiana. A outra ocorrência aparece em <M 27>, em conjunto com dois usos de *unwillkürlich Eingedenken*. Nessas duas notas preparatórias, as remissões à memória involuntária aparecem no interior de reflexões sobre o caráter imagético e o momento de sua recognoscibilidade, elaboradas nas *Passagens* pelo conceito de imagem dialética, em sendo que este aparece explicitamente mencionado em <M 44>, como vemos no trecho citado. Não nos parece que haja uma distinção terminológica rigorosa no uso que Benjamin faz de *unwillkürliche Erinnerung* e *unwillkürlich Eingedenken*.

*de Proust* uma negação semelhante descreve a sua obra literária: "Sabemos que Proust não descreveu em sua obra uma vida como ela foi, mas uma vida como aquele que a viveu lembra [*erinnert*] dessa vida" (BENJAMIN, 2020c, p. 109). Do ponto de vista de quem lembra, e esquece, o passado é uma obra sempre em aberto: "pois um acontecimento vivido é finito, ao menos encerrado na esfera do vivenciado, um acontecimento lembrado é ilimitado, porque ele é apenas chave para tudo o que veio antes e tudo o que veio depois dele" (BENJAMIN, 2020c, p. 110).

O reconhecimento de uma relação insuspeita entre um momento passado e do presente só pode ser descoberta por conta da força exercida pelo esquecimento: ele impediu que a memória guardasse as lembranças como se estas fossem imagens duplicadas, guardadas pela memória com uma identidade perfeita entre o que foi vivido e o que foi lembrado. Se em Proust esse reconhecimento descreve a memória involuntária, em Benjamin ela aparece como capaz de promover aberturas para a construção do verdadeiro conhecimento histórico. A relação com o passado, portanto, não é só de lembrança e restauração, mas também de esquecimento e dissolução.[272] Estamos, então, diante da tentativa de elaboração de um "tempo histórico real [que] não é retorno, nem repetição, nem continuidade homogênea, mas intensidade destrutiva e salvadora que mantém a promessa esquecida do passado no presente", isto é, uma estrutura temporal que "inclui destruição e construção, demolição e resgate ao mesmo tempo" (GAGNEBIN, 2006, p. 295, tradução nossa). A insurgência da memória involuntária quebra a sequência cronológica do tempo, entrecruzando passado e presente ao emaranhar o fio da mera sucessão contínua do tempo. A busca proustiana não é a de um salto para fora do tempo rumo ao infinito, mas sim penetrá-lo tão profundamente a ponto de emaranhá-lo.

> Ao "explodir" o *continuum*, a *Eingedenken* inaugura a repetição como o retorno do que, estritamente falando, nunca aconteceu. Ela anuncia a redenção de uma oportunidade revolucionária fracassada no momento do mais iminente perigo. "Esperança no passado". Tal repetição detém a aparente continuidade de relações de poder herdadas, lembrando precisamente o que a historiografia oficial teve de reprimir. [...] *Eingedenken* anuncia assim o retorno de possibilidades perdidas como o retorno do reprimido. Sinaliza a entrada na história daqueles esquecidos ou esmagados na marcha da vitória dos conquistadores (COMAY, 1997, p. 274).

[272] Em *Sobre alguns temas em Baudelaire*, Benjamin indica o caráter destrutivo que identifica na memória involuntária de Proust, valendo-se das ideias de Theodor Reik, que fora um dos primeiros alunos de Freud: "As reflexões, onde Reik desenvolve sua teoria da memória, em parte movem-se justamente na linha da diferenciação proustiana entre as lembranças [*Eingedenken*] voluntária e involuntária. 'A função da memória [*Gedächtnisses*] – escreve Reik – consiste em proteger as impressões; a lembrança [*Erinnerung*] tende a desagregá-las. A memória [*Gedächtnis*] é essencialmente conservadora; a lembrança [*Erinnerung*] destrutiva'" (BENJAMIN, 2018a, p. 97).

A temporalidade entrecruzada de Proust é reelaborada por Benjamin nas teses ao descrever um passado carregado de "tempo-de-agora": "Benjamin retoma a distinção de Proust entre memória voluntária e involuntária, a fim de projetar um relacionamento intensivo entre o presente e o passado" (GAGNEBIN, 2006, p. 293, tradução nossa). Osborne (1997, p. 97) ao descrever essa "nova forma de rememoração" elaborada por Benjamin, indica-nos também a presença de uma relação entre história e natureza: "no tempo desse "agora", a natureza e a história são uma só coisa [...] o passado será recolhido no presente, na perspectiva da redenção, como uma 'experiência' histórica explosiva".

O relampejar de uma imagem do passado no presente. Esse momento fugidio de um instante, incontrolável no momento de seu aparecimento e efêmero pela sua duração, aparece em diversos momentos nos textos benjaminianos através da metáfora do relâmpago e do lampejo, tal qual na quinta tese. Esse momento é marcado pela interrupção e pela suspensão, uma cesura no tempo e na linearidade histórica e narrativa que permite o passado insurgir no presente (tal qual os momentos da memória involuntária em Proust), provocando um duplo rasgo: ao mesmo tempo que modifica e cria uma outra imagem do passado estabelece, também, uma abertura no presente capaz transformá-lo.

> História <*Historie*> em sentido forte é, portanto, uma imagem da rememoração involuntária [*unwillkürlich Eingedenken*], uma imagem que se apresenta de repente ao sujeito da história no instante de um perigo. A autoridade do historiador depende de sua consciência aguda para a crise em que o sujeito da história em dado momento se encontra. Decerto que esse sujeito não é um sujeito transcendental, mas antes a classe oprimida combatente na sua situação mais exposta. O conhecimento histórico existe apenas para ela e unicamente para ela no instante histórico <M 27> (BENJAMIN, 2020a, p. 168, tradução modificada).

O modo como Benjamin partilha com Proust a dinâmica entre o lembrar e o esquecer do trabalho de rememoração e a ênfase no inacabamento do passado, cria, assim, um tecido temporal por meio do qual o passado é capaz de emergir no presente. Todavia, em Benjamin, essa temporalidade entrecruzada caracteriza a experiência histórica e a possibilidade da ação política, extrapolando o sentido restrito à experiência individual presente em Proust e tomando a devida distância da dependência do acaso, marca da insurgência da memória involuntária proustiana. Em Benjamin, ela indica o instante histórico da construção do conhecimento histórico pelos oprimidos, o "*kairós* da ação política", na bela formulação de Gagnebin (2014, p. 261), isto é, "a conexão paradoxal de receptividade e determinação aponta para a estrutura temporal do kairós, para o momento em que o sujeito aproveita uma oportunidade que ele não criou, mas que cabe a ele reconhecer e usar" (GAGNEBIN, 2006, p. 294, tradução nossa). Nesse

sentido, a abertura à memória involuntária une-se à capacidade de intervenção política consciente, para indicar aquele momento oportuno em que, diante do perigo, o passado pode irromper no presente, intrincado a linearidade temporal e a lógica da dominação.

> Em termos históricos, o que está em jogo com a urgência é uma oportunidade, mas também uma crise, ou seja, um tempo que se abre e se fecha, que se dá a conhecer em forma de relâmpago, como uma chance, mas sobretudo como revelador de um presente (no sentido químico, fotográfico; também no sentido de energia fóssil, explosiva) devido ao choque, à tensão e à potência explosiva das temporalidades heterogêneas que fazem um tempo histórico (PÉREZ LÓPEZ, 2022, p. 2, tradução nossa).

Assim, a rememoração benjaminiana, extrapola a mera tradução da memória involuntária proustiana e é desenvolvida por Benjamin, nas *Passagens* e nas teses *Sobre o conceito de história*, como conceito fundamental que descreve o trabalho coletivo com a memória e a experiência histórica com o passado. Segundo Thomas Weber, no verbete *Erfahrung* em *Benjamins Begriffe*, a memória voluntária e a memória involuntária, para Benjamin, não se distinguiriam somente pela forma intencional ou não-intencional do lembrar, mas também por organizarem uma relação temporal oposta: "na lembrança voluntária [*willkürlichen Erinnerung*], o lembrado [*das Erinnerte*] se converte em passado; na involuntária, em presente" (WEBER, 2000, p. 39, tradução nossa). Assim, na memória voluntária o sentido do conteúdo lembrado teria como direção o passado, enquanto na memória involuntária seria o presente. Desse modo, a rememoração, elaborada por Benjamin a partir da memória involuntária proustiana, se distinguiria por ter uma efetividade plena, isto é, pela capacidade de atualizar o passado no presente: "apreender a atualidade como o reverso do eterno na história" (BENJAMIN, 1978, p. 459).[273] E como nos lembra Benjamin (2009, p. 512), "para que um fragmento do passado seja tocado pela atualidade não pode haver qualquer continuidade entre eles" [N 7, 7].

Essa efetividade da atualização do passado no presente, aspecto próprio da rememoração, é notória tanto na interpretação benjaminiana de Proust quanto nas teses enquanto possibilitadora da "atualidade autêntica da historiografia" <M 22> (BENJAMIN, 2020a, p. 163). Por isso, nos diz Benjamin (2009, p. 502), "seu conceito fundamental não é o progresso, e sim a atualização" [N 2, 2]. Em Benjamin, a atualidade liga-se à história como atividade da rememoração enquanto

[273] Numa carta a Hugo von Hofmannstahl de 2 de fevereiro de 1928, Benjamin descreva assim o objetivo *de Rua de mão única.*

> a empatia [*Einfühlung*] com o passado, em última análise, serve à sua presentificação [*Vergegenwärtigung*]. [...] Não é à toa que a tendência para esta última vai muito bem acompanhada de uma concepção positivista de história [...] a |quintessência| do que para o positivismo é propriamente o caráter "científico" da história. É comparado com a erradicação completa de tudo o que recorda a sua determinação original como rememoração [*Eingedenken*]. A falsa vivacidade da presentificação, a remoção de cada eco do "lamento" [*Klage*] da história, significa a sua submissão definitiva ao conceito moderno de ciência <M 57> (BENJAMIN, 2020a, p. 199-200, tradução modificada).

As afirmações presentes nesse rascunho são relevantes na medida em que expõem, com clareza, a recusa de Benjamin no que diz respeito a um tratamento científico da história, além de colocar em evidência a associação entre a empatia e a presentificação.[274] Essa recusa expõe divergências no que diz respeito a princípios teóricos ou epistemológicos, mas igualmente trazem à tona um posicionamento que é também político e ético-teológico. Para construir uma história que seja capaz de ouvir os lamentos do passado que ecoam silenciados na história, Benjamin precisa reativar um sentido teológico à audição histórica. Cabe aqui notar também, como o eco do lamento da história, mencionado nessa passagem, tem ressonância com o lamento da natureza e a linguagem muda das coisas elaboradas em seu texto de juventude sobre a linguagem, ao qual chegaremos mais adiante. Ao mesmo tempo que rejeita o tratamento científico oferecido à história e dele se afasta, Benjamin busca aproximar-se daquilo que é perdido ou eliminado, de modo radical, quando a história se subordina irrestritamente aos moldes científicos: a dimensão teológica da rememoração.

> O corretivo desta linha de pensamento pode ser encontrado na consideração de que a história não é apenas uma ciência, mas igualmente uma forma de rememoração [*Eingedenken*]. O que a ciência [*Wissenschaft*] "estabeleceu" pode ser modificado pela rememoração [*Eingedenken*]. Esta pode transformar o inacabado (a felicidade) em algo acabado, e o acabado (o sofrimento) em algo inacabado. Isto é teologia; na rememoração, porém, fazemos uma experiência que nos proíbe de conceber a história como fundamentalmente ateológica, embora tampouco nos seja permitido tentar escrevê-la com conceitos imediatamente teológicos [N 8, 1] (BENJAMIN, 2006, p. 513).[275]

Essa elucidação de Benjamin, certamente dialética ou mesmo paradoxal, expõe um pensamento que procura invariavelmente contornar os limites impostos pelo rigor lógico, da clareza e distinção, imprescindíveis ao discurso científico. A sua própria forma de elaboração já nos fornece indícios que nos fazer entrever o modo como o pensamento benjaminiano está

[274] Para uma investigação detalhada sobre as diferenciações entre os conceitos de presentificação e atualidade na historiografia benjaminiana ver Gagnebin (2014, p. 200-206).
[275] A última afirmação desse trecho aparece transcrita também na nota <M 23> das teses (cf. BENJAMIN, 2020a, p. 164). Nas *Passagens*, ela aparece depois da transcrição do trecho de uma carta de Horkheimer de 16 de março de 1937.

imbuído pela teologia: "o uso corretivo da teologia lembraria assim, contra *hybris* dos saberes humanos, que nossos discursos são incompletos e singulares e vivem dessa preciosa fragilidade" (GAGNEBIN, 2014, p. 194). Esse comentário também nos expõe pistas da profunda relação entre a questão dos mortos e a teologia no pensamento de Benjamin. Ele aparece nas *Passagens*, como uma contestação à alegação de Horkheimer de que a afirmação do inacabamento da estaria impregnada de idealismo, na medida em que se recusasse a reconhecer que as injustiças cometidas no passado são irreparáveis: os assassinatos foram consumados e as vítimas do passado assim permanecerão, incontornavelmente mortas. A resposta de Benjamin a essa refutação nos mostra que a questão do inacabamento do passado, vislumbrada por Benjamin no romance proustiano, estende-se no caráter inacabado da própria história tal qual Benjamin a concebe e, como o trecho evidencia, também a partir de um sentido teológico constitutivo da rememoração. Vemos aqui como os elementos da temporalidade proustiana se cruzam com uma dimensão teológica na historiografia materialista benjaminiana.

Benjamin vale-se da temporalidade entrecruzada de Proust para criar a possibilidade de constelações insuspeitas entre passado e presente. No Apêndice A, Benjamin (2005, p. 140) descreve o historiador materialista precisamente como aquele que "apreende a constelação em que sua própria época entrou com uma determinada época anterior. Ele fundamenta, assim, um conceito de presente como tempo-de-agora, no qual estão incrustados estilhaços do tempo messiânico". Assim, a tempo entrecruzado de Proust desdobra-se no tempo-de-agora de Benjamin que, por sua vez, retém fragmentos de um sentido messiânico, isto é, acolhe uma dimensão teológica, não em sua inteireza, mas recolhe alguns desses cacos para compor sua elaboração do tempo histórico.[276]

> Nessa estrutura ele reconhece o signo de uma imobilização messiânica do acontecer, em outras palavras, de uma chance revolucionária na luta a favor do passado oprimido. Ele a arrebata para fazer explodir uma época do decurso homogêneo da história; do mesmo modo como ele faz explodir uma vida determinada de uma época, assim também ele faz explodir uma obra determinada da obra de uma vida. Este procedimento consegue conservar e suprimir *na* obra a obra de uma vida, *na* obra de uma vida, a época, e *na* época, todo o decurso da história (BENJAMIN, 2005, p. 130).

Essa elaboração presente na tese XVII reverbera a configuração temporal que Benjamin descreve como atuante no romance proustiano:

[276] Cabe aqui lembrar a conhecida imagem que Benjamin (2009, p. 513) elabora para descrever sua relação com a teologia: "Meu pensamento está para a teologia como o mata-borrão está para a tinta. Ele está completamente embebido dela. Mas se fosse pelo mata-borrão, nada restaria do que está escrito" [N 7a, 7]. Essa observação das *Passagens* também aparece nos rascunhos das teses, em <M 23>, em conjunto com o trecho final da refutação a Horkheimer elaborada em [N 8, 1] (cf. BENJAMIN, 2020a, p. 164).

> Esta é a obra da *mémoire involontaire*, da força rejuvenescente que se encontra à altura do envelhecimento implacável. Onde o ocorrido reflete-se no "instante" ainda fresco de orvalho, um doloroso choque de rejuvenescimento o reúne mais uma vez tão inexoravelmente quanto a direção de Guermantes entrecruzou-se com a direção de Swann para Proust, quando ele (no décimo terceiro volume) uma última vez vagueia pela região de Combray e descobre o cruzamento dos caminhos. [...] E instantaneamente a paisagem muda como um vento. [...] Proust conseguiu algo monstruoso, em um instante, deixar envelhecer o mundo inteiro em torno de uma vida humana inteira. Mas justamente essa concentração na qual o que de outra forma só murcha e obscurece, consome-se como em um relâmpago, isso se chama rejuvenescimento (BENJAMIN, 2020c, p. 123).

Até mesmo o vocabulário das teses se faz presente aqui: instante, choque, concentração, relâmpago. Mas nas teses há também a incorporação de elementos teológicos e associações com o messiânico e, principalmente, menções diversas à redenção. A capacidade de concentração ou contração, ou ainda condensação, de um decurso histórico em sua inteireza num instante, que nessa passagem é descrita como obra da memória involuntária em Proust,[277] aparece nas teses associada à ideia de mônada, como vimos anteriormente,[278] para indicar o modo pelo qual o historiador materialista arranca o seu objeto de uma temporalidade homogênea e, através desse gesto, imobiliza o tempo e destrói o *continuum* da história. Nas *Passagens*, no interior de uma entrada que elabora trechos da segunda tese, Benjamin (2009, p. 521) escreve que: "Nossa vida é, em outras palavras, um músculo que possui força suficiente para contrair todo o tempo histórico. Ou ainda, a autêntica concepção do tempo histórico baseia-se inteiramente na imagem da redenção" [N 13a, 1]. A tese II diz:

> Em outras palavras, na representação da felicidade vibra conjuntamente, inalienável, a [representação] da redenção. Com a representação do passado, que a História toma por sua causa, passa-se o mesmo. O passado leva consigo um índice secreto pelo qual ele é remetido à redenção. Não nos afaga, pois, levemente um sopro de ar que envolveu os que nos precederam? Não ressoa nas vozes a que damos ouvido um eco das que estão, agora, caladas? E as mulheres que cortejamos não têm irmãs que jamais conheceram? Se assim é, um encontro secreto está então marcado entre as gerações passadas e a nossa. Então fomos esperados sobre a terra. Então nos foi dada, assim como a cada geração que nos procedeu, uma *fraca* força messiânica, à qual o passado tem pretensão. Essa pretensão não pode ser descartada sem custo. O materialista histórico sabe disso (BENJAMIN, 2005, p. 48).

[277] A ideia de contração em um instante também aparece na anotação <M 44> das teses, citada pouco a acima, relacionada à imagem dialética e à memória involuntária proustiana.

[278] Nos desenvolvimentos da p. 167-168. Cabe aqui também lembrar que no final da tese XVIII, Benjamin (2005, p. 138) afirma que o tempo-de-agora "enquanto modelo do tempo messiânico, resume [*zusammenfaßt*] a história de toda a humanidade numa prodigiosa abreviação". E a imagem de "um condensador [*historischer Zeitraffer*] de tempo histórico" (2005, p. 123) que aparece na tese XV, cf. p. 147.

Se há no passado uma força fugidia e esquiva que o impede de ser aprisionado de forma definitiva e total, há também um índice, uma esperança no passado que nos impele à possibilidade de redenção. Uma incompletude constitutiva que desdobra uma frágil força messiânica. Se assumirmos que a memória sempre falha e é insuficiente para lembrar os acontecimentos passados, ao invés de um defeito a ser reparado nos deparamos com uma abertura para o trabalho de elaboração histórica do passado pela rememoração. Cabe salientar, como nos lembra Gagnebin (2014, p. 217), que as palavras alemãs *Erlösung* (redenção) e *Auflösung* (dissolução) possuem um radical comum que remetem aos verbos resolver, portanto, em Benjamin, "se a redenção livra, é porque ela destrói e dissolve, não porque mantém e conserva" (GAGNEBIN, 2014, p. 192).

Na tese XVII A,[279] a entrada no compartimento, até então, fechado do passado através do poder decisivo do instante histórico é afirmada como correspondente à ação política "e é por essa entrada que a ação política, por mais aniquiladora que seja, pode ser reconhecida como messiânica" (BENJAMIN, 2005, p. 134). Aqui mais uma vez o caráter destrutivo do pensamento benjaminiano vem à tona, dessa vez associado ao modo como filósofo concebe o messiânico e as ideias de salvação [*Rettung*] e redenção [*Erlösung*] dele derivadas. Numa nota das teses, Benjamin (<M 25>, 2020a, p. 165-166) afirma que "tão forte quanto o impulso destrutivo é o impulso de salvação na autêntica historiografia" e nas *Passagens* podemos ler que "da salvação faz parte a apreensão firme, aparentemente brutal" [N 9a, 3] (BENJAMIN, 2009, p. 516). Dois rascunhos breves das teses nos são, nesse sentido, também igualmente significativos com relação a ideia de redenção: "entrelaçar a destruição revolucionária com a ideia de redenção" <M 12> (BENJAMIN, 2020a, p. 148) e "libertar as forças destrutivas subjacentes à ideia de redenção" <M 41> (BENJAMIN, 2020a, p. 182). Cabe aqui ainda, nesse contexto de encruzilhada entre redenção e destruição, mencionar que, também nos rascunhos das teses, a redenção é afirmada como aquilo que impõe um limite ao progresso. [280] Nesse sentido, poderíamos dizer, com Gagnebin (2014, p. 195), que a teologia opera no pensamento de Benjamin uma espécie de "desestabilização redentora", a fim de promover a reflexão filosófica como

> uma errância (*errance*) fértil, um exercício paciente que não visa possessão alguma, mas procura desenhar, expor, de modo lúdico ou grave, e sempre incompleto, aquilo que simultaneamente, fundamenta o *logos* e a ele escapa. [...] Nesse sentido, no pensamento de Benjamin, o paradigma teológico não funciona como aquilo que

[279] Citada anteriormente p. 160.
[280] "A redenção é o limes do progresso" <M 43> (BENJAMIN, 2020a, p. 185). Limes era o conjunto das fortificações que ficavam nas bordas e delimitavam as fronteiras do Império Romano.

> propiciaria uma resposta (religiosa) às perguntas dos homens; antes seria, pelo contrário, o que abala os edifícios, tão bem construídos, dos sistemas lógicos, especulativos ou políticos. Aí também, o caráter destruidor benjaminiano está agindo para preservar a possibilidade da salvação (GAGNEBIN, 2014, p. 194-195).

Além de trazer à tona a potência destrutiva no modo como Benjamin absorve elementos da teologia ao seu pensamento filosófico, Gagnebin também nos indica a necessária atenção à distinção entre religião e teologia. Isto porque se pensamento de Benjamin absorve e elabora filosoficamente elementos oriundos da teologia, "em contrapartida, seu pensamento mantém uma importante distância crítica com relação à religião e ao religioso" (GAGNEBIN, 2014, p. 188). Weigel, nesse mesmo sentido, nos adverte que Benjamin

> não trata o messianismo como uma questão de fé – fé conforme definida pela atitude de um sujeito em relação a uma religião, originalmente um compromisso com ela, *confessio*. Em contraste, o messiânico é para ele um fenômeno da história cultural que se origina na atitude da comunidade em relação aos mortos (WEIGEL, 2013, p. 83, tradução nossa).

O comentário de Weigel nos oferece uma indicação precisa do modo como a dimensão teológica do pensamento de Benjamin liga-se profundamente à questão dos mortos. Podemos ver nas suas elaborações teóricas o latejar constante de uma preocupação ético-teológica com relação ao tratamento oferecido aos mortos e ao lugar que estes ocupam no mundo e na história dos vivos. Lembremos que o anjo da história *bem que gostaria* de despertar os mortos, e assim juntar os destroços, mas é impedido. Mas talvez possa despertar os vivos para os mortos e os destroços da história. Se como afirma Andrew Benjamin (1997, p. 244) "Benjamin usou a teologia para pensar a relação entre política e tempo", poderíamos afirmar que Benjamin essa relação desdobra-se naquela entre a história e seus mortos: "Em qualquer época, os vivos descobrem-se no meio-dia da história. Espera-se deles que preparem um banquete para o passado. O historiador é o arauto que convida os defuntos à mesa" (N 15, 2) (BENJAMIN, 2009, p. 523).

Convocar os mortos é desconstruir uma tradição e história que avança sempre pelo caminho das vitórias e procurar nas descontinuidades do passado, nos seus fracassos e incompletudes, as centelhas da esperança de uma outra história possível: uma história que faça jus à "tradição dos oprimidos". Esse necessário chamamento aos mortos aparece no pensamento de Krenak (2020b, p. 9) na forma de um alerta: "a gente não tá conseguindo nem abrir a porta do cemitério, quanto mais enfrentar os fantasmas". Se pensarmos com Benjamin, para isso é preciso que haja um *encontro secreto* entre os mortos do passado e os vivos de hoje. Das histórias soterradas e das vozes emudecidas do passado há sempre um apelo sendo lançado ao

presente, é preciso construir uma história que saiba ouvi-lo. O passado, com seus mortos, está assim, prenhe de possibilidades que podem mudar o presente dos vivos e a história dos mortos. Os mortos carregam uma força política ativa que pode ser tornar explosiva se atualizada por encontros insuspeitos entre passado e presente. Como resume de modo assertivo Mates (2011, p. 388), em Benjamin "a aparição do messiânico atira no lixo a ideia de que a política é só para os vivos". Assim, a rememoração elaborada por Benjamin

> [...] expõe a dupla pressão de uma memória que, estritamente falando, excede as alternativas da memória e do esquecimento, abrindo assim a história para a eternidade de um luto que nem ressuscita o passado nem o sepulta. A morte nem termina nem é redimida pela vida, que ela não só encerra ou finaliza, mas de fato assinala como radicalmente "finita" e, como tal, inacabada. [...] Nem seguramente mortos, portanto, nem espiritualmente recuperáveis, os mortos exercem sua misteriosa pressão sobre seus sobreviventes que, por sua vez, estão reduzidos a mortos vivos (COMAY, 1997, p. 275).

O trabalho de rememoração do historiador, em Benjamin, deve lembrar os mortos parar impedir a repetição do passado, que os mortos sejam mortos novamente numa dinâmica da história que se repete e que perpetua a lógica da dominação, "a insistência de Benjamin no perigo que os mortos correm de ser, por assim dizer, mortos mais uma vez" (GAGNEBIN, 2014, p. 259). Mas também, como evidencia Gagnebin, a rememoração na amplitude paradoxal que Benjamin a insere na escrita historiográfica: no sentido de rito de sepultamento, isto é, uma escrita da história como um verdadeiro trabalho de luto, que permita um esquecimento capaz de deixar os mortos morrem e os vivos viverem o presente.

> Articular o passado historicamente não significa conhecê-lo "tal como ele propriamente foi": Significa apoderar-se de uma lembrança [*Erinnerung*] tal como ela lampeja num instante de perigo. Importa ao materialismo histórico capturar uma imagem do passado como ela inesperadamente se coloca para o sujeito histórico no instante do perigo. O perigo ameaça tanto o conteúdo dado da tradição quanto os seus destinatários. Para ambos o perigo é único e o mesmo: deixar-se transformar em instrumento da classe dominante. Em cada época é preciso tentar arrancar a transmissão da tradição ao conformismo que está na iminência de subjugá-la. [...] O dom de atear ao passado a centelha da esperança pertence somente *àquele* historiador que está perpassado pela convicção de que também os mortos não estarão seguros diante do inimigo, se ele for vitorioso. E esse inimigo não tem cessado de vencer" (BENJAMIN, 2005, p. 65).

Essas palavras de Benjamin na tese VI condensam, com enorme força, todas as reivindicações presentes nas teses. É impossível lê-las, no presente, sem sermos atravessados pelo momento pandêmico que nos assolou recentemente. O fim da pandemia de Covid-19 foi decretado em maio de 2023, por meio do comunicado Organização Mundial da Saúde (OMS), após mais de 3 anos da emergência de saúde global decretada em janeiro de 2020 pela

Organização Mundial da Saúde (OMS). Segundo os dados desse órgão, a pandemia provocou mundialmente pouco mais de 7 milhões de mortes confirmadas e entre 14 e 35 milhões estimadas. No Brasil, associada a um governo negacionista, que rejeitava todas as medidas preventivas promovia a circulação do vírus, estima-se que pandemia deixou mais de 700 mil mortos. Durante o seu momento mais crítico, a pandemia em nosso país esteve entre as mais letais: em 08 de abril de 2021 4.249 mortes foram registradas em 24 horas.[281]

O cintilar de uma imagem do passado emergindo do presente e fazendo saltar pelos ares o continuum da história. O assombro do nosso presente diante da pandemia, como se essa fosse uma experiência relegada ao nosso passado... O progresso tecnológico e científico não nos levou para além dessa vulnerabilidade biológica tão elementar? Descobrimos dolorosamente que não e, ainda pior, que a pandemia tem uma relação intrínseca com os efeitos da interação destrutiva da nossa civilização com todas outras formas de vida que povoam o planeta. Vozes indígenas, como a de Krenak e Kopenawa, ecoando tantas e tantas outras, despontam na busca incansável para alcançar os nossos ouvidos sempre surdos a elas.

As imagens do passado lampejam no céu da história nos momentos de perigo. O perigo eminente do genocídio dos povos indígenas brasileiros... O instante oportuno que o passado emerge no presente: a continuidade da colonização e o extermínio indígena provocado pelo nosso progresso. Uma lembrança que relampeja diante do perigo. A atualidade urgente dos povos indígenas e a lembrança que anseia ser articulada: toda a história do encontro dos povos originários, os indígenas, com os brancos e sua civilização foi marcada pela experiência de epidemias

> O simples contágio do encontro entre humanos daqui e de lá fez com que essa parte da população desaparecesse por um fenômeno que depois se chamou epidemia, uma mortandade de milhares e milhares de seres. Um sujeito que saía da Europa e descia numa praia tropical largava um rasto de morte por onde passava. O indivíduo não sabia que era uma peste ambulante, uma guerra bacteriológica em movimento, um fim de mundo; tampouco o sabiam as vítimas que eram contaminadas (KRENAK, 2019a, p. 71-72).

As devastadoras experiências com epidemias latejam dolorosamente na memória histórica dos povos indígenas, essa é uma das marcas pungentes do livro *A queda do céu* de Davi Kopenawa. A partir de seus relatos, podemos descobrir que na língua yanomami, as epidemias são referidas pela expressão *xawara wakëxi*: *xawara* designa de forma geral todas as doenças infecto-contagiosas, combinada com *wakëxi* vocábulo para fumaça, que nesse caso

[281] Os números podem ser acessados em https://ourworldindata.org/coronavirus e em https://data.who.int/dashboards/covid19/deaths?n=c. Cabe aqui assinalar que grande parte dessa tese foi escrita durante a pandemia.

específico refere-se a fumaça gerada pela fusão dos metais e dos carburantes extraídos da terra (cf. KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 613). Fumaça de epidemia, portanto, traduz num só golpe epidemia e poluição, já que eles atribuem a ambas a mesma origem. A expressão yanomami completa com uma força imagética impressionante a passagem de Benjamin em que ele escreve que "Marx afirma que as revoluções são as locomotivas da história do mundo. Mas talvez isso seja totalmente diferente. Talvez as revoluções sejam o acionar do freio de emergência pela humanidade que viaja neste trem" <M 60> (BENJAMIN, 2020a, p. 202). O trem, a fumaça de epidemia e o freio de emergência. "É como a imagem surrealista dos cipós de que uma mata tropical que vão envolvendo e imobilizando uma locomotiva até que, num crescimento desmedido, acabam fazendo explodir pelos ares [...]" (MISSAC, 2020, p. 174) o contínuo da história.

> A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destrui-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. [...] Não serão capazes de espantar as fumaças de epidemia que nos devoram. [...] Então morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 6).

Cabe aqui indicar, antes de voltarmos a Benjamin, que o tópico da queda céu, que nomeia o livro de Kopenawa e Albert, remete-nos simultaneamente a uma narrativa oral, uma profecia e um sonho. O motivo da queda do céu permeia todo o pensamento Yanomami, uma vez que segundo sua cosmologia a formação do nível terrestre, tal qual o conhecemos, deu-se a partir do desabamento do céu ocorrido no "tempo das origens", destruindo uma primeira humanidade, os nossos ancestrais mais antigos que, em razão desse desmoronamento, tornaram-se o que reconhecemos hoje como animais. O chão que hoje pisamos seria, então, as costas desse "antigo céu", formado pelo nível celeste caído na origem dos tempos atuais: "A floresta é a carne e a pele de nossa terra, que é o dorso do antigo céu *Hutukara* caído no primeiro tempo" (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 357). Assim, o céu pode cair a qualquer momento, pois ele já caiu uma vez, sustentado por varas inseguras, céu que temos agora se move e é instável, são os *xapiri*, os espíritos protetores da floresta, em conexão com os xamãs, que trabalham sem descanso para evitar um novo desabamento. Kopenawa une esses elementos da cosmologia Yanomami a uma contra-antropológica crítica da civilização ocidental para denunciar o desequilíbrio ambiental por ela provocado e para as consequências da devastação das florestas, através de uma "profecia cosmoecológica" (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 52)

que nos alerta para o perigo cada vez mais eminente da queda do céu. Essa profecia é narrada na obra, no plano individual, também na forma de um sonho vivenciado por Kopenawa.

Sobre a relação entre a historiografia benjaminiana e os mortos, Mate também nos oferece algumas reflexões significativas para o contexto de nossas investigações. Trazendo à tona o modo como o pensamento de Benjamin relaciona à vida frustrada dos mortos com o interesse dos vivos, Mate (2011, p. 30) expõe que esse cruzamento evidencia a rejeição "a seguir um projeto que pressupõe o desprezo pelos caídos. Quando damos o passado de esquecer a morte, perpetramos um crime hermenêutico que se soma ao crime físico", é por essa razão que "a ordem da redenção, que confere importância hermenêutica às florzinhas do caminho, é decisivo para o destino dos vivos". A caráter destrutivo da redenção em Benjamin, mais uma vez, conduzido à cena: "O conceito de construção supõe, pois, 'uma destruição prévia', isto é, a crítica a uma maneira de conceber os interesses da humanidade, segundo o qual o cortejo triunfal da história pode marchar pisoteando as florzinhas à beira do caminho" (MATE, 2011, p. 118).

Mate utiliza a imagem das florezinhas pisoteadas como paradigmática da compreensão de história universal aos moldes do pensamento ocidental alicerçado no dogma do progresso. A referência remete-nos à passagem de Hegel[282] em que o inescapável preço a ser pago para progredir é ilustrado pelo esmagamento de algumas flores inocentes ao longo do caminho rumo ao progresso. A historiografia de Benjamin procuraria, nesse sentido, questionar precisamente essa desconsideração pelo pequeno, pelos mortos e por tudo àquilo que foi considerado insignificante pela lógica do progresso: "O agora do tempo passado é composto com materiais de dejetos: o que se foi pelo sumidouro da história, o que deixou de ser, o que jaz inerte, o que é pasto da história" (MATE, 2011, p. 299). No contexto das reflexões tramadas pelo nosso trabalho, as florzinhas pisoteadas e sua extensão imagética, em Mate, como *pasto da história*, desdobra uma significação ecológica latente escondida nessas elaborações metafóricas.

> "Nós não podemos vender essa terra, porque nós não possuímos a terra. A terra é que nos possui... [...] Ela embala os nossos sonhos, essa brisa, ela fala uma linguagem. [...] A terra é viva. Nós sabemos que vocês têm muita força que vocês estão chegando para tomar tudo o que encontrarem pela frente, mas ensinem para seus filhos a amar essa terra, ensina para os seus filhos a pisar suavemente sobre a terra" (KRENAK, 2019b, p. 104).[283]

[282] Na introdução de sua *Filosofia da História*, Hegel (1999, p. 35) escreve que: "Tão grande figura precisa [um indivíduo histórico universal], inevitavelmente, esmagar algumas flores inocentes e destruir algo mais em seu caminho".

[283] Nesse trecho Krenak está referindo-se e contando-nos a resposta que o Chefe Seattle teria dado a um general do exército estadunidense que fazia a remoção dos povos indígenas e propunha ofertas de compras de suas terras.

Nesse trecho Krenak está referindo-se e contando-nos a resposta que o Chefe Seattle teria dado a um general do exército estadunidense que fazia a remoção dos povos indígenas e propunha ofertas de compras de suas terras. O imperativo do pensamento indígena, delineado por Krenak, de pisar leve na terra expõe-nos àquele oposto ao do pisotear as flores à beira do caminho, indicado por ele como "pisar duro sobre a terra": "A civilização ocidental não só veio desrespeitando os meus ancestrais, que vieram nos ensinando como caminhar neste planeta, como também pisoteou os seus valores" (KRENAK, 2023b, p. 29-30). Em conjunto com essa relação de contraposição, Krenak aventa a recusa ao princípio de posse da terra, que já exploramos anteriormente, e indica-nos uma compreensão que partilha a ideia de que a Terra fala uma linguagem. Aqui deparamo-nos com mais um entrecruzamento entre o pensamento indígena e o pensamento benjaminiano possível de ser explorado. Mas antes de chegarmos lá, vejamos o modo como o olhar (e ouvidos) atentos àquilo que foi tradicionalmente considerado pequeno e insignificante para a grandiosa marcha do progresso na história da humanidade aparece na terceira tese em conjunto com a ideia de redenção:

> O cronista que narra profusamente os acontecimentos, sem distinguir grandes e pequenos, leva com isso a verdade de que nada do que alguma vez aconteceu pode ser dado por perdido para a história. Certamente, só à humanidade redimida cabe o passado em sua inteireza. Isso quer dizer: só à humanidade redimida seu passado tornou-se citável em cada um dos seus instantes (BENJAMIN, 2005, p. 54).

Essa elaboração expõe um posicionamento teórico marcante do pensamento benjaminiano, em *História da literatura e ciência da literatura*, de 1931, Benjamin (2016c, p. 21) denuncia o falso universalismo do método histórico-cultural, que nas teses aparece designado pelo historicismo, afirmando precisamente que "o ímpeto vigoroso para o grande todo é seu infortúnio". Essa distinção entre a universalidade almejada pelo historicismo, direcionada aos grandes fatos históricos, e àquela elaborada pela sua historiografia, tal qual nessa tese, aparece noutro contexto,[284] igualmente delineada pelo contraste com a figura do cronista: "O historiador se atém à 'história universal' [*Weltgeschichte*], já o cronista, ao curso do mundo" (BENJAMIN, 2021b, p. 461). Essa referência de Benjamin ao cronista não é, portanto, fortuita e nos remete, outra vez, à encruzilhada benjaminiana entre história e narração: "O cronista é o contador da história" (BENJAMIN, 2020b, p. 38). Essa afirmação aparece no

Sobre as reflexões de Krenak em torno da história do Chefe Seattle, ver os textos reunidos em *Carta do chefe Seattle comentada por Ailton Krenak* (2021b).

[284] No ensaio dedicado a Johann Peter Hebel, fruto de uma palestra radiofônica proferida em 1929.

famoso ensaio de Benjamin de 1936,[285] dedicado ao contador de história e a uma reflexão sobre o progressivo enfraquecimento da narração na modernidade:

> Embora seu nome soe familiar, o contador de histórias não está mais presente entre nós em sua eficácia viva. Ele é para nós algo já longínquo, e fica cada vez mais distante. [...] É como se tivéssemos sido privados de uma faculdade que nos parecia inalienável, e era a mais segura entre todas: a faculdade de trocar experiências. Uma causa desse fenômeno é clara: a cotação da experiência caiu. E parece que continuará a cair infinitamente. [...] A experiência que se transmite oralmente é a fonte da qual beberam todos os contadores de histórias (BENJAMIN, 2020b, p. 19-21).

Benjamin lança-nos então à possibilidade de pensar a história, essa com H maiúsculo, concebida no interior do pensamento ocidental justamente pelo advento da escrita, desde sua relação com a tradição oral da contação de histórias. Nas teses o cronista, isto é, o contador de histórias, aparece associado ao olhar daquele que se apega ao pequeno e àquilo que fora considerado insignificante para a grandiosa história da humanidade e este, por sua vez, desdobra a possibilidade de a humanidade redimida apropriar-se de seu passado em sua inteireza. No *O contador de histórias*, Benjamin associa a figura do narrador à do justo, na medida em que ele é capaz de prescrutar e emprestar sua voz à totalidade do mundo das criaturas: "O justo é ao mesmo tempo o porta-voz [*Fürsprech*] da criatura e a sua mais alta personificação" (2020b, p. 50). Se lembrarmos que, para Benjamin (2023, p. 21), como vimos, a justiça se constitui como um estado de mundo, a associação entre a figura do justo e o do contador de histórias desdobra ainda mais um dos seus profundos vínculos com a natureza:

> A hierarquia do mundo das criaturas, que atinge com o justo o seu ponto mais alto, desce em múltiplos graus até as profundezas do inanimado. [...] Aliás, como mostraremos, há boas razões para se dizer que tal característica pertence à própria natureza do contador de histórias. [...] A pedra corresponde à camada mais baixa da criação. Mas para o contador de histórias, ela se liga diretamente à mais alta. Ele tem o dom de vislumbrar, nessa pedra semipreciosa, o piropo, uma profecia da natureza petrificada, inanimada, sobre o mundo histórico, no qual ele mesmo vive (BENJAMIN, 2020b, 51; p. 54).

---

[285] Sobre a mudança do título na tradução brasileira mais recente desse ensaio de Benjamin, cabe remeter a uma observação dos editores: [...] "optou Patrícia Lavelle [...] por traduzir *Erzähler* não mais por 'narrador', conforme até ali mormente ocorria, mas por 'contador de histórias', nisso acompanhando aspectos da recepção francófona (com *conteur*) e, poderíamos acrescentar, anglófona (com *storyteller*) do referido ensaio. A esse respeito, observemos a título de breve nota que, embora cientes das vantagens e limitações próprias a cada uma dessas duas alternativas translacionais, seria interessante notarmos as pertinências etimológica – desde *Erzähler* – e histórico-antropológica da opção por 'contador de histórias', bem como, e ainda mais, que há de revelador o seguinte trecho de um bilhete de Benjamin, escrito em francês e destinado ao filósofo alemão, exilado com ele em Paris, Paul Ludwing Landsberg, em missiva de dezembro de 1939, que portava duas versões, a alemã e a francesa, do ensaio de Leskov: '*Voilà 'le narrateur'* (*mais il faudrait bien plutôt traduire: Le conteur*)' ['Eis 'o narrador' (mais seria preciso de preferência traduzir: O contador de histórias')] [cf. BENJAMIN, 2000a, p. 367]" (PINHO; MACHADO, 2020, p. 12-13).

A capacidade de cruzar a hierarquia do mundo, a escala de importância das existências, confere ao contador de histórias a habilidade de ler o mundo histórico na natureza inanimada e, assim, apreender com a natureza aquilo que partilham de histórico. E aqui podemos ouvir ecos das reflexões que aventamos, anteriormente, em torno do conceito de história natural de Benjamin. É por isso que Honold (2000, p. 366-367, tradução nossa), indica a existência de uma concepção de narração, em Benjamin, profundamente ligada à natureza: esse "conceito natural do narrar" para o qual nos chama atenção estaria, segundo sua argumentação, relacionado à presença um "núcleo ou força" compreendida "nos termos da 'história natural' [*naturgeschichtlich*]", que se faz presente "nas diferentes manifestações históricas da faculdade humana de narrar ou contar histórias" que Benjamin explora. Nesse sentido, a narração constituiria uma "força de pulsão [*Triebkraft*]" a partir da qual se formaria, por um lado, uma temporalidade moldada pela memória narrativa e, por outro, "a relação com a natureza exterior ao homem (a narrativa tem o dom de perceber o que não é criado pelo homem, incluindo o que é inorgânico, como semelhante ao humano [*menschenähnlich*], de poder 'sair ao seu encontro'. Gagnebin (2014, p. 223), comentando essa valiosa observação de Honold no *Benjamins Begriffe*, indica-nos a importância de nos atentarmos a essa "dimensão pulsional ou antropológica" presente nas elaborações de Benjamin em torno da narração, uma vez que ela delineia a possibilidade de "criar formas de relação comunicativa – fundada na mímesis – com aquilo que não é humano, que é destituído de linguagem, mas que pode ser dotado de sentido por meio da narração".

Assim, essas reflexões nos permitem notar que Benjamin elabora uma historiografia na qual a inteireza da humanidade redimida diz respeito não só aos humanos, mas precisamente à capacidade de abarcar também a natureza e o não-humano. Uma humanidade redimida seria também, nesse sentido, uma humanidade redimida da exclusividade do humano no modo como compreendemos e contamos nossa história. A possibilidade de apropriação plena do passado, que compreende até mesmo as profundezas do inanimado, implica uma capacidade de expressão que Benjamin (2020b, p. 51) identifica no contador de histórias: "A propósito disso, uma circunstância particular deve ser levada em conta: essa totalidade do mundo das criaturas não se expressa tanto na voz humana quanto naquela que pode ser nomeada de acordo com o título de um de seus mais significativos: 'A voz da natureza'".[286]

[286] *A voz da natureza*, como Benjamin indica, é o título de um conto de Nikolai Leskov. Para explicar a natureza da narração Benjamin vale-se, ao longo desse ensaio, da obra desse escritor russo, este que para ele era um contador de histórias moderno.

"A voz que fala não é a voz do indivíduo antropocêntrico. Não é uma fala antropocêntrica, é uma fala que descentraliza o lugar de humano privilegiado que a gente se atri-bui, e difunde o sentido dessa humanidade para além do exclusivo sujeito que fala" (KRENAK, 2020c, p. 100). É impressionante como essa reflexão de Krenak parece como que completar a observação de Benjamin sobre o contador de histórias. Estamos aqui numa encruzilhada que expõe o exercício de expressividade linguística que caracteriza uma forma de experiência transmitida nas tradições e culturais orais. Para entendermos o que Benjamin designa como a voz da natureza é preciso adentrarmos nas suas reflexões sobre a linguagem. Honold e Gagnebin já nos forneceram as pistas de que caminhamos em direção aos conceitos fundamentais de semelhança e mímesis. Krenak, por sua vez, faz essa observação para caracterizar uma condição de cruzamento entre natureza e cultura, que condição esta que está implicada na ideia do perspectivismo ameríndio. Para compreendermos esse cruzamento precisaremos, também, passar por aí. Temos então esboçado o roteiro do percurso que seguiremos a partir de agora.

A primeira indicação importante para entendermos toda a rica significação que a voz da natureza implica, no interior da filosofia benjaminiana, é de que não se trata de uma referência metafórica. Logo no começo no ensaio de *Sobre a linguagem em geral e a linguagem humana*, de 1916,[287] Benjamin (2013d, p. 51) afirma que "não há evento ou coisa, tanto na natureza animada, quanto na inanimada, que não tenha, de alguma maneira, participação na linguagem, pois é essencial a tudo comunicar seu conteúdo espiritual", por essa razão "as palavras 'língua' e 'linguagem', nessa acepção, não constituem em absoluto metáforas". A teoria da linguagem de Benjamin, portanto, parte de um pressuposto fundamental que Hanssen (2004, p. 58, tradução nossa) caracteriza como "resistência ao logocentrismo racionalista", uma vez que questiona "a predominância da razão humana, o órgão privilegiado da razão animal, ao estender a noção de *Geist* (espírito) a tudo, inclusive a meros objetos. No entanto, estender a 'existência da linguagem' a todas as coisas animadas e inanimadas não significava transformar a linguagem numa metáfora inautêntica". Significava, poderíamos dizer, a elaboração de uma filosofia da linguagem alicerçada no reconhecimento que tudo, e não apenas o humano, possui linguagem:

[287] Como indica Menninghaus (1995, p. 9, tradução nossa), esse ensaio de Benjamin "abre, em parte em antecipação direta, em parte em indicação abstrata, muitas vezes imperfeita e incompreensível, as questões filosóficas da linguagem e da história e os horizontes de resposta que, a partir de então – embora passando pelo 'processo de uma revolução completa', mas ainda permanecendo sua 'força' fundamental – constituem o ponto de partida e de chegada centralizador de muitos escritos de Benjamin". E nos lembra que "Benjamin o escreveu principalmente como uma espécie de auto entendimento e em nenhum momento pensou em publicá-lo. Em vez disso, ele deixou o elaborado extremamente esotérico – como um arcano de seu pensamento – apenas para leitura de seus amigos mais próximos".

> Que não se faça aqui a objeção de que não conhecemos nenhuma outra linguagem que não seja a do homem, pois isso não é verdade. O que não conhecemos fora da linguagem humana é uma linguagem *nomeadora*; ao identificar linguagem nomeadora e linguagem em geral, a teoria da linguagem acaba por privar-se de suas percepções mais profundas (BENJAMIN, 2013b, p. 54-55).

Benjamin distingue a existência da linguagem humana, caracterizada por sua potência nomeadora, da linguagem em geral que existe em tudo, para evitar que a linguagem ficasse restrita ao humano, isto é, para afastar-se da costumeira identificação que se faz da linguagem exclusivamente ao humano. Assim, para destituir o humano do seu império sobre a linguagem Benjamin (2013d, p. 55) aponta-nos para a existência de uma *linguagem das coisas*, afirma explicitamente que essa afirmação "não se trata de antropomorfismo" e nos provoca com a pergunta: "se a lâmpada e a montanha e a raposa não se comunicassem ao homem, como ele poderia nomeá-las? No entanto ele as nomeia: *ele* se comunica ao nomeá-*las*". Como bem observa García (2020, p. 7-8, tradução nossa), "provocadoramente Benjamin convoca em três palavras os três reinos do técnico, a natureza inanimada e os animais não-humanos, isto é, esse universo plural de cidadanias de uma democracia das existências que sua metafísica da linguagem propicia". Nesse sentido, para Benjamin, antropomorfismo seria, ao contrário, reconhecer apenas as feições humanas da linguagem, isto é, postular apenas a existência da linguagem nomeadora que é, para Benjamin, aquela própria do humano. Desconsiderar a existência dessas outras linguagens não-humanas seria reduzir a diversidade das existências linguísticas unicamente à humana, negar seu direito de existência e sua cidadania plena de participação no universo plural da linguagem.

Afastando-se de uma compreensão instrumental da linguagem, que chama de concepção burguesa da linguagem, segundo a qual as palavras seriam meros signos ou convenções arbitrárias, Benjamin (2013c, p. 53-55) argumenta que toda comunicação ocorre *na* linguagem e não *através* da linguagem, isto é, toda linguagem comunica em si mesma e a si mesma e nunca um conteúdo exterior, o que faz com que a linguagem seja afirmada como *medium* material da comunicação e não como meio instrumental.[288] Desse modo, diferentemente do modo como a linguagem é geralmente entendida, para Benjamin (2013c, p. 51) na linguagem não é possível

[288] Como aventamos anteriormente, Benjamin vale-se aqui da distinção entre *Mittel* e *Medium*, como esclarece Gagnebin (BENJAMIN, 2013, p. 53-54, nota 24) "o segundo tem a significação de 'meio para determinado fim', caracteriza, portanto, um contexto instrumental e alude sempre à necessidade de mediação. Já o primeiro termo, *Medium*, designa o *meio* enquanto matéria, ambiente e modo da comunicação, sem que seja possível estabelecer com ele uma relação instrumental com vista a um fim exterior". Na medida que em português não temos vocábulos específicos que indiquem essa diferenciação, parece-nos que uma boa alternativa é o uso que Kampff-Lages (2002, p. 207) de *Mittel* como "meio instrumental" e *Medium* como "meio medial".

"expressar *através* dela, mas, sim, a expressão imediata daquilo que *se* comunica dentro dela". A noção de expressão [*Ausdruck*] aqui nos é uma indicação valiosa, uma vez que em a linguagem, para Benjamin, será concebida em termos de um exercício de expressividade que é comum a tudo. Esse comum aqui se refere não só a constatação de que tudo possui linguagem, na medida em que expressa a si mesmo, como também que essa expressividade das coisas pode ser compartilhada pela experiência mimética, dado que tudo participa da linguagem.

Assim, ao mesmo tempo que cada linguagem comunica a si mesma, elas estabelecem entre si uma *infinita interpolação*, esta é para Benjamin (2013c, 57) "a lei essencial da linguagem, segundo a qual expressar-se a si mesmo e interpelar todas as outras coisas são um só movimento". Estamos aqui, então, tal qual aquele aberto pela memória proustiana, no universo dos entrecruzamentos, esse é o universo da linguagem. Estamos também diante daquilo que Benjamin (2013c, p. 54) chama de "magia da linguagem".

> Às coisas é negado o puro princípio formal da linguagem que é o som. Elas só podem se comunicar umas com as outras por uma comunidade mais ou menos material. Essa comunidade é imediata e infinita como a de toda comunicação linguística; ela é mágica (pois também há uma magia da matéria). O que é incomparável na linguagem humana é que sua comunidade mágica com as coisas é imaterial e puramente espiritual, e disso o símbolo é o som (BENJAMIN, 2013c, p. 60).

O tema da magia da linguagem, que surge já nesse ensaio de juventude, aparecerá em todos os outros ensaios que Benjamin dedicará à exploração específica da linguagem. [289] Podemos notar, então, que para o filósofo essa é questão filosófica fundamental a ser investigada na linguagem. O poder mágico da linguagem, refletido nesse ensaio na questão da mediação e nos ensaios da década de 30 desdobrado na mímesis e na semelhança, designa em Benjamin "a instauração do vínculo do homem com as coisas por meio da linguagem como potência mágica", como formula Kampff-Lages (2012, p. 206). Este vínculo corresponde à capacidade da linguagem humana de nomear as coisas pelo exercício de "uma receptividade ativa", isto é, uma receptividade que se abre à expressividade da matéria para ser capaz de conceber seus nomes, "essa receptividade responde à linguagem das coisas mesmas", nos diz Benjamin (2013c, p. 64), que pela palavra "se irradia, sem som, na magia muda da natureza".

[289] O complexo de textos de Benjamin em torno do que poderíamos chamar de uma teoria da linguagem compreende especialmente esse ensaio de 1916 e, de maneira derivada, *A tarefa do tradut*or de 1921, e o desdobramento posterior dessas suas reflexões de juventude sobre a linguagem desenvolvida nos *ensaios Doutrina das semelhanças* e *Sobre a faculdade mimética*, ambos de 1933. Reúne-se ainda ao conjunto dos textos de Benjamin que tratam especificamente da linguagem *Problemas de sociologia da linguagem* escrito em 1935. Desse conjunto, apenas em *A tarefa do tradutor*, a magia da linguagem não aparece explicitamente mencionada.

Assim, “pela palavra o homem está ligado à linguagem das coisas” (BENJAMIN, 2013c, p. 63).

Esse exercício de receptividade linguística é, para Benjamin (2013c, p. 64), “a tradução da linguagem das coisas para a linguagem do homem”, sendo que “traduzir a linguagem das coisas para a linguagem do homem não consiste apenas em traduzir o que é mudo para o que é sonoro, mas em traduzir aquilo que não tem nome em nome”. Essa é, então, não só a definição da linguagem humana para Benjamin, como constitui a tarefa teológica que esta deve cumprir no mundo. Por ser possuidora do dom da palavra ela deve redimir do silêncio a linguagem das coisas, “recebendo a língua muda e sem nome das coisas e transpondo-a em sons, nos nomes” pela “comunicação da matéria em uma comunidade mágica” (BENJAMIN, 2013, p. 65). Nessa comunidade mágica, “todos – o humano assim como a linguagem – são o *medium* de outros”, na bela formulação de Wohlfarth (2001, p. 91, tradução nossa). Podemos notar aqui não só a significação teológica que marca as reflexões linguísticas de Benjamin desse período inicial, como também a presença latejante de um conceito de tradução que é fundamental para compreensão da teoria da linguagem que está sendo elaborada; isto porque, como pontua Kampff-Lages (2002, p. 209) “a ligação entre a linguagem da natureza e a linguagem humana constitui o paradigma de todas as operações de tradução”. Essa relação tradutória provoca uma mudança crucial e desdobramentos mobilizadores no modo como a natureza e as coisas são compreendidas:

> em Benjamin, as coisas não têm mais o status de objetos passivos, mas traduzem ações e, portanto, nelas participam formativamente. As formas de ação são transmitidas na linguagem das coisas, de modo que é preciso levar em conta a eficácia das coisas que determina as práticas humanas. As pessoas não apenas realizam processos de tradução, mas também estão sujeitas a eles. Se a afeição pelo mundo das coisas corresponde a uma certa passividade por parte dos humanos, então não deve ser colocado em oposição com a liberdade de ação, deve ser visto, antes, como pano de fundo passivo da atividade. A dimensão política ou ética da tradução como processo mimético baseia-se precisamente em não atribuir a articulação da relação com o mundo apenas ao poder humano (BUSCH, 2007, p. 5, tradução nossa).[290]

A linguagem humana, e o conhecimento do mundo por ela elaborado, em Benjamin (2013c, p. 63) não é uma “criação espontânea”, mas condicionada pela da sua capacidade de recepção e tradução da “linguagem das coisas”, isto é, pela “sua correlação com as linguagens da natureza” (BENJAMIN, 2013c, p. 72). As plantas, os animais, os objetos, a natureza e todo

[290] Vários trabalhos recentes têm explorado a relação entre a teoria da linguagem de Benjamin e a questão da agência dos objetos, tema pungente nos estudos antropológicos atuais. Além de Kathrin Busch, que aqui utilizamos, cabe indicar também artigos de Erick Felinto (2016 e 2019) e o livro de Sybille Krämer (2008).

o existente não-humano, então, desempenham não mais um papel meramente passivo, são também agentes do e no mundo, na medida se dirigem ao humano e se expressam linguisticamente pela matéria: “a mudez comunicante das coisas (e dos animais) está intimamente voltada para a linguagem verbal do homem, a qual a acolhe no nome [...] palavra que se comunica, ainda que mudamente, nas várias línguas dos animais” (BENJAMIN, 2013c, p. 65). Assim, a linguagem e a comunicação deixam de ser atributos exclusivos do humano e dependentes da potência expressiva de agentes não-humanos. A teoria da linguagem de Benjamin desdobra, portanto, uma política das relações linguísticas e tradutórias do mundo que descentraliza o humano e retira sua excepcionalidade. Aquele chamado ético-teológico que Hanssen (2000, p. 7, tradução nossa) distingue no pensamento benjaminiano que o faz recursar um “modelo político ancorado na agência humana” de modo exclusivo.

> Assim, a teoria benjaminiana da linguagem não apenas rompe com sua concepção instrumental, mas também com a posse exclusiva da linguagem do ser e com a posição privilegiada do humano em relação aos mundos orgânico e inorgânico. Graças a este descentramento do homem como único detentor da linguagem e como núcleo hierárquico do ser, o limite do humano é reorganizado horizontalmente a partir da sua imersão imediata na linguagem do não-humano: as coisas, as ruínas do passado, a língua do nunca foi escrito (PÉREZ LÓPEZ; LÓPEZ, 2022, p. 6, tradução nossa).

Valendo-se de uma leitura interpretativa do Gênesis, Benjamin (2013c, p. 60; p. 56) expõe-nos o estabelecimento da estrutura hierárquica da criação: o dom da palavra conferido ao humano “o eleva acima da natureza” e “por isso, ele é o senhor da natureza e pode nomear as coisas”. Podemos, com Wohlfarth (1998, p. 213), levantar a questão se não é propriamente essa ordem hierárquica a motivação primeira da queixa ou lamento da natureza que Benjamin exporá, como veremos, na sequência do ensaio. Nesse sentido, nos parece que essa hierarquia pode ser lida como o primeiro passo rumo “ao distanciamento das coisas” que se transformará no abismo da queda, a “roubar aos homens a base comum do espírito linguístico já abalado” e “a servidão da língua na tagarelice segue a servidão das coisas” (BENJAMIN, 2013c, p. 69). A servidão da linguagem é a sua instrumentalização, através da qual a linguagem nomeadora é ferida e abandonada e a linguagem humana lançada à “tagarelice” e “sobrenomeação”, a palavra é transformada em “*mero* signo”, em abstração vazia, já que se afasta do seu vínculo com a linguagem da natureza e das coisas. Seduzida pelo “conhecimento sobre o que é bom e o que é mau”, a linguagem humana exila-se da “sua própria magia imanente”, apartada da comunidade linguística com a natureza e as coisas, a “palavra deve comunicar *alguma coisa* (afora si mesma)”, torna-se “palavra que comunica do exterior”, um conhecimento exterior, “palavra

judicante, no julgamento", assim, abandona o "conhecimento das coisas" da linguagem nomeadora. É assim que Benjamin (2012c, p. 67-68) interpreta a queda bíblica.

Como bem aponta Wohlfarth (1998, p. 157, tradução nossa), em Benjamin, a queda "abre, de fato inventa, o abismo da exterioridade" e isso marca a exterioridade de um mero conhecimento, numa relação instrumental para com a natureza, distinto do real saber das coisas experimentado pela linguagem nomeadora. E esta, por sua vez, passa ser sinônimo de "abstração", "julgamento" e "significação", portanto deixa de ser *medium* de encontro linguístico, se degenera num meio, um instrumento para posse e dominação da natureza.

> A queda do homem é, portanto, sinônimo da gênese do sujeito. A origem também de todo conhecimento impróprio, toda alienação e de todos os dualismos epistemológicos. Um abismo abre-se agora entre homem e natureza, sujeito e objeto do trabalho humano. Uma certa *submissão* geral é a consequência disso (WOHLFARTH, 1998, p. 161, tradução nossa).

E Wohlfarth (1998, p. 160-161, tradução nossa), segue descrevendo esse abismo, esse abismo que se abre entre humanidade e natureza, que estabelece a relação epistemológica sujeito/objeto, que é também "a queda no abismo da subjetividade". Isto porque, como bem formula, "erigir a si mesmo como sujeito já é cair" no abismo dessa "subjetividade que se mostra, com todo o seu despotismo arbitrário, o epítome da impotência" e "sem qualquer fundamento na realidade [*fundamentum in re*] o abismo é, nesse sentido, sem fundo". É nesse abismo sem fundo que essa subjetividade se fortifica, na alienação da natureza e no distanciamento das coisas. Assim, conclui Wohlfarth (1998, p. 164), "a hegemonia dos signos é, na narrativa de Benjamin, um edifício construído sobre um abismo". Wohlfarth (1998, p. 157, tradução nossa) aponta de maneira precisa o modo como, no outro polo desse processo, a natureza é alvo de uma objetificação: a natureza, além de ser tornada objeto, "reduzida a mera matéria quantitativa", passa a ser "um objeto governado pelo sujeito, sujeito acusativo regido pelos ditames egocêntricos de um nominativo que, longe de nomeá-lo de uma vez por todas, não deixará de manipulá-la". Assim, "a natureza é agora um objeto de manipulação técnica", isto é, algo para ser dominado e atacado, e não mais "linguagem silenciosa para ser ouvida" (WOHLFARTH, 1998, p. 160, tradução nossa). Daí, nos diz Benjamin (2013c, p. 69), "o aspecto da natureza altera-se profundamente" já que uma segunda mudez lhe é imposta, então o filósofo descreve a tristeza e a lamentação da natureza naquela que talvez seja a passagem mais marcante do seu ensaio sobre a linguagem:

> Agora principia outra mudez a que aludimos ao falar da tristeza profunda da natureza. É uma verdade metafísica que toda natureza começaria a se queixar [*klagen*] se lhe fosse dada uma língua. (Sendo que "dar uma língua" é bem mais do que "fazer com que seja capaz de falar"). Essa frase tem sentido duplo: em primeiro lugar, significa que a natureza iria se queixar da língua mesma. Ser privada de linguagem: esse é o grande sofrimento da natureza (e é para redimi-la [*Erlösung*] que a vida e a linguagem do *homem* está na natureza, e não apenas, como se supõe, a vida e a linguagem do poeta). Em segundo lugar, essa afirmação quer dizer: a natureza iria se lamentar. Mas o lamento [*Klage*] é a expressão [*Ausdruck*] mais indiferenciada, mais impotente da linguagem; ela contém quase só o suspiro sensível; basta um rumor de folhagem para que ressoe junto um lamento. Por ser muda, a natureza é triste e se enluta. Mas é a inversão [*Umkehrung*] dessa frase que penetra ainda mais fundo na essência da natureza: é a tristeza [*Traurigkeit*] da natureza que a emudece. Em todo luto [*Trauer*], há uma profunda inclinação para a ausência de linguagem, o que é infinitamente mais do que uma incapacidade ou uma aversão a comunicar. Assim, aquilo que é triste sente-se conhecido de parte a parte pelo incognoscível. Ser nomeado – mesmo quando aquele que nomeia é semelhante aos deuses e bem-aventurado – talvez continue a ser sempre um presságio de tristeza [*Trauer*] (BENJAMIN, 2013c, p. 69-71).[291]

Benjamin alude a duas formas de mudez da natureza, ambas dizem respeito a relação entre o humano e a natureza. A primeira descreve o modo como a natureza, mesmo sem possuir uma linguagem articulada por palavras, tal qual a humana, é capaz de expressar a si mesma e comunicar-se com ele, assim sua linguagem silenciosa poderia ser traduzida pela linguagem humana. Mas essa comunidade linguística, que permitia esse intercâmbio tradutório entre a linguagem da natureza e a humana, é rompida e diluída no interior de uma relação firmada de modo unilateral, subsumida a uma relação instrumental entre sujeito e objeto. Ao afirmar-se a si mesmo como sujeito, único e soberano, o humano perde seu vínculo com a natureza, aquela passividade que o ligava às coisas e permitia com que fosse capaz de ouvir e traduzir seu silêncio comunicante. Assim, aponta Wohlfarth (1998, p. 174, tradução nossa), "a linguagem do silêncio é doravante silenciada [...] O homem, o déspota arbitrário, não escuta mais". Daí a profunda tristeza e a lamentação que Benjamin indica latente na linguagem da natureza.

A mudez da natureza é redobrada precisamente pela única linguagem que poderia redimi-la de seu silêncio. De silêncio comunicante a mudez da natureza torna-se emudecimento do enlutado e sua linguagem um incessante lamento de tristeza. Noutro fragmento[292] em que igualmente afirma que a "natureza inteira começaria a lamentar-se se fosse dotada de linguagem", Benjamin (2013b, p. 65-66) descreve que "a natureza que adentra o purgatório da linguagem" uma vez que "a natureza se dá conta de que foi traída pela linguagem e essa

[291] A ideia central dessa passagem aparece reelaborada no interior estudo sobre o *Trauerspiel*, no contexto em que Benjamin reflete sobre o luto na origem da alegoria (cf. BENJAMIN, 1984, p. 247-248).

[292] No fragmento intitulado *O significado da linguagem no drama barroco e na tragédia*, de 1916, essa afirmação aparece indicando que "a essência do drama barroco já está contida na antiga sabedoria de que a natureza inteira começaria a lamentar-se se fosse dotada de linguagem" para mostrar que "a palavra em transformação é o princípio linguístico do drama barroco"; nesse percurso "o sentimento extraviado entoa o lamento da tristeza [...] ele se converte na linguagem do puro sentimento, em música" (BENJAMIN, 2013b, p. 65-67).

tremenda inibição do sentimento se transforma em tristeza", e após aventar a imagem do "ser humano, a coroa da criação [...] portador dessa coroa", afirma que "a tristeza preenche o mundo sensível no qual natureza e linguagem se encontram". Por perder sua vinculação com a linguagem da natureza e das coisas, a linguagem humana torna-se vazia, cada vez confusa e excessiva, aquilo que Benjamin (2013c, p. 71) denomina como sobrenomeação para caracterizar a relação de "excessiva determinação" resultante dessa "trágica relação entre as línguas dos homens que falam", é esta que é apontada como "fundamento linguístico mais profundo de toda tristeza e (do ponto de vista da coisa) de todo emudecimento". Essa importante inflexão de Benjamin, ao indicar o ponto de vista da coisa, abre-nos a uma elucidação necessária:

> Ora, a mudez das coisas é simultaneamente índice de sua perfeição e de sua imperfeição, ou em outras palavras, de seu acabamento e de seu inacabamento. Em si e para si, a natureza é perfeita; mas em relação ao homem e à sua linguagem que a natureza revela-se inacabada e, nesse inacabamento, que é a sua mudez, está uma tristeza, atualizável unicamente pela linguagem humana (KAMPFF-LAGES, 2002, p. 209).[293]

Nesse sentido, a mudez da natureza não é um dado em si, mas sinaliza para uma perspectiva do humano com relação à linguagem da natureza: do ponto de vista do humano, o único detentor da palavra, a natureza é muda. Ou seja, a mudez da natureza é determinada a partir de sua relação com a linguagem humana, por isso que esta se constituiu também como a sua única esperança de escapar dessa mudez. Mas a linguagem humana não só não a redime dessa primeira mudez como, ao trair a linguagem da natureza, imputa a ela uma segunda mudez, é este que da perspectiva das coisas, não é mudez, mas emudecimento, isto porque "ela não pode mais *ser* considerada muda, mas sim ter se *tornado* muda. Ou, mais precisamente, seu silêncio original foi redobrado", aponta Wohlfarth (1998, p. 174, tradução nossa). Hanssen (2004, p. 64, tradução nossa), por sua vez, indica-nos, nesse mesmo sentido, que "o ensaio de Benjamin do início de 1916 introduziu assim ainda outro tema central que se repetiria na sua obra como um todo: a linguagem da natureza, sempre em risco de ser silenciada, alienada, objetivada e suprimida em e através da linguagem humana".

É nesse sentido, então, que devemos entender o "presságio de tristeza" que Benjamin indica já contido mesmo na linguagem nomeadora. Ele é derivado de uma situação

[293] Essa mesma reflexão pode ser aplicada ao modo como a tradução da linguagem muda da natureza para a linguagem sonora humana aparece, da perspectiva humana, como relação tradutória de um estrato inferior para um superior. Cabe indicar, também com Kampff-Lages (2002, p. 209), que esse movimento tradutório, tal qual delineado por Benjamin "constituiu um movimento no sentido inverso do movimento do qual partem as concepções tradicionais de tradução: de um original perfeito em direção a múltiplas reproduções imperfeitas".

iminentemente paradoxal na qual a natureza se encontra com relação à linguagem humana. Wohlfarth (1998) explora minunciosamente essa condição, que se expressa na própria da argumentação da passagem, com idas e vindas, pausas e quebras na reflexão. Segundo Wohlfarth (1998, p. 174), a mudez original já é fonte de uma tristeza nascente, desdobrada em emudecimento, luto e lamentação, na medida em que é derivada da posição inferior que a natureza passa a ocupar na hierarquia ontológica da criação em comparação ao humano elevado pela sua capacidade nomeadora, assim mesmo antes do abandono do nome, já haveria uma "tênue, mas palpável injustiça da linguagem humana que parece ter agravado a desigualdade ontológica do mundo". O lamento da natureza seria, nesse sentido, também uma queixa dirigida contra a própria criação, por essa razão, questiona-se Wohlfarth (1998, p. 169, tradução nossa), se a afirmação de Benjamin de que se fosse finalmente concedida uma linguagem a natureza ela se lamentaria da linguagem mesma, poderia ser lida no sentido de que "ela aproveitaria a oportunidade para virá-la conta si mesma? Ela estaria desafiando a linguagem como tal?". Assim, Wohlfarth (1998, p. 177, tradução nossa) delineia uma condição paradoxal na qual "o lamento/queixa da natureza coloca a teologia à prova, ele deriva, no entanto, de um impulso inteiramente teológico [...] A meditação de Benjamin parece calculada para salvar a teologia de si mesma".

> os tremores da história parecem corresponder às falhas estruturais dentro da própria teologia. O exílio da natureza está indelevelmente inscrito na lógica da Palavra. [...] Como conciliar, então, tal exclusão estrutural com a total inclusividade [*all-inclusiveness*] que qualquer messianismo que se preze frequentemente reivindica? (WOHLFARTH, 1998, p. 215, nota 66, tradução nossa).

As reflexões de Wohlfarth (1998, p. 197, tradução nossa) sinalizam o modo como "a mudez da natureza não seria estranha à palavra, mas, ao contrário, sua própria criação. Pois há, fora do *logos*, apenas o nada. Ou assim diz o *logos*". Está aí a raiz da exclusão da natureza própria do logos descrita por Wohlfarth (1998, p. 168, tradução nossa), como decorrente "da estrutura circular da palavra, que não admite nada além de si mesma". Mas "sempre há um resto" que essa lógica não "pode jamais compreender plenamente talvez porque é essa totalização que o reproduz para sempre", por isso, como aponta de modo preciso, "o seu lamento abafado é a ferida aberta de um sistema fechado". Assim, esse resto representaria, nas palavras de Wohlfarth (1998, p. 202-203, tradução nossa), a "resistência passiva da matéria", aquilo que escapa ao *logos*, que não consegue ser capturada por ele. Isto porque, como nos chama atenção Wohlfarth (1998, p. 199, tradução nossa), "a natureza é o 'outro', o outro da palavra, na verdade 'seu' outro", portanto, "seu lamento é o obstáculo que faz tropeçar todos

esses voos especulativos" antropocêntricos. Mas, lembra-nos Wohlfarth (1998, p. 202, tradução nossa), "somente de dentro da linguagem humana a resistência a ele ainda pode ser articulada. [...] A complexidade teológica da situação da natureza prenuncia, portanto, o relato muito posterior de Benjamin sobre a relação entre os vencedores e os derrotados". Remetendo ao modo a afirmação benjaminiana de que a os vencidos da história colocação incessantemente em questão cada uma das vitórias dos dominantes, no interior da quarta tese, é seguida por àquela da sexta tese, de que nem mesmo os mortos estarão em segurança se o inimigo vencer e esse inimigo, o autor demonstra a situação complexa que enxerga como partilhada entre a natureza e os vencidos da história em Benjamin.

A natureza, com toda sua multidão de existências não-humanas, seria a mais autêntica representante da tradição dos oprimidos. Porém, quem por direito deveria ocupar o lugar de porta-voz dos oprimidos da história não têm voz própria. É por isso que a linguagem humana, ao mesmo tempo que engendra a tristeza da natureza é também a sua única esperança de salvação. Ecoando o modo como Benjamin (2020c, p. 19) detecta uma "monstruosa ironia" como "sinal distintivo da origem mítica do Direito", Wohlfarth (1998, p. 191, tradução nossa) reflete sobre o fato de que a natureza não tem outro recurso exceto aquele que é o único entre os animais que detém o dom da fala, para ser representada diante de um tribunal: "mas o homem, em virtude desse monopólio, já não pertence ao outro lado? Não abriga (sua) linguagem um preconceito embutido contra os despossuídos em nome do Logos? Como pode-se presumir falar em seu nome?". Wohlfarth joga aqui com o fato de que a palavra *Klage*, em alemão designa tanto lamento quanto queixa no sentido judicial. Essa ambiguidade foi explorada, como lembra-nos, pelo próprio Benjamin,[294] e Wohlfarth vale-se dessa ideia para desdobrar suas reflexões sobre o lamento/queixa da linguagem e incita-nos a questionamentos interessantes, particularmente em torno do modo como o homem, como advogado ou porta-voz da natureza pode acabar por promover uma injustiça ainda maior ou infligir a natureza ainda outro silêncio ainda mais triste.

Explorando a composição da palavra alemã para advogado *Sachwalter*, Wohlfarth (1998, p. 192-193; 199-200) expõe-nos que o humano na posição de um advogado profissional ocupa a posição de "um 'gerente/administrador de coisas" na medida em que a natureza fora reduzida "ao status abjeto de um objeto-para-um-sujeito". Assim, pergunta-se: "a própria ideia

[294] Esse breve esboço de 1925, *Ideia para um mistério*, inspirado em *O processo* de Kafka e pela peça de mistério medieval, descreve o cenário de um tribunal mundial no qual a natureza, tendo o humano como promotor, entra com um processo, contra a criação, litigando contra o não aparecimento do messias por meio de uma ação judicial e o processo acabará sendo uma farsa da justiça. Segundo Scholem (2008, p. 146-147), essa nota foi enviada a ele como anexo a uma carta no final de 1927 e o esboço aparece transcrito no seu livro.

de ‘representar’ a queixa da natureza não está fadada a deturpá-la? A sobrecarregá-la com mais um porta-voz?”. Wohlfarth explora o modo como o termo *Fürsprech*, isto é porta-voz, denota tanta um sentido de defesa no sentido jurídico, como também uma fala “no lugar de”. Benjamin (2020, p. 50) distingue o contador de histórias como o autêntico “porta-voz” da criatura, justamente em oposição aos profissionais do direito, ainda sim ele permaneceria como mestre ou senhor de sua criação literária, problematiza Wohlfarth. A questão levantada é como seria possível ao humano atuar como porta-voz da natureza sem cair numa armadilha logocêntrica e trair aquela que pretenderia defender. Aventando a famosa frase da sétima tese “nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie”, (Wohlfarth, p. 200) coloca a interrogação: “pode alguma declaração ser feita em nome da natureza que não carregue os traços inerradicáveis de um certo humanismo imperialista?”

Nesse sentido, aponta Wohlfarth (1998, p. 159, tradução nossa), a questão principal para a qual a reflexão de Benjamin abre-nos seria a seguinte: “é, então, possível nomear a natureza sem já lhe fazer uma certa *in*justiça?”. Como Benjamin evidencia em sua argumentação, para que a natureza fosse efetivamente redimida seria necessário que lhe fosse dada uma língua. O filósofo nos coloca aqui diante de uma possibilidade que é uma tarefa irrealizável ao humano, como Benjamin indica, ao nomear a natureza a linguagem não é capaz de lhe conferir o dom da língua que possui: “incapaz de conceder/dar fala à natureza, o homem apenas *emprestaria* a ela sua voz antropomórfica” (WOHLFARTH, 1998, p. 199, tradução nossa). Como resume Wohlfarth (1998, p. 169), “assim, nada garante que a natureza possa ser salva. Ela tem, em suma, toda razão em se lamentar/queixar”. E ela o faz: “ela lamenta o que todos eles fazem a ela”, enfatiza Wohlfarth (1998, p. 202, tradução nossa). O seu lamento justificado é incessante, sua tristeza e sofrimento profundos. E como caracteriza Hassen (2004, p. 64, tradução nossa) este “assumiu a forma de luto da natureza pelos excessos e abusos sofridos pelas mãos dos humanos, mais particularmente pela sua linguagem”. Para nós, leitores do presente, é quase impossível não ouvir junto com o lamento da natureza denunciado por Benjamin ecos latejantes de um sofrimento ecológico inaudível aos surdos ouvidos humanos. Mas se, como nos lembra, Wohlfarth (1998, p. 168; p. 201, tradução nossa), “o silêncio da natureza não terá jamais a última palavra [...] eles podem ter a última palavra, mas o silêncio dela certamente engolirá sua tagarelice”.

Segundo Wohlfarth (1998, p. 163; p. 199, tradução nossa), “a teologia da linguagem inicial de Benjamin não está isenta de analogias aqui com seu materialismo posterior. Isto porque, “se a redenção deve ser, ela pode acontecer somente na e através da palavra. O apelo da natureza é, neste sentido, tão ‘idealista’ quanto ‘materialista’”. E Wohlfarth segue (1998, p.

202, tradução nossa) afirmando que "por mais 'idealistas' que sejam suas aspirações e inalterável seja sua situação, o lamento da natureza prenuncia a 'reinvindicação' que a história tem sobre o 'historiador materialista'. Wohlfarth (1998, p. 163-164) associa, então, o progresso/regresso infinito dos signos tornados meios instrumentais ao fluxo viscoso do tempo histórico homogêneo e vazio. Trazendo à tona a afirmação de Benjamin, de que a historiografia 'científica' elimina metodicamente cada eco do 'lamento' da história,[295] a relaciona ao modo como a linguística moderna bane qualquer afirmação da natureza não arbitrária do signo para o reino do mero devaneio poético. Assim, "o lamento da natureza é facilmente descartado como uma 'falácia patética', uma fantasia poética arbitrária ou autoindulgência metafísica totalmente desprovida de rigor ou objetividade. A razão esclarecida afirma ter superado tais projeções arcaicas". Mas, para Benjamin, "o lamento 'teológico' da natureza é, certamente, mais 'objetivo' do que os argumentos 'científicos' contra sua existência" (WOHLFARTH, 1998, p. 200-201, tradução nossa).

Ao explorar cruzamentos entre a teologia da linguagem de Benjamin e sua historiografia materialista, Wohlfarth (1998, p. 177-178, tradução nossa) elabora uma afirmação que é de profundo interesse para o contexto de nossas investigações: "a natureza é o arquétipo de todas aquelas existências sem-nome cujo silêncio transforma o 'cortejo triunfal' 'cortejo de triunfo' dos vencedores no cortejo fúnebre dos vencidos". Desse modo, "o 'materialismo' latente de seu discurso patentemente 'idealista' [..] residiria em sua capacidade messiânica de se deter em seus rastros". Wohlfarth descreve essa relação com uma imagem poderosa. Ao afirmar a recusa de um método que pode ser aplicado arbitrariamente a *qualquer* objeto, o pensamento benjaminiano busca uma espécie de ardência mimética e assim sua crítica epistemologia iria contra o conhecimento convencional:

> Ela julga implicitamente o chamado distanciamento científico como tristemente subjetivo e idealista. Por outro lado, a verdadeira objetividade residiria em *outra* tristeza materialista, *outra* ciência, que foi atraída, gravitacionalmente, para a gravidade das coisas. [...] O caminho não mais conduz *sobre* cadáveres, mas retorna para *dentro* do seu objeto (WOHLFARTH, 1998, p. 172, tradução nossa).

Wohlfarth mostra-nos, então, esse anti-método benjaminiano operando na própria forma que a sua argumentação toma para expressar o lamento da natureza em seu texto sobre a linguagem. Ele acompanha passo a passo a construção argumentativa no trecho, evidenciando o modo como o fio de seu discurso, entremeado por paradoxos lógicos, é descontínuo e tecido

[295] A afirmação refere-se à anotação <M 57> (BENJAMIN, 2020a, p. 199-200) das notas preparatórias das teses, citada anteriormente em p. 218.

por tropeços, pausas, repetições, interrupções, retomadas e recomeços. De fato, seguir atentamente a argumentação de Benjamin nessa passagem provoca-nos uma experiência de pensamento vertiginosa. Isto porque um pensamento que procura expandir os limites antropocêntricos da linguagem, escapar das armadilhas do subjetivismo e do logos autocentrado e fechado em si mesmo, "só pode ser trilhado por vias paradoxais", um pensamento que só se deixa apreender pela tensão dialética de permanência do contraditório, "resistente a qualquer tentativa de unificação ou totalização é o movimento por excelência do *modus* benjaminiano de reflexão", como aponta Kampff-Lages (2002, p. 208) nessa reflexão linguística de Benjamin.

> O discurso de Benjamin interrompe assim o curso da Palavra, e a "escova" "a contrapelo". É como se o pensamento, ao dobrar-se sobre si mesmo, agisse em consonância com o silêncio da natureza; como se estivesse realmente gravitando em direção à gravidade da natureza. Seria assim restabelecida uma comunicação mimética [...] entre o homem e a natureza. [...] Pontuada por silêncios intermitentes e repetições meditativas, a meditação de Benjamin dá voz ao silêncio da natureza. E assim, tenta justamente realizar, nas entrelinhas, uma hipótese que sabe ser impossível (WOHLFARTH, 1998, p. 173-174).

Temos aqui, então, um exemplo vivo do modo como em Benjamin, como aponta Gagnebin (2001, p. 358), "o pensar funciona de maneira semelhante ao corpo, que o pensamento imita, mimetiza o corpo, se assemelha a movimentos corporais: ele avança, para, estanca, hesita, recua, tropeça, pula, saltita, corre, retoma fôlego se exaure". Assim, se "a linguagem é o *Leib* do pensamento" ao refletir sobre o emudecimento da natureza, o texto benjaminiano mimetiza a sua "*gestualidade* específica", isto é, "a linguagem para, pesa, se esforça, não consegue, sofre quedas e quebras". A argumentação de Benjamin busca, portanto, lançar-nos à possibilidade de uma experiência mimética com alvo da sua reflexão, o pensamento age como se, magnetizado pelo objeto, pudesse imergir na linguagem da natureza e assim compartilhado com ela, momentaneamente, o seu lamento.

Wohlfarth (1998, p. 203, tradução nossa) demarca o lamento da natureza enquanto "motivação ontológica subjacente para um certo materialismo 'criatural'"[296] que orientaria a práxis histórica reivindicada por Benjamin. Assim, navegando pelos cruzamentos linguagem e história no pensamento benjaminiano, Wohlfarth (1998, p. 198-199) afirma que o lamento da natureza também demandaria um *logos* que deveria escovar a si mesmo a contrapelo, isto é, de baixo para cima, e não como algo que, por definição desce do alto. Assim, como a história

[296] Para uma investigação que explora essa ideia do "materialismo criatural" de Benjamin, isto é, a significado que a noção de *Kreatur* tem para o "materialismo antropológico" Benjamin, focada no modo como o materialismo benjaminiano confronta a antropologia idealista e o antropocentrismo inerente à cultura ocidental, ver López (2022b) e também García (2020).

oficial encobre o seu passado oprimido e àquela outra história oculta dos vencidos, o lamento da natureza seria comparável "a uma senha secreta escondida *dentro* da oficial. Ela testemunha uma condição crônica. O logocentrismo secreta sua própria 'consciência infeliz". Wohlfarth refere-se aqui ao modo como Benjamin (2012c, p. 72) encerra o seu ensaio sobre a linguagem: "A linguagem da natureza pode ser comparada a uma senha secreta, que cada sentinela passa à próxima em sua própria língua, mas o conteúdo da senha é a língua da sentinela mesma".

> O "senha secreta" é claramente a linguagem como zona metamórfica, como "medialidade" que apenas se comunica, ou seja, não é mediação mas sim a imediatidade de um meio que se expressa como meio, e a sentinela é o "mensageiro" kafkiano que nunca entrega sua mensagem porque não há outra mensagem senão a vida medial do próprio ser-mensageiro: o *movimento* linguístico de *virtualização* que suspende as dicotomias da metafísica e mobiliza uma ecologia de seres não mais separados de seu "ambiente" , isto é, da *linguagem* que media tudo (GARCÍA, 2020, p. 10-11, tradução nossa).

Esse apontamento nos é precioso não somente porque nos remete à figura do mensageiro e aos seres não-humanos do universo kafkiano, pelo qual passaremos, como também por distinguir uma tonalidade ecológica na própria ideia benjaminiana da linguagem como *medium*, isto é, um ambiente linguístico. García (2020) vale-se da referência ao mensageiro kafkiano,[297] enquanto figura da medialidade, para expor-nos que nesse ambiente linguístico delineado por Benjamin, não há conteúdo separado a ser transmitido, o que há é o próprio encontro entre diferentes línguas, contínuas deformações tradutórias que criam uma trama densa de relações possíveis, esse é o segredo: permitir-se ser atravessado pela linguagem do outro. Benjamin (2013c, p. 64) descreve a traduzibilidade das línguas entre si como "uma relação entre *meios* [*Medien*] de diferentes densidades", define então a tradução como "a passagem de uma língua para outra por uma série contínua de metamorfoses", afirmando que esta percorre "não região abstratas de igualdade [*Gleichheits*]". Assim, como assinala García (2020, p. 10), o pensamento de Benjamin sobre a linguagem abre-nos a um ambiente "radicalmente relacional, que não conhece unidades ônticas fixas ou indivíduos auto-constituídos, mas de distorções [*Entstellungen*] num continuum de deslocamentos". A noção de distorção remete-nos novamente à Kafka, como veremos, bem como a questão da abstração da identidade aventada por Benjamin, e estas serão importantes desenvolvimentos de nossa investigação.

Cabe aqui ainda assinalar que Benjamin (2013c, p. 73) afirma que "de resto, a comunicação das coisas é com certeza de tal tipo de comunidade que lhe permite abraçar o

[297] Os mensageiros povoam os escritos de Kafka, aqui a alusão é a parábola presente em *Uma mensagem imperial* e *Durante a construção da muralha da China*.

mundo inteiro como um todo indiviso". Estamos, então, imersos num universo de linguístico que se compõe como um espaço não homogêneo de diferentes linguagens, uma trama intricada que tece uma rede densa de seres interligados pela comunicação em permanente movimento de tradução. Esse ambiente linguístico é um espaço de reflexão compartilhado entre humano e não-humano, a radicalidade do relacional em Benjamin não permite que a linguagem seja monopolizada pelo humano e destitui sua excecionalidade com relação aos outros seres.

> Diante disso deve-se assinalar que certos conceitos de relação [*Relationsbegriffe*] preservam todo o seu sentido, aliás, talvez mesmo seu melhor sentido, quando não são referidos *a priori* exclusivamente ao ser humano. Assim, poder-se-ia falar de uma vida ou de um instante inesquecível, mesmo que todos os homens o tivessem esquecido. [...] De maneira análoga, a traduzibilidade de composições de linguagem deveria ser levada em consideração, ainda que elas fossem intraduzíveis para os homens (BENJAMIN, 2013c, p. 103).

Para que possamos alcançar a justa dimensão e toda a vastidão de possibilidades contidas naquilo que é fundamentalmente relacional, e assim o é a linguagem para Benjamin, é necessário, então, de antemão, desviar da tendência antropocêntrica do nosso pensamento de limitá-lo ao humano e pautar-se sempre pela fixação de seu pretenso exclusivismo. Benjamin elabora essa significativa ponderação, que atesta não só a ideia de relação como fundamental em seu pensamento como também a amplitude radical como esta é concebida, justamente ao refletir sobre *A tarefa do tradutor*.[298] Esta tarefa é definida, por Benjamin (2013c, p. 117), como aquela capaz de, "por meio da recriação", "liberar a língua do cativeiro", isto é, "o tradutor rompe as barreiras apodrecidas da sua própria língua", portanto, "a tarefa do tradutor é redimir", na sua própria língua, aquilo que se encontra "exilada na estrangeira". Benjamin reivindica que a tradução se realiza pela abertura radical à alteridade da língua estrangeira. Citando uma passagem de Rudolf Pannwitz, que acabou por ser tornar famosa em virtude de sua presença nesse ensaio de Benjamin, o filósofo põe em evidência que o tradutor deve libertar-se da deferência aos limites e do apreço pelo usos linguísticos estabelecidos na sua própria língua, para permitir com que ela seja envolvida pelo espírito de uma língua que lhe é estranha, provocando assim uma deformação pelo contato com o outro: "o erro fundamental de quem traduz é conservar o estado fortuito da sua própria língua, ao invés de deixar-se abalar

[298] Escrito com o intuito original de servir como prefácio a sua tradução de uma coleção de poemas de Baudelaire publicada em 1923, esse ensaio de Benjamin tornou-se uma referência incontornável e intensamente explorada no campo da teoria da tradução.

violentamente pela língua estrangeira”.[299] Assim, a tradução em Benjamin tem como característica marcante uma “certa instabilidade”:

> A tradução ocupa um espaço de *passagem*, no qual não se fixam momentos cristalizados, identidades absolutas, mas se aponta continuamente para a condição diferencial que a constitui. Simultaneamente excessivo e carente, poderoso e impotente, sempre o mesmo texto e sempre um outro, o texto de uma tradução ao mesmo tempo destrói aquilo que o define como original – sua língua – e o faz reviver por intermédio de uma outra língua, estranha, estrangeira (KAMPFF-LAGES, 2002, p. 215).[300]

Quando lemos essas reflexões somos impelidos, quase que automaticamente, a associá-las ao contexto específico da tradução de uma língua para outra, isto é, entre duas línguas do universo humano. Mas, lembremos, que para Benjamin, a tarefa da linguagem humana é precisamente a tradução da linguagem da natureza e das coisas. Parece-nos, então, que quando falamos de tradução em Benjamin devemos ter em vista que ela pode, e talvez deva, desdobrar-se em considerações não estão restritas às línguas humanas. Assim, as reflexões em torno da tarefa do tradutor ganham contornos ainda intrigantes. Para o contexto de nossa investigação, cabe-nos ainda destacar que nesse ensaio Benjamin (2013c, p. 104-107) elabora o conceito de traduzibilidade explorando a “íntima conexão”, isto é, uma “relação oculta” que “consiste no fato de que as línguas não são estranhas umas às outras”, mas possuem entre si uma “relação muito íntima” que “é de uma convergência muito particular”. Desse modo, para Benjamin (2013c, p. 106), “a finalidade da tradução consiste, por último, em expressar o mais íntimo relacionamento das línguas entre si”.

Benjamin afirma, sobre essa conexão íntima que distingue no relacionamento entre diferentes línguas, que “é lícito chamá-la de natural, ou mais precisamente, de conexão de vida”, nesse sentido, seria uma entre as “manifestações da vida”. É por essa razão que Benjamin precisará, nesse ensaio, ampliar não só o conceito de relação, para que esta não fique restrita ao humano, como também a própria noção de vida. Delineando-a primeiramente pelo negativo, Benjamin (2013, p. 105) começa trazendo à tona “o fato de que não seja possível atribuir vida unicamente à corporeidade orgânica foi intuído mesmo por épocas em que o pensamento era dos mais preconceituosos”, constatação esta que é seguida por dois outras duas necessárias

[299] Esse trecho pertence a uma parte da citação de Pannwitz, que se encontra em *A crise da cultura europeia* de 1917, que aparece quase ao fim do ensaio de Benjamin.

[300] Essa ambiguidade demarcada aqui por Kampff-Lages apresenta-se no próprio título: como assinala Gagnebin (cf. BENJAMIN, 2013c, p. 101), bem como vários dos comentadores e tradutores desse ensaio, há uma ambivalência na própria palavra alemã *Aufgabe* que significa tanto tarefa, como algo a ser cumprido ou resolvido, quanto renúncia ou desistência.

ressalvas “mas não por isso se trata de estender o império da vida sob o débil cetro da alma” e “menos ainda, trata-se de poder definir a vida a partir de aspectos da animalidade, ainda menos propícios a servirem de medida”, para então sustentar que

> É somente quando se reconhece vida [*Leben*] a tudo aquilo que possui história [*Geschichte*] e que não constitui apenas um cenário [*Schauplatz*] para ela que o conceito de vida encontra sua legitimação. Pois é a partir da história (e não da natureza – muito menos de uma natureza tão imprecisa quanto a sensação ou a alma) que pode ser determinado, em última instância, o domínio da vida. Daí deriva, para o filósofo, a tarefa [*Aufgabe*]: compreender toda vida natural [*natürliche Leben*] a partir da vida mais abrangente é a história (BENJAMIN, 2013c, p. 105)

O que temos aqui é o modo como as reflexões linguísticas de Benjamin se cruzam com suas elaborações em torno da ideia de história natural, que exploramos no excurso anterior, por isso vemos aparecer novamente a negação de que tudo que existe no mundo possa ser concebido como um mero cenário para a história humana: ao buscar refletir legitimamente sobre a vida das obras e formas artísticas, Benjamin precisou elaborar um pensamento que alcançasse a possibilidade de conceber a vida de modo abarcasse tudo aquilo que tem uma história. É por isso que, em Benjamin, podemos falar de uma história das coisas, da natureza, dos animais, isto é, tudo aquilo que não é humano, mas que igualmente possui uma história. O pensamento de Benjamin, portanto, reconhece que o não-humano também possui uma vida histórica. Como bem aponta Felinto (2010, p. 4) “o conceito de vida é estendido a tudo que tem uma história e a história, por sua vez, adquire uma feição renovada”, isto é, “em lugar de colorir toda a natureza com o olhar tipicamente humano, buscar-se-ia desenvolver uma mirada fundada na figura de um destrutivo *Unmensch*”. Como procuramos mostrar ao longo desse trabalho, a história em Benjamin adquire um semblante não-humano.

As feições dessa história não-humana nascem desde os primeiros de seus escritos. Hanssen (2000, p. 26, tradução nossa), indica que “o que motiva as primeiras reflexões de Benjamin sobre a história (e o que une muitos de seus primeiros textos) é o projeto de superar as armadilhas do subjetivismo e do transcendentalismo no pensamento histórico”. Assim, tanto o seu programa sobre Kant quanto sua dissertação sobre os primeiros românticos já “haviam tentado se livrar das falácias da filosofia do sujeito por meio da introdução de termos como ‘experiência objetiva’ e ‘reflexão livre-do-Eu’ e no prólogo do *Trauerspiel* Benjamin talvez, mais explicitamente, rejeitou o modelo de consciência reflexiva em favor da natureza linguística da verdade”. Wohlfarth (1998, p. 158-159, tradução nossa), também indica que as reflexões sobre linguagem de juventude partilham “uma epistemologia análoga do primeiro romantismo alemão, que Benjamin expõe em sua tese, não há objetos, apenas sujeitos, todos

participando de um '*medium* de reflexão' comum", afirmando assim que "o romantismo alemão tem aqui um ponto de encontro com a teologia judaica". García (2021, p. 12, tradução nossa) formula essa relação de modo certeiro: "se no Benjamin da linguagem *tudo* fala, no Benjamin dos românticos *tudo* pensa".

No contexto de suas investigações sobre a teoria romântica da reflexão, Benjamin explora o conceito de "*medium*-de reflexão" para definir a atividade crítica e o conhecimento crítico proporcionado pelas obras de arte. [301] Assim, Benjamin (2011b, p. 48) coloca em evidência o modo com, na filosofia dos românticos de Iena, a reflexão não está assentada no conceito do eu, isto é, não é o eu que ocupa o papel central ou núcleo da reflexão. "A intuição romântica da arte repousa no fato de que não se compreende no pensar do pensar nenhuma consciência-do-Eu [*Ich-Bewußtsein*]", nos diz Benjamin, para então, caracterizá-la como uma "reflexão livre-do-Eu" [*Ichfreie Reflexion*]. No que tange nossa pesquisa, essa formulação desdobra implicações significativas quando Benjamin investiga a teoria do conhecimento da natureza no primeiro romantismo alemão. Benjamin (2011b, p. 62) expõe-nos que o princípio dessa epistemologia é firmado pela concepção do conhecimento como "nexo de uma relação pensante" e o autoconhecimento é estabelecido como condição para todo e qualquer conhecimento possível, isto é, "todo ser-conhecido de uma essência pensante pressupõe seu autoconhecimento".

Segundo Benjamin (2011b, p. 62-63), para a epistemologia romântica, tudo aquilo que pode ser conhecido o é na medida em que pensa a si mesmo, daí a afirmação de que "toda efetividade pensa", uma vez que "todo conhecimento é autoconhecimento de uma essência pensante que não precisa ser um Eu". Nessa perspectiva, o conhecimento depende necessariamente de um autoconhecimento realizado pelos objetos. Portanto, o objeto é compreendido como pensante, auto-ativo na medida que é capaz de refletir sobre si mesmo e elaborar autoconhecimento, isto é, "se conhece a si mesmo na medida em que se pensa". Essa teoria do conhecimento romântica explorada por Benjamin desdobra duas consequências que nos interessa aqui mencionar. A primeira diz respeito ao modo como como natureza passa ser compreendida: "não apenas os seres humanos podem estender seu conhecimento via intensificação do autoconhecimento na reflexão, mas, do mesmo modo, as assim chamadas coisas da natureza o podem", expõe pontualmente Benjamin (2011b, p. 64). A segunda implicação refere-se à relação epistemológica sujeito-objeto:

[301] Em *O conceito de crítica de arte no romantismo alemão*, sua tese de doutorado, escrita entre 1917 e 1919, na Universidade de Berna na Suíça, e aqui remeteremos particularmente aos desenvolvimentos da seção IV da primeira parte desse estudo.

> Como é possível conhecimento fora do autoconhecimento, isto é, como é possível conhecimento do objeto? Segundo os princípios do pensamento romântico, ele de fato não é possível. Onde não há autoconhecimento, não há em absoluto nenhum conhecer, onde há autoconhecimento, a correlação sujeito-objeto está superada, ou, se se quiser: dá-se um sujeito sem objeto-correlato (BENJAMIN, 2011b, p. 64).

Assim, para Benjamin, essa compreensão epistemológica romântica implicaria numa forma de dissolução da polarização entre sujeito e objeto, isto é, nos ofereceria brechas a partir das quais seria possível pensar o conhecimento de modo não restrito à esquematização moderna alicerçada na relação sujeito-objeto. Mas, como aponta Berdet (2022, p. 7, tradução nossa), apesar de encontrar no pensamento dos primeiros românticos a possibilidade de um exercício da crítica que "já não consiste numa confrontação entre um sujeito-crítico e um objeto-estético, mas numa capacidade de reflexividade do sujeito no coração do próprio objeto, uma capacidade de expandir a força da obra de arte a partir do seu interior"; Benjamin não considerará que esta estratégia seja suficiente para resolver o problema, Assim, a reflexão oferecia uma espécie de "satélite que circula em torno da dupla sujeito-objeto", mas sem realmente sair do seu círculo.[302] A reflexão romântica, portanto, não fornece uma porta de saída que Benjamin considere como uma solução definitiva, por essa razão, "os diferentes passos dados por Benjamin na sua obra seguinte poderiam ser considerados como outras tantas tentativas de sair da relação sujeito-objeto" (BERDET, 2022, p. 6, tradução nossa).

Desse modo, as reflexões em torno do romantismo alemão nem inauguram nem encerram as tentativas de Benjamin de desviar da dicotomia sujeito-objeto. Um programa anterior, de 1917, já expõe essa necessidade incontornável presente no pensamento benjaminiano e também nos oferece pistas valiosas para entendermos o porquê Benjamin buscava escapar desse esquema epistemológico.

O pensamento de Benjamin é marcado por uma tentativa constante de buscar alternativas ao modelo epistemológico moderno, que estrutura as bases do conhecimento científico, alicerçado nas categorias sujeito e objeto. Essa preocupação fundamental da filosofia benjaminiana se faz presente no seu pensamento desde seus primeiros textos, e essa incontornável necessidade de escapar desse esquema epistemológico aparece de modo explícito já num projeto formulado entre 1917 e 1918, *Sobre o programa da filosofia por vir*, no qual o

[302] Berdet (2022, p. 7-8, tradução nossa) expõe que Benjamin ficará desapontado com esta estratégica romântica na medida em que "parece constatar a vaidade de uma 'reflexão da reflexão', de uma reflexão infinita como a praticada pelos românticos: esta reflexão perde-se no ar sem qualquer referência ao mundo real". Como se esta oferecesse "uma saída do confronto entre sujeito e objeto pelas asas, por uma ascensão aérea ao longo da reflexividade" e, assim, ainda faltaria uma "âncora" que a firma-se na realidade efetiva e ao mundo histórico, isto é, a possibilidade de construir uma "saída pelas raízes".

jovem filósofo propõe uma reformulação da filosofia kantiana. Apesar de seu caráter provisório[303] e incipiente e, principalmente, de uma mudança de orientação decisiva com relação ao pensamento condicionado à estrutura fechada de um sistema filosófico, o texto expõe um programa de investigação por meio do qual o jovem Benjamin aventa várias das questões que se configurarão como questões cruciais na sua reflexão filosófica. Muitas dessas questões voltarão a aparecer, com outros contornos e desenvolvimentos, em sua obra posterior e algumas delas perpassarão todo o seu pensamento.

Aos olhos de Benjamin, a filosofia kantiana conseguiu estabelecer com extrema profundidade a fundamentação e justificação para o conhecimento. Para ele, a filosofia de Kant realiza com êxito nessa tarefa, fundamental para a epistemologia, por realizar uma associação entre as condições de possibilidade da experiência e as condições de possibilidade do conhecimento. Benjamin acredita que é ela a responsável por ter assentado a investigação kantiana num solo tão frutífero. Tanto é assim que Benjamin alicerça toda sua proposta de desenvolvimento da filosofia futura nesse mesmo solo, acreditando, entretanto, conseguir colher outros frutos. Aquele almejado pelo filósofo é a possibilidade de conseguir, através da reformulação da filosofia de Kant, "permitir o surgimento adequado de um novo tipo de experiência, superior e ainda por vir" (BENJAMIN, 2019b, p. 19). O conceito de experiência, portanto, se apresenta como o problema central a ser enfrentado pelo projeto epistemológico de juventude.

Nesse sentido, para Benjamin (2019b, p. 13), toda teoria do conhecimento deve ser capaz oferecer uma fundamentação para a experiência, porém, essa tarefa possui "dois lados": a filosofia de Kant foi capaz de elaborar uma explicação válida relativa à "certeza do conhecimento permanente", mas não foi capaz de oferecer "dignidade a uma experiência efêmera". Assim, que o aspecto temporal-histórico e singular da experiência foi negligenciado por Kant, portanto, Benjamin (2019b, 21) detecta "um germe patogênico que se manifesta da

[303] Esse texto não foi publicado por Benjamin, tendo sido apenas compartilhado entre seus amigos e divulgado somente no círculo restrito daqueles que eram seus interlocutores de discussões filosóficas na época. Parece-nos que essa escolha pela não publicação, mesmo que a correspondência desse período revele que o jovem filósofo mantinha pelo texto e pelas questões ali discutidas um grande interesse, revela que esse texto, aos olhos de seu próprio autor, foi tomado como um escrito com conclusões ainda em aberto, isto é, os desenvolvimentos ali esboçados ainda não haviam atingido um caráter definitivo. Os desenvolvimentos posteriores de sua obra confirmam isto, na medida em que evidenciam o afastamento de certas perspectivas presentes no programa de 1917, particularmente o seu abandono da exigência da estrutura sistemática convencional à tradição filosófica ocidental. Esse projeto de juventude nos mostra que o pensamento de Benjamin nesse período ainda estava enraizado no mesmo solo sistemático da filosofia kantiana, na medida em que a proposta de seu programa é nutrida pela convicção na continuidade do sistema filosófico kantiano através de algumas necessárias reformulações: "É da maior importância para a filosofia por vir reconhecer e diferenciar quais elementos do pensamento kantiano devem ser apreendidos e desenvolvidos, quais devem ser modificados e quais devem ser rejeitados" (BENJAMIN, 2019b, p. 17-19).

exclusão do conhecimento do domínio da experiência em toda a sua liberdade e profundidade" e aponta como "um dos erros decisivos da doutrina do conhecimento de Kant" ter edificado o conceito de experiência no seu "nível mais inferior".

Benjamin (2019b, p. 41) põe em evidência que exploração kantiana do conhecimento foi orientada "de maneira bastante unilateral a respeito de uma experiência mecânica". Orientado exclusivamente para a experiência científica, tomando como modelo as ciências matemáticas, o conceito de experiência é esvaziado e empobrecido ao ser diminuído à significação do experimento das ciências naturais. Benjamin critica o que delineia como sendo uma concepção mecânica da experiência, isto é, uma noção de experiência elaborada a partir do modelo de experimentação da ciência moderna. O paradigma físico-matemático do Esclarecimento, segundo a leitura de Benjamin (2019b, p. 15), teria condicionado a reflexão filosófica a uma abordagem "grosseira e tirânica" do conceito de experiência, limitando a sua significação ao aspecto quantificável e mecânico da experiência. Benjamin denuncia que a filosofia kantiana conseguiu fundamentar a validade objetiva do conhecimento às custas dessa restrição do conceito de experiência e caracterizada como sendo "uma experiência reduzida ao ponto zero, ao mínimo de significado", derivada da concepção de mundo própria do esclarecimento que operou uma exclusão da dimensão espiritual e histórica da experiência. Influenciada restritiva negativamente pelo que Benjamin (2019b, 17) chama de "cegueira religiosa e histórica do Esclarecimento", tem-se como consequência uma filosofia incapaz de ter em vista a compreensão da experiência histórica e cega para os elementos histórico-linguísticos do conhecimento.[304]

Assim, Benjamin procura reformular a filosofia kantiana através da ampliação do conceito de experiência, incluindo a dimensão espiritual e singularmente histórica perdida. Desse modo, Benjamin procurar um caminho através do qual será possível pensar, através da articulação do conceito de experiência à linguagem, outras relações epistemológicas possíveis entre estética, teologia e história, no sentido de insuflar no conhecimento "forças espirituais capazes de permitir à experiência um conteúdo maior" (BENJAMIN, 2019b, p. 17).

Nesse texto de juventude, Benjamin, através de uma articulação entre conhecimento e linguagem, vislumbra a possibilidade de novos contornos para a epistemologia moderna, para além da cisão entre sujeito e objeto: "não somente a um novo conceito de conhecimento, mas

[304] A crítica de Benjamin não é só com relação a Kant, mas principalmente com a leitura de sua filosofia feita por seus sucessores da Escola de Marburg, na figura de Hermman Cohen, que foi professor de Benjamin. Dessa forma, Benjamin está explicitando sua discordância e seu afastamento teórico com relação à escola da sua formação intelectual. O alvo da crítica de Benjamin é a restrição do objeto da experiência ao objeto científico realizada pela corrente neokantiana, reduzindo a experiência somente à experiência mecânica-científica.

também a um novo conceito de experiência" (BENJAMIN, 2019b, p. 31). Esse caminho é descoberto a partir da lacuna deixada por Kant de uma reflexão sobre a linguagem. A insuficiência detectada e sua consequente proposta de reformulação do projeto kantiano se baseiam na exigência da reflexão sobre a essência linguística do conhecimento, o grande desvio que Benjamin opera com relação à investigação epistemológica kantiana é o de pensar o conhecimento a partir de sua relação com a linguagem. Benjamin afirma que "a grande transformação e correção empreendidas em um conhecimento unilateralmente orientado ao matemático-mecânico só poderá ter êxito em face da relação entre conhecimento e linguagem", uma vez que "todo conhecimento filosófico possui sua única expressão na linguagem, e não em fórmulas e números" (BENJAMIN, 2019b, p. 45). É somente através desse resgate da essência linguística do pensamento filosófico que Benjamin vislumbra a possibilidade de ampliar o conceito kantiano de experiência e uma alternativa ao modelo epistemológico moderno.

Benjamin detecta como problemática a estrutura da razão pura transcendental já que, pela sua leitura, o sujeito transcendental só pode ser pensando ainda em referência ao eu empírico. É por esta razão que Benjamin questiona se uma autêntica consciência epistemológica que fundamenta toda experiência, na terminologia kantiana pura transcendental, admitiria a aplicação do próprio termo consciência, e afirma que essa terminologia só seria "utilizável sob a condição de retirá-lo de toda subjetividade" (BENJAMIN, 2019b, p. 29). Para Benjamin, o fundamento de possibilidade do conhecimento teria que ser elaborado para além de uma relação entre sujeito e objeto: "a concepção de conhecimento como uma relação entre certos sujeitos e objetos ou entre um certo sujeito e um objeto, que Kant não conseguiu decisivamente superar, apesar de todas as tentativas de fazê-lo" (BENJAMIN, 2019b, p. 2). Assim, Benjamin almeja alcançar

> uma experiência que não resulta mais de um encontro entre uma entidade chamada sujeito e uma entidade chamada objeto, mas resulta de uma experiência (*Erfahrung*) que é em contato direto com a realidade (*Wirklichkeit*) – até, talvez, o ponto de confusão entre consciência e realidade, como na alegoria do menino e da borboleta. Talvez pudéssemos dizer que a *Erfahrung* (algo mais amplo que um sujeito) está sendo atravessada e sugada por uma *Wirklichkeit* (algo mais amplo que um objeto), até ameaçar perder sua figura humana (BERDET, 2022, p. 5, tradução nossa).

Guardemos essa preciosa relação que Berdet indica entre as reivindicações do programa e a caça às borboletas, na qual chegaremos em breve, para tentarmos entender a relação entre

experiência e realidade.[305] Da mesma forma como Benjamin (2019b, p. 13) detecta que o sistema kantiano elabora o conceito de experiência num "plano inferior", "aquela realidade [*Wirklichkeit*], em cujo conhecimento [*Erkenntnis*] e com a qual ele buscou basear o conhecimento na certeza e na verdade, é uma realidade de categoria inferior, talvez uma das mais inferiores". Isto nos mostra, como bem elabora Berdet (2022, p. 4-5, tradução nossa) que "defender um conceito mais rico de *Erfahrung* significa então defender, ao mesmo tempo, um tipo superior de Wirklichkeit" e, por sua vez, "esta dupla *Erfahrung*-*Wirklichkeit* não pode ser retraduzida na dupla sujeito-objeto, como se *Erfahrung* fosse o ponto de acesso do sujeito humano ao *Wirklichkeit*, ao mundo dos objetos". Isto porque, como Benjamin (2019b, p. 43) expõe de forma enfática, "para fundamentar a esfera cognoscitiva de um modo autônomo" é imprescindível "deixar de lado a terminologia sujeito-objeto". Nesse sentido, é preciso encontrar uma saída que escape desse modelo epistemológico, de nos libertamos da relação sujeito-objeto, na medida em que, para Benjamin, essa se impõe como obstáculo que nos impossibilita uma compreensão mais ampla, expandida, da experiência e da realidade.

> É tarefa da epistemologia por vir encontrar para o conhecimento a esfera de total neutralidade a respeito dos conceitos de objeto e sujeito; dito de outra forma, alcançar a esfera autônoma própria do conhecimento, em que esse conceito não mais denote a relação entre dois entes metafísicos (BENJAMIN, 2019b, p. 29-31).

Para Benjamin, a linguagem é esse lugar em que seria possível fundamentar o conhecimento que não se dilui numa relação entre sujeito e objeto, "o conhecimento de uma experiência não mecânica de múltiplas nuances" (BENJAMIN, 2019b, p. 43). Benjamin acredita que, ao operar esse redirecionamento do conhecimento para a esfera da linguagem, estava aberta a possibilidade de compreender o conhecimento sem a pressuposição de dominação do sujeito sobre o objeto. O deslocamento a ser operado na filosofia kantiana é, portanto, o de orientar a reflexão filosófica para uma investigação epistemológica que articule o conhecimento à linguagem, isto é, o conhecimento deve ser pensado partir de sua condição essencialmente linguística. No seu modo de conceber a linguagem, Benjamin procura

[305] Berdet (2022, p. 4, tradução nossa) nos chama atenção para o fato de que "Benjamin não usa a palavra etimológica latina "realidade" (*Realität*, em alemão), mas a palavra alemã *Wirklichkeit*" e aventa reflexões interessantes: "No contexto kantiano em que o jovem filósofo se engaja no debate, *Wirklichkeit* e Realität são usados como sinônimos. O próprio Kant inaugura, com a palavra *Realität*, a acepção moderna de algo autônomo, independente do processo de conhecimento e separado de nossas condições subjetivas; e, para refutar o idealismo, Kant aponta incansavelmente, na *Crítica da Razão Pura*, a *Wirklichkeit*, a "realidade efetiva" das coisas fora do sujeito e independentes do sentido interno. Dito isto, tendo sido discípulo do hegeliano Gustav Wyneken, Benjamin não poderia ignorar que, a partir de Hegel, a *Wirklichkeit* como efetividade, realidade ativa, transborda a *Realität* como facticidade, realidade passiva. Talvez o uso que ele faz da palavra *Wirklichkeit* aponte para esta tentativa de amplificar um conceito de realidade limitado e, de outra forma, passivo".

evidenciar a sua potência expressiva. Na dimensão expressiva da linguagem, a inteligibilidade do pensamento e a materialidade da palavra se fundem: o pensamento se expressa na concretude da linguagem, a linguagem é afirmada como *medium*, isto é, matéria ou corpo do pensamento. Ao promover a orientação do conhecimento para a linguagem, em sua dimensão expressiva, Benjamin está buscando inscrever o conhecimento e a experiência na ordem da materialidade e da temporalidade linguísticas e operar um deslocamento na tradição filosófica que, na tentativa de alcançar o pensamento puro, procurou emancipar o pensamento da sua relação com a linguagem, na busca de um "ideal desencarnado, e por assim dizer, 'deslingüístico' do pensamento filosófico" (GAGNEBIN, 2001, p. 358). O reconhecimento da dimensão expressivo-linguística do conhecimento revela não só o seu caráter temporal e histórico como também expõe uma ampliação do próprio sentido de linguagem para além daquela elaborada pela fala humana: através da ênfase na dimensão expressiva da linguagem, Benjamin aponta para uma linguagem entendida como a expressão da essência espiritual de tudo que existe e não apenas do sujeito humano.

Assim, para Benjamin, a reflexão epistemológica não pode estar desatrelada da reflexão sobre a dimensão propriamente linguística do pensamento filosófico. É nesse sentido que Steiner (2000, p. 482)[306] afirma que a concepção de linguagem de Benjamin "torna-se legível como um tratado epistemológico" vinculada à metacrítica ao empreendimento kantiano e ao subjetivismo moderno, alicerçado no modelo epistemológico sujeito/objeto, presente no programa de 17. Como vimos, a necessidade de reformulação do projeto kantiano é consequência da reivindicação da necessidade de pensar outra forma de apreensão dos fenômenos não restrita às formas representacionais, isto é, que supere o esquematismo sujeito-objeto e a sistematização através da subordinação dos elementos. Essa recusa das formas representacionais aparece nos seus primeiros escritos e permanecerá por toda a sua obra. A busca de uma via alternativa à filosofia da representação leva, então, Benjamin a desenvolver, em outros de seus textos desse mesmo período, uma teoria da linguagem ampliando a concepção de linguagem para que esta não fique reduzida à sua dimensão representativa-comunicacional. Nesse sentido, o resgate da essência linguística do pensamento filosófico passa pelo resgate de uma dimensão mimético-expressiva que caracteriza sua teoria da linguagem, desenvolvida ainda na juventude e posteriormente retomada no começo dos anos 30.

[306] No verbete *Kritik* do *Benjamins Begriff*e.

A crítica epistemológica do prefácio do livro sobre o *Trauerspiel* de 1925 é caracterizada por Benjamin como um segundo momento de desenvolvimento da sua teoria da linguagem[307] e marca a sua renúncia total ao ideal de sistema da tradição filosófica.[308] A crítica ao sistema filosófico, tal qual desenvolvida no prefácio crítico-epistemológico, está associada à crítica do conhecimento como relação de dominação do sujeito sobre o objeto: em Benjamin a recusa do sistema aparece em conjunto com a denúncia do caráter de posse do conhecimento a partir da relação sujeito-objeto. A estrutura representacional revela a estrutura própria do conhecimento como posse do objeto. No prefácio crítico-epistemológico, Benjamin (1984, p. 51, tradução modificada) é enfático ao afirmar que: "O conhecimento [*Erkenntnis*] é posse. A especificidade do objeto do conhecimento é que se trata de um objeto que precisa ser apropriado na consciência, ainda que seja uma consciência transcendental. Seu caráter de posse é imanente".

> Nós vivemos num mundo hoje onde a frase "saber é poder" sintetiza a mentalidade do Ocidente, que se expandiu por todos os cantos do mundo; [...] Conhecimento e sabedoria não são a mesma coisa. A experiência da vida de povos que têm tradição na oralidade, cultivam memórias que estabelecem vínculos do cotidiano com um imaginário vasto, criam outros mundos, abrem outras perspectivas de existência –, me parece uma via possível de ser compartilhada com outras tradições e culturas (KRENAK, 2020c, p. 98-99).

Krenak remete-nos à famosa máxima de Bacon, na qual subjaz a estrutura de posse inerente ao conhecimento exposta por Benjamin, e sintetiza o modo como, no interior do pensamento ocidental, o conhecimento torna-se um poderoso instrumento de dominação da natureza e nos indica uma possível via de saída: outras epistemologias, de diferentes povos e tradições, existem e nelas habitam muitos outros possíveis.

Em Benjamin, o esforço de tentar achar brechas na tradição filosófica à qual pertence, de buscar e construir caminhos alternativas a essa estrutura epistemológica, é consequência da compreensão de que esse conhecimento se estabelece "como triunfo da subjetividade e irrupção da ditadura sobre as coisas" (BENJAMIN, 1984, p. 256). Assim, a denúncia de Benjamin nos

---

[307] Em carta a Scholem, datada de 19 de fevereiro de 1925, Benjamin escreve: "Esta introdução é de uma ousadia [*chutzpah*] desmedida – nada mais nada menos do que prolegômenos a uma teoria do conhecimento, qualquer coisa como um segundo estágio do anterior trabalho sobre a linguagem, que conheces, agora remodelado no sentido de uma doutrina das ideias" (BENJAMIN, 2011a, p. 289). Como sabemos essa ousadia teórica acarretou a recusa da sua tese de habilitação à docência na Universidade de Frankfurt e o fracasso da tentativa de carreira acadêmica de Benjamin.

[308] Se a reformulação da filosofia kantiana, proposta pelo seu projeto epistemológico de juventude, é pensada tendo ainda como pressuposto a concordância de Benjamin com a exigência sistemática para a forma de apresentação da filosofia, o prefácio do livro sobre o *Trauerspie*l expõe uma recusa completa ao sistema e, por isso, é considerado o marco do abandono da pretensão sistemática de seu pensamento: "Na medida em que a filosofia é determinada por esse conceito de sistema, ela corre o perigo de acomodar-se num sincretismo que tenta capturar a verdade numa rede estendida entre vários tipos de conhecimento, como se a verdade voasse de fora para dentro" (BENJAMIN, 1984, p. 50).

permite entrever a artificialidade e a insustentabilidade da separação entre sujeito e objeto: as coisas são submetidas à condição passiva de objetos por uma relação epistemológica na qual o processo do conhecimento pressupõe um processo de dominação e posse do humano. Como bem aponta Vedda (2012, p. 10, tradução nossa), "essa violência subjetivista tem sido justificada com base numa teoria do conhecimento antropomórfica, determinada a promover uma *redutio ad hominem* de todo o universo material. Críticas semelhantes foram mantidas com insistência obsessiva por Benjamin desde seus primeiros escritos". Uma estrutura epistemológica, portanto, que condiciona a posição de sujeito ao humano. O pensamento de Benjamin, então, propõe uma espécie de reversão da relação epistemológica tradicional e das relações entre o humano e o mundo das coisas: procura evidenciar o componente ativo e o papel de agente que as coisas desempenham no mundo. Essa inversão epistemológica, presente em diversos momentos e contextos na sua obra, é experimentada pelo filósofo de muitas formas. A mais interessante dessas formas talvez seja nas imagens de pensamento em que esse jogo epistemológico, esse ir e vir, entre sujeito e objeto aparece na brincadeira infantil: quando essa espinhosa questão filosófica é descoberta e revelada pelo brincar da criança. Benjamin vê no modo como a criança experimenta o mundo, a destituição do caráter de posse do conhecimento e da dicotomia sujeito e objeto.

## CAÇANDO BORBOLETAS

(...) *Quando tudo era falante...*
(...) *Anjo novo. Nós –*
(...) *restituindo-me: menino.*
(...) *Nós, tempícolas... Sejamos o silêncio.*
Guimarães Rosa

Em um dos fragmentos de *Infância berlinense por volta de 1900*, a caixa de colecionador da criança desperta a lembrança dos veraneios que

> [...] relembravam as ardorosas caçadas que tão frequentemente me atraíam dos caminhos bem cuidados do jardim para lugares ermos, onde me defrontava impotente com a conjuração do vento e dos perfumes, das folhagens e do sol, que possivelmente comandavam o voo das borboletas. Esvoaçavam em direção a uma flor, pairavam sobre ela. Com a rede levantada, esperava tão só que o encanto, que parecia se operar da flor para aquele par de asas, cumprisse sua tarefa; então aquele corpo frágil escapava para o lado com suaves impulsos para imediatamente sombrear, imóvel, outra flor e, quase no mesmo instante, abandoná-la sem tê-la tocado. Se uma vanessa ou uma esfinge, que comodamente poderia ter alcançado, *zombasse* de mim com

> vacilações, oscilações e flutuações, então teria querido dissolver-me em luz e em ar a fim de me aproximar da presa sem ser notado e poder dominá-la. E esse desejo se fazia tão real, que lufavam sobre mim, que me irrigavam, cada agitar e cada oscilar de asas, pelos quais me apaixonava. Entre nós começava a se impor o *antigo estatuto da caça*: quanto mais me achegava com todas as fibras ao inseto, *quanto mais assumia intimamente a essência da borboleta, tanto mais ela adotava em toda ação o matiz da decisão humana*, e, por fim, era como se sua captura fosse o único preço pelo qual minha condição de ser humano pudesse ser reavida. Contudo, mesmo quando já a resgatara totalmente, era-me árduo percorrer o caminho entre o palco de minha ditosa caçada e minha base, onde, de um tambor de herborista, iam surgindo éter, algodão, alfinetes de cabeça colorida e pinças. E em que estado ficara aquele território às minhas costas: o capim vergado, as flores pisoteadas; ainda por cima, o caçador havia lançado o próprio corpo atrás da rede. E apesar de tanto estrago, tanta deselegância e violência, a borboleta assustada permanecia trêmula, e contudo cheia de graciosidade, numa dobra da rede. Era desse modo penoso que penetrava no caçador o espírito daquele ser condenado à morte. O *idioma* no qual presenciara a *comunicação entre a borboleta e as flores* – só agora entendia algumas de suas leis (BENJAMIN, 2012, p. 81-82, grifos nossos).

Benjamin compõe, nessa imagem de pensamento, o retrato da lembrança de caçar borboletas pelo jardim, brincadeira de quando criança. Em *Caçando borboletas*, Benjamin descreve o combate entre a criança e a borboleta como um jogo mimético entre caçador e presa. A criança, completamente absorvida pela sua ambição de alcançar a borboleta, imerge no mundo de sua presa: no oscilar do seu corpo frágil, nas ondulações de seu bater de asas, no perfume do ar em que desliza, nas flores em que pousa... Tendo adentrado esse mundo encantado do outro, fascinada por ele, a criança acaba enfeitiçada. Ao realizar esse movimento de imersão no mundo de sua caça a fim de capturá-la, o menino assume a essência da borboleta e reconhece a si mesmo nela. A borboleta, por sua vez, assume características humanas, parece zombar e enganar o caçador com seu voo. As posições do eu e do outro são invertidas numa espécie de fusão mimética entre caçador e caça. Nessa imagem, através do devir borboleta do menino e pelo devir menino na borboleta, Benjamin joga e brinca com a rígida divisão epistemológica entre sujeito e objeto. Esse ir e vir da criança, que chega a uma confusão mimética entre homem e animal, o combate entre a criança e a borboleta, expõe uma experiência transformadora do intercâmbio entre sujeito e objeto, humano e mundo.

Esse lugar descoberto pela percepção da criança em Benjamin, convoca-nos à possibilidade de expansão da racionalidade e da lógica que condiciona a sua autoafirmação pela exclusão do outro, isto é, a constituição ou formação do sujeito que assim se afirma a partir da conformação do outro à condição subordinada de objeto. A confusão mimética que caracteriza o brincar da criança revela-nos uma experiência com o mundo, uma forma de experimentar espaço, tempo e linguagem ainda não limitada por uma subjetividade formada, fortificada e enrijecida, pela separação com relação às coisas: a criança ainda não consegue vislumbrar essa linha divisória, por isso ela constantemente borra os limites estabelecidos pela lógica e deforma

as delimitações fixas, revela-nos assim um incessante e reiterado desfiguramento do sujeito em contato com o mundo das coisas. Isto é, um modo de percepção não delimitado por uma rígida demarcação entre sujeito e o mundo exterior, mas pela possibilidade de intercâmbio e trânsito; essa experiência de ir e voltar que ocorre no processo de mimetização entre a criança e a borboleta. Se lembrarmos que Benjamin esforça-se sempre em colocar o pensamento para aventurar-se pelos limiares,[309] podemos compreender o lugar que a infância ocupa na sua filosofia na medida em que ele a explora "enquanto zona de ambiguidade onde o princípio da fronteira é abolido", assim, "na margem extrema de uma fronteira, ocupando uma 'zona de indecidibilidade', a criança está no limite de uma superfície [...] forçando-o a regredir aquém de si mesmo para libertá-lo das formas fechadas" (CASTRO, 2010, p. 231; p. 228). Nesse sentido, promove uma abertura, efetuada como jogo mimético pela criança, capaz de romper com os limites constitutivos da própria ideia de sujeito.

A brincadeira da criança mostra-nos, portanto, que a criança exercita a capacidade e as possibilidades de uma percepção a partir de uma aproximação táctil com o mundo. É por essa razão que a criança experimenta o mundo sempre impelida a suspender as barreiras entre dentro e fora, as fronteiras entre sujeito e objeto, e a criar e explorar novas configurações numa experiência relacional de imbricação com o mundo a sua volta. Para Benjamin essa forma de percepção é libertadora do cativeiro da subjetividade e do distanciamento erigido entre o humano e as coisas, uma subjetividade voltada para si mesma torna-se incapaz de abrir-se à expressividade da matéria, apartando o sujeito humano do restante do mundo. A brincadeira da criança em Benjamin, enquanto portadora da capacidade mimética, põe em evidência o esforço do filósofo de buscar uma alternativa ao estatuto do sujeito do conhecimento, enquanto centro irradiador de sentido, na contracorrente da tradição filosófica ocidental.

No conhecido ensaio em que se dedica a caracterizar aquilo que há de mais próprio na filosofia de Benjamin, Adorno (2001b, p. 231) afirma enfaticamente que "ele não se volta contra o subjetivismo supostamente exagerado, mas contra o próprio conceito de subjetivo", isto porque "a interioridade não é para ele apenas o refúgio da apatia e da triste autocomplacência, mas também o fantasma que deforma a imagem possível do homem: por toda parte lhe opõe a corpórea exterioridade". Lembremos, também que Benjamin [N 1, 3] (BENJAMIN, 2009, p. 499) caracteriza o "próprio método de composição" do projeto das *Passagens*, que constitui uma experimentação prática da historiografia proposta pelo filósofo, como uma intensidade

[309] Sobre a significação central da ideia de limiar e sua diferenciação da fronteira, ver os desenvolvimentos anteriores p. 40-41. Cabe aqui também lembrar que Winfried Menninghaus (1986) cunha a expressão "saber dos limiares" [*Schwellenkunde*] para caracterizar a filosofia benjaminiana.

imersiva voltada "com máxima intensidade para fora". É trazendo à tona essa característica de um pensamento que intenta agarrar-se à exterioridade e à materialidade das coisas que Adorno (2001b, 225) declara que "o elemento diferenciador de sua filosofia é o seu modo de concreção" e o descreve com uma imagem de uma experiência que nos remete à infância:

> O pensamento adere e se aferra na coisa, como se quisesse transformar-se num tatear, num cheirar, num saborear. Por força de tal sensorialidade de segundo grau, espera penetrar nas artérias de ouro que nenhum processo classificatório alcança, sem, no entanto, entregar-se por isso ao acaso da cega intuição sensível. A redução da distância para com o objeto funda, ao mesmo tempo, a relação para com uma possível práxis, uma práxis possível que mais tarde passa a orientar o pensamento de Benjamin (ADORNO, 2001b, p. 236).

Castro (2010, p. 228) assinala que o pensamento de Benjamin "nos convida a experimentar não a simples materialidade, mas as forças invisíveis da vida que irrompem passando ao visível, ganhando, expressão linguística". Então, a criança abre-nos à possibilidade da "realidade experimentada como expressiva" que se desdobra naquela do "mundo visto como um livro que se pode ler": "a linguagem pensada como um rio ininterrupto de expressão que atravessa toda a natureza, dos seres mais ínfimos até o homem [...] Esta é a 'linguagem em geral', a expressividade do real da qual a linguagem humana é apenas uma parte. Contra o primado da concepção instrumental" (CASTRO, 2010, p. 226).

A menção aos seres mais ínfimos remete-nos à capacidade de prescrutar e dar voz à ao mundo das criaturas, em toda sua hierarquia que alcança até as profundidades do inanimado, que, como vimos, Benjamin (2020b, p. 51) atribui ao contador de histórias. A expressividade do real e a linguagem partilhada com toda a natureza, elaborada em oposição à concepção instrumental da linguagem, ressoa a linguagem das coisas, aquela "em geral" do ensaio sobre a linguagem de 1916, entrecruzando as suas reflexões linguísticas iniciais com àquelas sobre a mímesis e a semelhança em 1933.[310]

Benjamin (2012, p. 117) inicia *A doutrina das semelhanças*, propondo "um olhar lançado à esfera do 'semelhante' que, primeiramente, se atenta à natureza: "a natureza engendra

[310] *A doutrina das semelhanças* foi escrito no começo de 1933 e *Sobre a faculdade mimética* no segundo semestre do mesmo ano, e foram publicados apenas postumamente. Sobre a relação entre os textos Barrento (cf. BENJAMIN, 2018d, p. 179-180) comenta: "São duas versões bastante diferentes de um único texto, no que à temática se refere: não se trata, portanto, de uma primeira versão posteriormente corrigida. A segunda versão reformula a primeira, não apenas do ponto de vista estilístico, mas também em certos pormenores de conteúdo: concretamente, aqueles que mostram que houve um recuo em relação a referências e motivos da esfera do ocultismo ou das teorias místicas da linguagem, mais evidentes na primeira versão, e em favor de tópicos derivados de uma teoria da linguagem mimético-naturalista". Cabe ressaltar que no mesmo período Benjamin dedicava-se também à escrita de *Infância berlinense*, tendo em vista a profunda afinidade entre a questão da mímesis e da infância no seu pensamento.

semelhanças: basta pensar no mimetismo". Assim, a natureza reconhecida como criadora de semelhanças encontra no humano uma faculdade mimética correspondente que se torna o seu maior agente: "é o homem que tem a capacidade suprema de produzir semelhanças. Na verdade, talvez não haja nenhuma de suas funções superiores que não seja decisivamente codeterminada pela faculdade mimética" (BENJAMIN, 2012, p. 117). Dessa observação segue-se a afirmação de que essa faculdade mimética, de papel tão elevado, tem uma história e uma escola, e no aprendizado mimético são as crianças que ocupam o cargo de professores dos adultos:

> a brincadeira infantil constitui a escola dessa faculdade. Os jogos infantis são impregnados de comportamentos miméticos, que não se limitam de modo algum à imitação de pessoas. A criança não brinca apenas de ser comerciante ou professor, mas também moinho de vento e trem. A questão importante, contudo, é saber qual a utilidade para a criança dessa instrução da atitude mimética. Para avaliar esse significado, não basta pensar no que compreendemos hoje com o conceito de semelhança. Sabe-se que o círculo existencial regido pela lei da semelhança era outrora muito mais vasto. [...] Mesmo para os homens dos nossos dias pode-se afirmar que os episódios cotidianos em que eles percebem conscientemente as semelhanças são apenas uma pequena fração dos inúmeros casos em que a semelhança os determina, sem que eles tenham disso consciência. As semelhanças percebidas conscientemente – por exemplo, nos rostos – em comparação com as incontáveis semelhanças das quais não temos consciência, ou que não são percebidas de todo, são como a pequena ponta do iceberg que se vê despontar na água, em comparação com a poderosa massa submarina (BENJAMIN, 2012, p. 117-118).

Nesse ensaio, então, Benjamin traz à tona a brincadeira infantil como forma exemplar do exercício da faculdade mimética humana, evidenciando que a mimetização da criança não só não se restringe à imitação do humano, como também não se limita àquelas semelhanças que são alvos conscientes da nossa percepção, estas são apenas uma parte visível de um vasto universo de semelhanças ocultas: "livre da representação da consciência, a experiência mimética diz respeito aos astros, as estrelas, aos planetas, às correspondências astrológicas. [...] Simbolizando a abertura a uma exterioridade radical, a semelhança extra-sensível[311] é cósmica" (CASTRO, 2010, p. 229). Benjamin, então, elabora o conceito de semelhança não-sensível [*unsinnlichen Ähnlichkeit*] para dar conta de toda essa incrível abrangência que a história dessa faculdade nos dá a vislumbrar: para além daquilo que é visível aos olhos e ao mundo contemporâneo.

O vasto universo das semelhanças, regido por correspondências mágicas, que Benjamin indica como sendo àquele nos povos antigos, certamente permanece vivo e em transformação

[311] Castro utiliza aqui a tradução de *unsinnlichen Ähnlichkeit* como "semelhança extra-sensível" conforme a tradução de Rouanet (BENJAMIN, 1994, p. 110), porém, na revisão técnica realizada na edição mais recente, Seligmann-Silva modifica a tradução anterior de modo mais preciso para "semelhança não-sensível" (BENJAMIN, 2012, p. 119). O tradutor português Barrento também opta por 'semelhança não sensível" (cf. BENJAMIN, 2018d, p. 49).

constante no pensamento e cultura dos povos indígenas. Como nos diz Krenak (2020a, p. 38-39): "é uma orientação que pode ser pensada como mágica, mas, na verdade, é o nosso modo de vida. Enquanto perseveramos nele, vamos continuar sendo quem somos. [...] É uma forma de preservar nossa integridade, nossa ligação cósmica" (KRENAK, 2020a, p. 38-39). É a existência, tantas vezes negada ou apagada, desse outro mundo, e de tantos outros possíveis, que Viveiros de Castro nos possibilita entrever, no seu esforço de traduzir para os termos do nosso pensamento ocidental, o perspectivismo ameríndio. Apenas sob um olhar estreito e restrito ao pensamento ocidental que esse mundo pode ser relegado apenas ao nosso passado, como bem nos alerta Viveiros de Castro (2015, p. 34), isto seria recusar aos povos indígenas "uma interlocução estética e filosófica radicalmente 'horizontal' com nossa sociedade [...] é recusar a eles sua contemporaneidade absoluta. Nosso tempo é o tempo do outro [...] Pois os tempos são outros. E o outro, mais ainda".

Benjamin nos diz que a história dessa faculdade mimética parece nos apontar, ao menos "à primeira vista", que sua "direção estaria na crescente decrepitude dessa faculdade mimética. Pois o universo perceptível do homem moderno parece conter aquelas correspondências mágicas em muito menor quantidade que o dos povos antigos" (BENJAMIN, 2012, p. 118). Quando nos colocamos diante dessa comparação "o dom de ver semelhanças, do qual dispomos" agora parece ser "nada mais é que um fraco resíduo" daquele universo regido pelas leis da semelhança do nosso passado e torna-se manifesto que "a faculdade extinta de tornar-se semelhante ia muito além do estreito universo em que hoje podemos ainda ver as semelhanças" (BENJAMIN, 2012, p. 122). Mas "a questão é se se trata de uma extinção da faculdade mimética ou de sua transformação" e, para Benjamin (2012, p. 118) é a segunda alternativa que a responde. O filósofo explorará, então, o conceito de semelhança não-sensível no sentido de mostrar seu possessivo deslocamento para o interior da linguagem, nesse caminho aparecerá a "dimensão mágica da linguagem" e a linguagem como *medium*, tal qual no texto sobre a linguagem de 1916. Essas reflexões aparecerão associadas às questões da clarividência, da legibilidade do mundo e sua dimensão temporal própria, que possuem afinidades profundas com as teses. Na tese V, Benjamin escreve:

> A verdadeira imagem do passado passa *célere e furtiva*. É somente como imagem que lampeja justamente no instante de sua recognoscibilidade, para nunca mais ser vista, que o passado tem de ser capturado. "A verdade não nos escapará" – essa frase de Gottfried Keller indica, na imagem que o Historicismo faz da história, exatamente o ponto em que ela é batida em brecha pelo materialismo histórico. Pois é uma imagem irrestituível do passado que ameaça desaparecer com cada presente que não se reconhece como nela visado (BENJAMIN, 2005, p. 62).

Em oposição à imagem eterna do historicismo, nos rascunhos das teses, Benjamin (2020a, p. 147; 181) afirma, sobre a imagem do passado, que "ela é tanto mais fugaz, quanto mais autêntica. Dela depende a sua maior oportunidade. Justamente porque essa verdade é frágil é transitória e carrega consigo um alento, muito depende dela" <M 11> e ratifica "a imensa fugacidade do autêntico objeto histórico" <M 40>. E nas *Passagens,* Benjamin esclarece o que significa a recognoscibilidade de uma imagem do passado:

> O índice histórico das imagens diz, pois, não apenas que elas pertencem a uma determinada época, mas, sobretudo, que elas só se tornam legíveis numa determinada época. E atingir essa legibilidade constitui um determinado ponto crítico específico do movimento em seu interior. Todo o presente é determinado por aquelas imagens que lhe são sincrônicas: cada agora é o agora de uma determinada cognoscibilidade. Nele, a verdade está carregada de tempo até o ponto de explodir. [...] Não é que o passado lança sua luz sobre o presente ou que o presente lança luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras: a imagem é a dialética na imobilidade. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal, a do ocorrido com o agora é dialética – não de natureza temporal, mas imagética. [...] A imagem lida, quer dizer, a imagem no agora da cognoscibilidade, carrega no mais alto grau a marca do momento crítico, perigoso, subjacente a toda leitura [N 3, 1] (BENJAMIN, 2006, p. 504-505).

Essa estrutura temporal, aqui descrita de forma atrelada ao índice histórico das imagens, de uma imagem que relampeja reconhecível ou legível apenas num instante, e cujo lugar "onde as encontramos é a linguagem" [N 2a, 3] (2009, p. 504), é a mesma que Benjamin descreve na leitura mais antiga, nos astros ou vísceras, àquela da percepção das semelhanças:

> que é o decisivo, é apenas um instante [*Augenblick*]. Isso evoca outra particularidade na esfera do semelhante. Sua percepção, em todos os casos, dá-se num relampejar [*Aufblitzen*]. Ela passa voando [*huscht vorbei*] e, embora talvez possa ser recuperada, não pode ser fixada, ao contrário de outras percepções. Ela se oferece ao olhar de modo tão efêmero e transitório como uma constelação de astros. A percepção das semelhanças, portanto, parece estar vinculada a uma dimensão temporal. [...] é o fundo do qual emerge, num instante, com a velocidade do relâmpago, o semelhante. [...] O ritmo [*Tempo*] [...] inseparáveis desse processo, seriam como o esforço, ou o dom [*Gabe*], de fazer o espírito participar daquele segmento temporal [*Zeitmaß*] no qual as semelhanças irrompem do fluxo das coisas, transitoriamente, para desaparecerem em seguida. Assim, mesmo a leitura profana, para ser compreensível, partilha com a leitura mágica a característica de ter que submeter-se a um tempo necessário, ou antes, a um momento crítico que o leitor por nenhum preço pode esquecer se não quiser sair de mãos vazias (BENJAMIN, 2016a, p. 119-122).

Portanto, a semelhança, tal qual a imagem do passado, possui uma dimensão temporal própria em pode se tornar reconhecível. Em *Doutrina das semelhanças*, essa temporalidade inerente à leitura aparece associada ao mistério imanente à linguagem: ser o *medium* no qual as coisas se encontram e se relacionam.

> o dom mimético, outrora o fundamento da clarividência, migrou gradativamente, no decorrer dos milênios, para a linguagem e para a escrita, nelas produzindo um arquivo completo de semelhanças não-sensíveis. Nessa perspectiva, a linguagem seria a mais alta aplicação da faculdade mimética: um *medium* em que as faculdades primitivas de percepção do semelhante penetraram tão completamente, que ela se converteu no *medium* em que as coisas se encontram e se relacionam, não diretamente, como antes, no espírito do vidente ou do sacerdote, mas em suas essências, nas substâncias mais fugazes e delicadas, nos próprios aromas (BENJAMIN, 2016a, p. 121-122).

Como bem aponta Comay (1997, 293): "Uma magia desmitificada se volta assim contra a racionalidade mítica do Iluminismo". Em *O contador de histórias*, Benjamin (2020b, p. 48) diz que: "a magia liberadora do conto de fadas não coloca em cena a natureza de um modo mítico, mas indica a sua cumplicidade com o ser humano liberado", mas nos alerta, noutra anotação,[312] "a verdadeira imagem da natureza elaborada pelo humano liberto ainda está por ser desenvolvida. No presente, dificilmente podemos pensar nesta imagem" (BENJAMIN, 1991, VII, p. 745, tradução nossa).

A capacidade mimética da brincadeira infantil, uma capacidade de olhar o mundo com proximidade sensorial, importante ressaltar, não é passiva e não se limita à uma mera reprodução da realidade: em Benjamin ela constitui o lugar privilegiado que possibilita o intercâmbio entre as posições de sujeito e objeto e, por essa razão, uma outra forma possível do humano se relacionar com o mundo, com àquilo que é o outro do sujeito sem que este seja reduzido à condição de mero objeto. Em *Rua de mão única*, Benjamin também explora, em inúmeros fragmentos, a potência mimética das brincadeiras infantis. E, assim como *em Doutrina das semelhanças*, o filósofo põe em evidência que o comportamento mimético das crianças ao brincar não se restringe à imitação de pessoas: as crianças constantemente brincam de imitar as coisas. No interior conjunto *Ampliações*, assim Benjamin descreve uma criança que brinca de esconde-esconde:

> [...] Bate-lhe o coração, ela segura a respiração. Aqui ela está encerrada no mundo da matéria. Ele se torna descomunalmente claro para ela, chega-lhe perto sem fala. Assim somente alguém que é enforcado toma consciência do que são corda e madeira. A criança que está atrás da cortina torna-se ela mesma algo ondulante e branco, um fantasma. A mesa de refeições sob a qual ela se acocorou a faz tornar-se ídolo de madeira do templo onde as pernas entalhadas são as quatro colunas. E atrás de uma porta ela própria é porta, está revestida dela como de pesada máscara e, como mago-sacerdote, enfeitiçará todos os que entram sem pressentir nada. A nenhum preço ela pode ser achada. Quando ela faz caretas dizem-lhe que basta o relógio bater e ela terá de permanecer assim. O que há de verdadeiro nisso ela sabe no esconderijo. Quem a descobre pode fazê-la enrijecer como ídolo debaixo da mesa, entretecê-la para sempre

[312] Nas anotações do ensaio *Charles Baudelaire, um lírico no auge do capitalismo*, Willi Bolle (2000b, p. 438), no verbete dedicado à história do *Benjamins Begriffe*, quem nos chama atenção para essa frase de Benjamin.

> como fantasma no pano da cortina, encantá-la pela vida inteira dentro da pesada porta. Por isso, com um grito alto ela faz partir o demônio que a transformaria assim, para que ninguém a visse, quando quem a encontra a pega – aliás, nem espera esse momento, antecipa-o com um grito de autolibertação. Por isso ela não se cansa do combate com o demônio. A casa, para isso, é o arsenal das máscaras. Contudo, uma vez por ano, em lugares secretos, em suas órbitas oculares vazias, em sua boca rígida, há presentes. A experiência mágica se torna ciência. A criança, como seu engenheiro, desenfeitiça a sombria casa paterna e procura ovos de Páscoa (BENJAMIN, 2012, p. 40).[313]

Se em *Caçando borboletas* Benjamin expõe a capacidade mimética da criança pela sua transformação em animal, aqui em *Criança escondida* ela aparece metamorfoseada em coisa. O grito da criança quando é achada, assim como a captura da borboleta, é a única forma de reaver sua condição humana, é a expressão da sua autolibertação, livrando-se daquilo que poderia mantê-la para sempre encantada como cortina ou como porta, do mesmo modo como a fuga da borboleta poderia levar consigo sua humanidade. Essa experiência é, portanto, também uma experiência de luta contra o aprisionamento pela identificação: a experiência de fluxo e de ir e vir.

Ao se permitir correr esse risco, essa experiência de confusão mimética possibilita que ela alcance uma via de acesso ao mundo das coisas, ao exterior, ao outro. Para Benjamin, a criança é capaz de uma experiência de percepção com o mundo exterior a partir de uma imersão na matéria proporcionada por essa experiência mimética de intercâmbios. Muito além de uma mera humanização das coisas ou dos animais, o que está em jogo aqui é a possibilidade de transpor os limites fixos da identidade: na criança estes ainda não estão firmemente estabelecidos. Essa experiência expressa um modo de se relacionar com as coisas e de percepção do mundo que gerar um aprendizado: é precisamente nisso que reside o interesse da filosofia de Benjamin pela potência mimética do universo infantil. É por isso que, como aponta Gagnebin (2001, p. 358), diversos de seus textos "podem ser lidos como pequenos tratados disfarçados da dimensão mimética do pensamento, tanto pelo seu ritmo como pela sua temática. Em particular, os textos consagrados às brincadeiras infantis, exercícios lúdicos da aprendizagem especulativa e prática da vida adulta".

Nessa imagem benjaminiana da criança escondida, a ligação da potência mimética da brincadeira infantil ao pensamento mágico e ao mundo espiritual é mais evidente: ídolo, mago-sacerdote, feitiço, encantamento, fantasma, demônio. E também a afirmação explícita de que essa capacidade mimética propiciar um aprendizado. É ela que instrui a criança e que a torna capaz de desvendar a engenharia e aprender casa: descobrir lugares secretos e criar caminhos

[313] Esse fragmento de 1928 aparece reelaborado na primeira pessoa em *Esconderijos* de *Infância berlinense* (BENJAMIN, 2012, p. 91-92).

insuspeitos escondidos no habitual. A casa paterna acaba desenfeitiçada pela capacidade que a criança tem de conhecê-la e experimentá-la magicamente. A criança conjura as forças mágicas do mundo contra àquilo que há de mítico na racionalidade esclarecida: aquela do pensamento ocidental que se afirma pela soberania do sujeito humano. Uma magia do aprendizado mimético que pode desenfeitiçar a lógica da identidade e o conhecimento como posse.

Damião (2014, p. 41-42), ao investigar a questão da percepção da criança em Benjamin, destaca que nela operam "correspondências ativas e passivas" que permitem "um movimento de imersão nas coisas por meio da imaginação e da fantasia", concluindo, então, que "a imersão, nesse sentido, é o que caracteriza a contemplação sensorial da criança".[314]

> É tempo de prevenir aqui um mal-entendido: este movimento de imersão, de mergulho, de entrega mimética não pode ser confundido com a dinâmica da empatia (*Einfühlung*), da identificação afetiva, tão importante no historicismo e tão veementemente criticada por Benjamin. Não se trata de uma identificação ou de uma fusão afetiva entre dois sujeitos que tentariam se unir por uma compreensão mútua, baseada nas semelhanças, nos traços comuns. Trata-se de uma experiência muito mais radical, pois apela para a desistência do estatuto de soberania, por parte do sujeito, em favor do objeto (*Vorrang des Obkekts*, "primazia do objeto", dirá Adorno), em favor da "coisa", diz Benjamin. Enquanto a empatia se constrói pelo viés da identidade, a experiência mimética se atém à observância de uma proximidade do não-idêntico (GAGNEBIN, 2001, p. 361).

E sobre o que significa a primazia do objeto Cassegård nos oferece uma explicação precisa:

> a primazia do objeto significa que a relação entre sujeito e objeto é assimétrica no sentido de que o sujeito não é independente do objeto, mas depende dele. O próprio sujeito é sempre um objeto, mas a conversão não é necessariamente verdadeira. Assim como a natureza pode subsistir sem os humanos, mas não os humanos sem a natureza, também o objeto pode persistir sem o pensamento, mas não o pensamento sem o objeto (CASSEGÅRD, 2021, p. 50, tradução nossa).

Numa outra imagem do universo infantil de *Rua de mão única*, nomeada *Criança desordeira*, Benjamin escreve que

> Cada pedra que ela encontra, cada flor colhida e cada borboleta capturada já é para ela princípio de uma coleção, e tudo que ela possui, em geral, constitui para ela uma única coleção. Nela essa paixão mostra sua verdadeira face, *o rigoroso olhar indígena* [*den strengen indianischen Blick*] [...] Mal entra na vida, ela é caçador. *Caça os*

[314] Damião (2014, p. 43) também nos alerta para a existência de uma "contrapartida desse estado quase idílico da percepção infantil", que aparece exemplificado nos fragmentos que exploramos na luta que criança trava para não ficar aprisionada no mundo das coisas: "Em seu entendimento e prática de uma dialética que lida mais com os extremos que com conciliações e sínteses, Benjamin faz surgir sempre o outro extremo, que, nesse caso, se constitui como aprisionamento do mundo da criança por meio de sua percepção sensorial e da necessidade de romper com esse estado quase narcísico causado pelo movimento de imersão".

> *espíritos cujo rastro fareja nas coisas*; entre espíritos e coisas ela gasta anos, nos quais seu campo de visão permanece livre de seres humanos. Para ela tudo se passa como em sonhos: ela não conhece nada de permanente; tudo lhe acontece, pensa ela, vai-lhe de encontro, atropela-a. Seus anos de nômade são horas na *floresta do sonho* (BENJAMIN, 2012, p. 39, tradução modificada, grifos nossos).

Nesse fragmento, a percepção de mundo da criança alia-se ao que Benjamin chama de "rigoroso olhar indígena" e também, como no fragmento da caça às borboletas, ao gesto do colecionador, como figuras que auxiliam a entender percepções diferentes do modelo lógico científico racional, fornecendo alternativas de compreensão do mundo. Sobre a figura do colecionar, nas *Passagens*, Benjamin nos diz que

> Pode-se partir do fato de que o verdadeiro colecionador retira o objeto de suas relações funcionais. Esse olhar, porém, não explica a fundo esse comportamento singular. [...] o colecionador consegue lançar um olhar incomparável sobre o objeto, um olhar que vê mais e enxerga diferentes coisas do que o olhar do proprietário profano, e o qual deveria ser melhor comparado ao olhar de um grande fisiognomonista. [...] Entretanto, o modo como este olhar se depara com o objeto deve ser presentificado de maneira ainda mais aguda através de uma outra consideração. Pois é preciso saber: para o colecionador, o mundo está presente em cada um de seus objetos e, ademais, de modo organizado. Organizado, porém, segundo um arranjo surpreendente, incompreensível para uma mente profana. [...] Basta que nos lembremos quão importante é para cada colecionador não só o seu objeto, mas também todo o passado deste [...] Aqui, portanto, neste âmbito estreito, é possível compreender como os grandes fisiognomonistas (e colecionadores são fisiognomonistas do mundo das coisas) tornam-se intérpretes do destino. Mal segura-os nas mãos, parece estar inspirado por eles, parece olhar através deles para o longe, como um mago [H 2, 7; H 2a, 1] (BENJAMIN, 2009, p. 241).[315]

Essa afirmação de que os colecionadores são àqueles capazes de ler e interpretar a fisionomia do mundo das coisas aparece também no interior de um fragmento *de Imagens do pensamento*, [316] que é indicada como "o lado mágico dos colecionadores", depois de ter igualmente destacado "uma relação com as coisas que não põe em destaque o seu valor funcional, portanto sua utilidade, a sua serventia" uma vez que "o maior fascínio do colecionador é encerrar cada peça num círculo mágico" (BENJAMIN, 2012, p. 234). E ao descrever "o elemento pueril" do colecionar traz à tona a criança: "crianças dispõem da renovação da existência através de uma centena de práticas diferentes, nenhuma complicada. Para elas colecionar é apenas *um* processo de renovação" dentre "toda a gama de modos de

[315] Essa elaboração aparece transcrita também nos fragmentos <0°, 6> e <0°, 7> (BENJAMIN, 2009, p. 939-940). Cabe aqui indicar, como o faz em nota o tradutor da versão francesa das *Passagens*, Jean Lacoste, que o termo *fisiognomonista* (*physiognomoniste*) é utilizado também por Proust e Baudelaire (Cf. BENJAMIN, 2009, p. 241).

[316] Em *Desempacotando minha biblioteca: um discurso sobre o colecionador*. Cabe aqui apontar que que Benjamin, nas *Passagens*, também traça fragmentariamente associações entre o colecionador e o alegorista: "No entanto – e isto é mais importante que todas as diferenças que possa haver entre eles – em cada colecionador esconde-se um alegorista e em cada alegorista, um colecionador" [H 4a, 1] (BENJAMIN, 2009, p. 245).

apropriação infantil, desde o tocar até o dar nome às coisas. Renovar o mundo velho – eis o impulso mais enraizado no desejo do colecionador" (BENJAMIN, 2012, p. 234-235). Nessa descrição que une o colecionador à da criança vemos uma explicitação prática do modo como, para Benjamin ([K 1a, 3], 2009, p. 435), a criança é capaz de rememorar o novo, lembremos dessa afirmação que aventamos anteriormente: o seu olhar de colecionador é capaz de se inspirar por todo o passado que uma coisa traz consigo e, ao mesmo tempo, e por isso mesmo, é capaz de renová-lo. Isto porque a criança, tal qual o colecionador, subverte o significado e a função já dadas das coisas, ao retirá-los de seu contexto habitual, convencional e utilitário, ela suspende o tempo, institui uma relação para além daquela contínua e causal, e pode instaurar continuamente uma relação de perpetua novidade. Benjamin (2009, p. 240) associa gesto do colecionador também ao mundo dos sonhos: "no fundo, pode-se dizer, o colecionador vive um pedaço de vida onírica. Pois também no sonho o ritmo da percepção e da experiência modificou-se de tal maneira que tudo – mesmo o que é aparentemente mais neutro – vai de encontro a nós, nos concerne" [H 1a, 5]. Em *Canteiro de obras*, Benjamin diz:

> Elucubrar pedantemente sobre a fabricação de objetos – material educativo, brinquedos ou livros – que fossem apropriados para crianças é tolice. Desde o Iluminismo essa é uma das mais bolorentas especulações dos pedagogos. Seu enrabichamento pela psicologia impede-os de reconhecer que a Terra está repleta dos mais incomparáveis objetos de atenção e exercício infantis. E dos mais apropriados. Ou seja, as crianças são inclinadas de modo especial a procurar todo e qualquer lugar de trabalho onde visivelmente transcorre a atividade sobre as coisas. Sentem-se irresistivelmente atraídas pelo resíduo que surge na construção, no trabalho de jardinagem ou doméstico, na costura ou na marcenaria. Em produtos residuais reconhecem *o rosto que o mundo das coisas volta exatamente para elas*, e para elas unicamente. Neles, elas menos imitam as obras dos adultos do que põem materiais de espécie muito diferente, através daquilo que com eles aprontam no brinquedo, em uma nova, brusca relação entre si. Com isso as crianças formam para si seu mundo de coisas, um pequeno no grande, elas mesmas (BENJAMIN, 2012, p. 17, grifos nossos).

Assim, o olhar de colecionador da criança se detém nas miudezas desprezadas, aos resíduos do mundo dos adultos. É aí que aparece estampado o rosto do mundo das coisas que elas são capazes de reconhecer, essa face do mundo que permanece oculta ao olhar convencional do adulto. Como aponta Castro (2010, p. 228), "caçando borboletas, o mimetismo da criança retém a fisionomia do mundo, sua linguagem". Mas bem nos lembra Buck-Morss (2002, p. 101) que "tal maestria exige receptividade ao poder expressivo da matéria, o que vem a ser uma habilidade mimética e não instrumental".

Em *Rua de mão única*, num outro fragmento dedicado ao colecionador, Benjamin (2012, p. 59) elabora a seguinte imagem: "A criança olha na direção da distante Libéria através de um binóculo de ópera segurado ao contrário: lá está ela, atrás de seu trechinho de mar, com suas

palmeiras, exatamente como a mostram os selos".[317] Krenak ( 2020a, p. 33), nos convoca a nos atentarmos "as nossas redes e conexões desde a Antiguidade [...] esse oceano que nunca se esgota – se liga com os nossos terminais aqui, nessa era distante. Se, em vez de olharmos nossos ancestrais como aqueles que estavam aqui há muito tempo, invertermos o binóculo, seremos percebidos pelo olhar deles" (KRENAK, 2020a, p. 33). A mesma imagem do binóculo invertido. Uma incitação ao exercício de inversão do olhar, um jogo dialético entre distância e proximidade, de sermos capazes de perceber esse olhar lançado de volta para nós por aquilo que é olhado: um passado vivo e um mundo repleto de agentes ativos que retribuem o olhar. Nas *Passagens* Benjamin aponta que

> O verdadeiro método de tornar as coisas presentes é representá-las em nosso espaço (e não nos representar no espaço delas). Assim procede o colecionador [...] As coisas, assim representadas, não admitem uma construção mediadora a partir de "grandes contextos". Também a contemplação de grandes coisas do passado [...] consiste, na verdade, em acolhê-las em nosso espaço. Não somos nós que nos transportamos para dentro delas, elas é que adentram a nossa vida [H 2, 3] (BENJAMIN, 2009, p. 240).[318]

A capacidade imersiva da criança que experimenta mimeticamente o mundo é muitas vezes indicada por Benjamin (2002, p. 69): "não são as coisas que saltam das páginas em direção à criança que as vai imaginando – a própria criança penetra nas coisas durante o contemplar".[319] Ora, se a criança também reúne também a qualidade do colecionador, descrita no fragmento acima, estamos aqui diante de uma rua de mão dupla e bastante movimentada: sua relação com as coisas desdobra transposição e trânsito nos dois sentidos possíveis. Como no ir e vir da borboleta e do menino, há um trânsito ativo dos dois lados da relação. Talvez seja isso que constitua propriamente uma verdadeira relação e nos revela "a vida sonhadora que as coisas levam no espírito das crianças" (BENJAMIN, 2002, p. 62).[320]

Assim, como nos chama atenção Castro (2010, p. 227): "A caça às borboletas é uma revelação filosófica porque se desdobra em um espaço complexo. [...] aquelas das 'relações topológicas', das conexões e continuidades características dos envolvimentos, das dobraduras, que expressam as propriedades do vivo". Esse espaço complexo descoberto na caça às borboletas é mesmo do historiador-arqueólogo que estabelece relações topológicas com o solo no qual escava seu passado. Lembremos que para Benjamin o historiador, como criança, deve ater seu olhar ao pequeno, ao que fora considerado insignificante, àquilo que são os resíduos e

---

[317] Em *Comércio de selos*.
[318] A mesma reflexão aparece mais detalhada em <I°, 2> (BENJAMIN, 2009, p. 925-926)
[319] Em *Visão do livro infantil* reunido em *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*.
[320] Em *Livros infantis velhos e esquecidos.*

da história. Didi-Huberman (2002, p. 124) elabora esse entrelaçamento entre o historiador e a criança numa bela imagem: "o historiador, segundo Benjamin, é uma criança que brinca com os farrapos do tempo".

> Lavar a vida no rio do tempo. Obras femininas: orlar dar nós entrançar tecer. "Rede ou manto – é essa a questão". Mas essa rede é a rede dos mundos: nela está enredado todo o mundo. [...] Orlar – as crianças na orla do tempo, vadiando: puxam as franjas das vivências, desfiam-nas (BENJAMIN, 2017b, p. 165).[321]

Essa elaboração de Benjamin nos faz lembrar da tecitura da memória proustiana. Em *Rua de mão única*,[322] Benjamin escreve que (2013a, p. 38) "a faculdade da imaginação é o dom de fazer interpolações no infinitamente pequeno, de inventar para cada intensidade, enquanto algo de extensivo, uma nova e densa plenitude, em suma, de tomar cada imagem como se fosse a do leque fechado que só ao desdobrar-se respira e com essa nova amplitude". Nas *Passagens*, Benjamin ([J 31a, 5], 2009, p. 330) cita uma instigante passagem de Baudelaire: "A imaginação não é a fantasia... A imaginação é uma faculdade quase divina que percebe... as relações íntimas e secretas das coisas, as *correspondances* e as analogias".[323] E já que estamos aqui Baudelaire, cabe lembrarmos em seu ensaio *Moralidade do brinquedo*, Baudelaire (1995, p. 495) descreve o movimento investigativo da criança em torno do brinquedo, o seu ímpeto de desmontá-lo e muitas vezes destruí-lo, porque "a maior parte dos pequenos quer sobretudo *ver a alma* dos objetos".[324] Ou, para falarmos com Guimarães Rosa (2001, p. 140), um olhar capaz de ver "o *quem* das coisas".[325]

Em *Crônica berlinense*, [326] Benjamin define "o misterioso trabalho da lembrança" [*geheimnisvolle Werk der Erinnerung*] como "a capacidade de fazer infinitas interpolações

---

[321] Fragmento de 1934 do conjunto de notas reunidas em *Sobre haxixe e outras drogas*.
[322] Em *Leque*, da sequência *Antiguidades*.
[323] A citação é do texto *Novas notas sobre Edgar Poe*.
[324] Essa passagem de Baudelaire é citada e explorada por Didi-Huberman (2015, p. 139-140) em suas reflexões sobre a filosofia benjaminiana.
[325] No conto *Cara-de-Bronze*, do livro *No Urubuquaquá, no Pinhém* de 1965.
[326] Cabe aqui lembrar que em *Crônica berlinense*, Benjamin (2024a, p. 39) observa que "se escrevo melhor alemão que a maioria dos escritores de minha geração, devo isso, em grande parte, à observação de uma pequena regra por vinte anos: nunca use a palavra 'eu', exceto nas cartas. As exceções a este respeito que me permiti poderiam ser contadas nos dedos da mão. Isso agora teve uma consequência curiosa que está intimamente ligada a estas anotações". Por essa razão, o aceite da encomenda de um relato de teor biográfico sobre a cidade de Berlim, logo no reconhecimento de que este sujeito "há anos acostumado a ficar em segundo plano, não seria facilmente convocado para o centro das atenções" e desdobrou-se na "precaução do sujeito representado pelo 'eu', que tem o direito de não ser vendido a qualquer preço" (BENJAMIN, 2024a, p. 41). Ao comentar essa relação entre a escrita benjaminiana e o eu, Missac (2020, p. 158) escreve que Benjamin "esforça-se para desaparecer detrás de seu modelo ou objeto, avançando como um sequestrador ou um índio por trás da mata". Sobre as desfigurações do "eu" e da autobiografia em Benjamin ver Damião (2006a).

naquilo que já foi [*Gewesenen*]" (2024a p. 41, tradução modificada). E os ecos com sua definição de imaginação continuam:

> O que Proust começou de forma tão lúdica tornou-se tão sério a ponto sério a ponto de tirar o fôlego. Aquele que uma vez começou a abrir o leque da lembrança sempre encontra novos elos, novos segmentos; nenhuma imagem o satisfaz, pois ele reconheceu, ela pode ser desdobrada, e somente em suas dobras reside o verdadeiro; cada imagem, cada sabor, cada toque, pelo qual tudo dividimos, desdobramos; e agora a lembrança avança dos pequenos aos menores detalhes, do menor ao infinitesimal, enquanto o que ela encontra nesses microcosmos se torna cada vez mais grandioso (BENJAMIN, 2024a, p. 17).

É por essa razão que Adorno (2001b, p. 232) define a filosofia benjaminiana pelo "método seu método microscópico e fragmentário" e afirma que "o que Proust se prometia na reconstrução poética mediante a memória involuntária – isso era o que Benjamin queria recuperar, elevando-o a nível de verdade conceitual", por isso impõe "este realizar ele mesmo, a cada momento, o que costuma ser reservado à experiência não-conceitual. O pensamento deve alcançar a densidade da experiência sem, contudo, renunciar em nada a seu rigor" (ADORNO, 2001b, p. 236). Assim, parece-nos que Benjamin busca apropriar-se filosoficamente da experiência mimética, e utiliza a percepção sensorial da criança como estímulo para o exercício filosófico.

Agora que exploramos um pouco essa experiência e sua relação com a semelhança, podemos entender melhor a relação entre os "mundos infantis" e a memória proustiana: "O curso do tempo no mundo desfigurado do estado de semelhança [*Ahnlichkeit entstellten Welt*], o verdadeiro mundo de Proust" (BENJAMIN 2020c, p. 156).[327] Para Benjamin (2020c, p. 122-123), "o mundo está em estado de semelhança e nela reinam as 'correspondências', que foram capturadas primeiro pelo romantismo, e de maneira mais íntima por Baudelaire, mas que Proust (como o único) conseguiu trazer à luz em nossa vida vivida" Em *Alguns temas obre alguns temas em Baudelaire*, Benjamin (2019, p. 119-120) nos lembra que "as *correspondances* são os dados do "rememorar" [*Eingedenkens*]" e "os dias do remorar", associados aqui os dias de festa que também aparecem nas teses, "se destacam do tempo", por isso "o passado murmura em sincronia nas correspondências".

> Toda interpretação sintética de Proust deve ser relacionada ao sonho. Lá se encontra o estudo frenético de Proust, seu culto apaixonado da semelhança. Não onde ele a descobre sempre perplexa, inesperadamente nas obras, fisionomias ou modo de falar, que ela [a semelhança] deixa reconhecer os sinais de seu domínio. A semelhança de um com o outro, com a qual contamos, que nos ocupa desperto, envolve apenas o mais

[327] Nos *Proust-Papiere*.

> profundo mundo do sonho, no qual o que ocorre emerge, nunca de forma idêntica, mas de forma semelhante, semelhante a si mesmo, de forma não transparente. As crianças conhecem a marca desse mundo [...] (BENJAMIN, 2020c, p. 113).

Benjamin faz referência ao universo onírico como o lugar por natureza do domínio das semelhanças. Como no mundo inconsciente dos sonhos, Proust incorpora no tecido da experiência vivida o bordado das semelhanças. E assim Proust "transforma a existência em uma floresta encantada da lembrança" (BENJAMIN, 2020c p. 112). No instante fugaz da insurgência da memória involuntária há o reconhecimento de uma afinidade, de uma semelhança ou correspondência, isto é, de uma relação de contiguidade entre um momento do passado e um instante no presente. Não é uma lógica da identidade e sim uma lógica da semelhança que opera nesse processo: "Aí rege a categoria da relação e não da identidade" (GREFFRATH, 1981, p. 71, tradução nossa).

> Dilacerado pela nostalgia, ele deitava na cama, com saudade do mundo distorcido no estado de semelhança, no qual a verdadeira face surrealista da existência irrompe. A ela pertence o que acontece em Proust, e quão cuidadosa e elegantemente isso emerge. Isto é, nunca isolada, patética e visionariamente, mas anunciada e multiplamente apoiada, carregando uma frágil e preciosa realidade: a imagem (BENJAMIN, 2020a, p. 114).

O caminho percorrido por Benjamin é, então, o de notar em Proust essa lógica da semelhança que é, por sua vez, a marca do mundo onírico e também a marca distintiva do universo infantil, para, só então, desaguar na imagem. Não por acaso, o poder e o lugar da imagem que Benjamin vê na obra de Proust é um reflexo espelhado do modo como a imagem, pensamento e escrita se articulam na sua própria filosofia: "Será que o gosto pelo mundo de imagens não se alimenta de uma sombria resistência contra o saber [*Wissen*]? Corro os olhos pela paisagem [...] É assim que deseja o sonhador" (BENJAMIN, 2012, p. 273-274). [328] Lembremos também aqui que Benjamin (2009, p. 589, grifo nosso), distingue Proust por "uma paixão desconhecida aos escritores que o antecederam, ele escolheu como sua causa a *fidelidade às coisas* que atravessaram a nossa existência. Fidelidade a uma tarde, a uma árvore, a uma mancha de sol sobre o tapete, fidelidade a roupas, móveis, a perfumes ou paisagens" [S 2, 3].

> Os mal-entendidos [*Das Mißverstehen*] modificavam o mundo para mim. De modo bom, porém. Mostravam-me o caminho que conduzia ao seu âmago. Qualquer pretexto lhes convinha. [...] A tempo aprendi a me mascarar nas palavras, que, de fato, eram como nuvens. O dom de reconhecer semelhanças não é mais que um fraco resquício da velha coação de ser e se comportar semelhantemente. Exercia-se em mim por meio de palavras. Não aquelas que me faziam semelhante a modelos de civilidade,

[328] Em *Sombras curtas*, *Imagens do pensamento.*

> mas sim às casas, aos móveis, às roupas. Só que nunca à minha própria imagem. E por isso ficava desorientado, quando exigiam de mim semelhança a mim mesmo. [...] Estou, porém, desfigurado pela semelhança [*Ich war entstellt von Ähnlichkeit*] com tudo o que está à minha volta (BENJAMIN, 2012, p. 99-100).

Essa bela imagem da criança desfigurada pela semelhança aparece em *A Mummerehlen* de *Infância Berlinense*. Como bem indica Adorno (2001b, p. 227), em Benjamin, os "mal-entendidos são o meio de comunicação do não-comunicável", especialmente aqueles nos quais as crianças distorcem o sentido das palavras, isto porque "para elas, palavras ainda são como cavernas, entre as quais conhecem curiosas linhas de comunicação. [...] De golpe ela deveria nos brindar com uma visão estranha e excitante. Contudo, uma parcela desta visão está de fato encerrada em todo ato de ler" (BENJAMIN, 2012, p. 279).[329] "O conhecimento através do nome está mais desenvolvido na criança, porque a faculdade mimética decresce na maior parte das pessoas com o avançar da idade" [Q°, 25], nos lembra Benjamin (2009, p. 952).

Essas reflexões certamente põem em evidência a importância da concepção de semelhança no pensamento benjaminiano, mas a noção de desfiguração ou distorção nos é aqui igualmente relevante. Ela aparece com contornos notáveis especialmente na leitura que Benjamin (2024b, p. 55-57) faz de Kafka: "dentro do seu mundo imagético [...] as estranhezas por demais precisas, das quais a vida está tão cheia (e da qual sua obra, por sua vez, trata) [...] são indícios e sintomas de deslocamentos [*Verschiebungen*] [...] das deformações [*Entstellung*] quase incompreensíveis da existência [...] A fixação de Kafka em seu objeto único, a deformação da existência".[330]

Como bem sinaliza Adorno (2001b, p. 225) sobre Benjamin: "Ele não é menos aparentado com Kafka do que com Proust. Que possa haver infinitas esperanças, só que não para nós, poderia servir de mote para a sua metafísica, se alguma vez ele tivesse se dignado a escrever algo assim". Adorno refere-se a uma frase, transcrita por Benjamin (2016a, p. 150) no

---

[329] Em *Pretzel, pena, pausa, queixa, futilidade*, de *Imagens do pensamento*.

[330] No texto Franz Kafka: *Na construção da muralha da China*, fruto de uma conferência foi uma conferência proferida em 1931. No interessante estudo que dedica às relações entre memória e escrita no pensamento de Benjamin, Weigel (1996, p.) explora o significado central da distorção, a crescente importância que o conceito ganha bem como suas nuances nos diferentes contextos em que aparece na obra benjaminiana. Segundo sua leitura (WEIGEL, 1996, p. 22-27), no ensaio sobre Kafka, a distorção aparece como uma forma ou sintoma do esquecimento ecoando a linguagem do inconsciente de Freud, e no contexto dos estudos de Proust e da rememoração, associada à figura da semelhança, aponta para o aspecto de distorção inscrito na estrutura do sonho. Weigel (1996, p. XV, tradução nossa) evidencia que ela também aparece em conexão com a redenção messiânica e, além disso, na figura da "semelhança distorcida" [*Entstellte Ähnlichkeit*], "forma o ponto crucial para sua reformulação na década de 1930 de sua teoria da linguagem anterior, e como tal é um dos pontos de origem para o desenvolvimento da categoria de 'semelhança não-sensível'".

seu famoso ensaio dedicado ao escritor,[331] dada como resposta por Kafka, numa conversa sobre a decadência da humanidade, ao ser interpelado se, afinal de costas, existiria alguma esperança: "Ele riu: há esperança suficiente, esperança infinita – mas não para nós". É precisamente essa esperança que Benjamin vê refletida no semblante não-humano dos seres que povoam o universo kafkiano. Na distorção do humano, na deformação desse "nós", é aí que Benjamin vislumbra a esperança em Kafka.

> aqueles singulares personagens de Kafka [...] para os quais talvez ainda exista esperança. [...] Esses personagens não são os animais, e nem sequer os seres híbridos ou imaginários [...] Esses ajudantes pertencem a um círculo de personagens que atravessam toda a obra de Kafka [...] criaturas inacabadas, entes em estado de névoa. É dessa natureza que são feitos os "ajudantes" de Kafka: não pertencem a nenhum dos outros grupos de personagens e não são estranhos a nenhum deles – são mensageiros que circulam entre todos. [...] Ainda não abandonaram de todo o seio materno da natureza [*mutterschoß der Natur*] e, por isso, [...] para eles e seus semelhantes, os inábeis e os inacabados, ainda existe esperança (BENJAMIN, 2016a, p. 152-153).

Ela é semelhante a esperança que habita o pensamento o pensamento benjaminiano. "Aquela esperança mais paradoxal, mais fugidia", esse "mistério da esperança", que Benjamin (2018d, p. 119-121) expressou de forma lapidar ao afirmar que "apenas em virtude dos desesperançados nos é concedida a esperança".[332] Aquela "centelha de esperança" que os mortos do passado e vencidos da história podem despertar, aquela que nas teses esconde uma "fraca força". Aquela esperança que sussurra, emudecida e enlutada, no lamento da natureza, aquela da tradição dos oprimidos. "Eu parto da pequena e absurda esperança, bem como das criaturas para as quais de um lado, tal esperança vigora e nas quais se reflete, por outro, esse contrassenso" (BENJAMIN, 1993, p. 187).[333]

Benjamin (2016a, p. 153-154) traz para o primeiro plano essas personagens secundárias que preenchem as narrativas de Kafka e seus contornos distorcidos: "Nenhuma delas tem um lugar fixo, um contorno fixo e inequívoco: não há nenhuma que não esteja ou subindo ou descendo, nenhuma que não seja intercambiável com um vizinho ou um inimigo [...] Impossível falar aqui de ordens e hierarquias". Assim, esses seres deformam os limites estabelecidos do mundo e lançam-nos "um penhor da esperança que nos vem daquele pequeno mundo intermediário [*Mittelwelt*], ao mesmo tempo inacabado e cotidiano, ao mesmo tempo consolador e absurdo, no qual vivem os ajudantes". É nesse sentido que Benjamin (1993, p.

---

[331] De 1934, intitulado *Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte*. O trecho refere-se a um diálogo relatado por Max Brod, no artigo *Der Dichter Franz Kafka*, publicado em 1921 na Neue Rundschau, que também consta na biografia que publicou em 1937 sobre o seu amigo.
[332] Última frase do ensaio *As afinidades eletivas de Goethe* de 1922.
[333] Carta a Scholem de 11 de agosto de 1934.

303) afirma que “Kafka vive num mundo *complementar* [*komplementären Welt*]" e, é nisso “que tem que tem um exato parentesco com Klee”: “o mundo de Kafka, tão alegre e povoado de anjos, é o complemento exato para uma época que se dispõe a aniquilar em grande escala os habitantes desse planeta”.[334] Como bem nos lembra Osborne (1997, p. 120, nota 123, tradução nossa), “o anjo é um mensageiro fugaz, transitório, de um outro mundo. Em hebraico, a palavra para anjo é a mesma que designa mensageiro: *malakh*”.[335] Aqui anjo e do mensageiro se fundem e, mais uma vez, projetam a figura do não-humano, dessa vez trasvestido nos seres kafkianos.

E novamente é o não-humano que nos abre, estende nossas fronteiras, ao colocar “em movimento períodos cósmicos. E isso também nos gestos mais insignificantes [...] os gestos dos personagens kafkianos são excessivamente enfáticos para o mundo habitual e extravasam para um mundo mais vasto. [...] Havia algo que Kafka só podia fixar pelo gesto” (BENJAMIN, 2016a, p. 149; 158; 167). Ao comentar o ensaio de Benjamin sobre Kafka, Adorno[336] aponta certeiramente que “nos gestos kafkianos liberta-se a criatura que foi privada da linguagem das coisas” (ADORNO; BENJAMIN, 2012, p. 134).[337]

> Esse gesto sumamente enigmático e o sumamente simples é um gesto de animal. Podemos ler durante muito tempo as histórias de animais de Kafka sem percebermos absolutamente que elas não tratam de seres humanos. Quando descobrimos o nome da criatura – símio, cão ou toupeira –, erguemos os olhos, assustados, e verificamos que o mundo dos homens já está longe. Kafka é sempre assim; ele priva os gestos humanos dos seus esteios tradicionais e os transforma em temas de reflexões intermináveis (BENJAMIN, 2016a, p. 158-159).

Essas reflexões intermináveis, como a esperança, não são nossas, não somos nós que a possuímos: em Kafka, como bem aponta Benjamin (2016a, p. 171) “o que é certo é que de todos os seres de Kafka são os animais os que mais refletem”. Através desse gesto, Kafka sacode nossa humanidade enrijecida, esse espanto de nos experimentarmos não-humanos “‘essa experiência é uma espécie de enjoo em terra firme’. Não é por acaso que a primeira *Betrachtung* [*Contemplação*] parte de um balanço. Kafka é inesgotável em sua descrição da natureza oscilante das experiências. Cada uma cede à outra, mistura-se com a experiência contrária”

---

[334] Em carta a Scholem de 12 de junho de 1938.
[335] Cabe aqui mencionar que noutra carta a Scholem, essa de 14 de abril de 1938, Benjamin (1993, p. 292) observa gracejante: “logo me apropriei da formulação kafkiana do imperativo categórico: ‘Aja de tal forma que os anjos tenham o que fazer’”.
[336] Cabe aqui mencionar que noutra carta a Scholem, essa de 14 de abril de 1938, Benjamin (1993, p. 292) observa gracejante: “logo me apropriei da formulação kafkiana do imperativo categórico: ‘Aja de tal forma que os anjos tenham o que fazer.’”
[337] Em carta a Benjamin de 16 dezembro 1934.

(BENJAMIN, 2016a, p. 168).[338] Não é por acaso, e exploraremos isso, que a forma peculiar dessa experiência que Benjamin distingue em Kafka apareça associada a imagem de uma brincadeira infantil.

> O fato de que esse estágio esteja esquecido não significa que ele não se manifeste no presente. Ao contrário, é esse esquecimento que o torna presente. Ele é descoberto por uma experiência mais profunda que a do homem comum. [...] Mas o esquecimento – e aqui atingimos um novo limiar na obra de Kafka – não é nunca um esquecimento meramente individual. Tudo o que é esquecido se mescla a conteúdos esquecidos do mundo primitivo [*Vorwelt*], estabelece com ele vínculos [*Verbindungen*] numerosos, incertos, cambiantes, para gerar criações [*Ausgeburten*] sempre novas. O esquecimento é o receptáculo [*Vergessenheit ist das Behältnis*] a partir do qual emergem à luz do dia os contornos do inesgotável mundo intermediário *[unerschöpfliche Zwischenwelt*], nas narrativas de Kafka [...] Do mesmo modo que para Kafka o mundo dos fatos importantes era imenso, também o mundo dos seus ancestrais, e é certo que mundo, como o mastro totêmico dos primitivos, chegava até os animais. De resto, não é somente em Kafka que os animais são os receptáculos do esquecimento. [...] Podemos entender assim por que Kafka não se cansava de escutar os animais para deles recuperar o que fora esquecido (BENJAMIN, 2016a, p. 158; p. 169-170).

O trecho mostra-nos que, para Benjamin, a questão do esquecimento ocupa um lugar central na obra de Kafka bem como todas as complexas nuances refletidas por ela que aqui desaguam. Do esquecimento individual ao coletivo, do esquecimento da experiência infantil que constitui o adulto, do esquecimento do "primitivo" que forma o "civilizado", do esquecimento da tradição que caracteriza o indivíduo moderno. O que é sintomático nesses trajetos de esquecimento é o modo como criam a ilusão de um movimento progressivo de perpétuo continuísmo que oculta as fraturas, interrupções, quebras, que mascara, portanto, o próprio esquecimento, é um esquecimento dos esquecimentos que nos faz afirmar o progresso dogmaticamente: "a época em que vive não representa para Kafka nenhum progresso com relação aos primórdios [*Uranfänge*]. Seus romances passam-se mundo pantanoso [*Sumpfwelt*]" (Benjamin, 2016a, p. 168). Parece-nos que o que Benjamin vê em Kafka é um retrato irônico desse processo de contínuo esquecimento que nos afunda num lamaçal rumo ao progresso. Assim, Benjamin associa a crítica à ideia de progresso às imagens da distorção e do esquecimento de Kafka. Nessa vasta legião das figuras kafkianas que sinalizam o esquecimento uma, uma ocupa um lugar de destaque e esta, por sua vez, se encontra com um velho companheiro:

---

[338] O trecho aspeado pertence ao conto *Conversa com o devoto* de Kafka citado por Benjamin, parece-nos que Kafka está fazendo um jogo tendo em vista que em alemão *Erfahrung* contém o *fahren* de viajar. Na sequência Benjamin refere-se ao primeiro livro publicado de Kafka, *Contemplação*, que começa com uma descrição de uma criança no balanço no conto *Crianças na rua principal*.

> Odradek é o aspecto assumido pelas coisas em estado de esquecimento. Elas são desfiguradas [*entstellt*]. [...] Mas esses personagens de Kafka se associam, através de uma longa série de figuras, com a figura primordial da desfiguração [*Urbilde der Entstellung*], o corcunda. [...] – O homenzinho corcunda – concretiza essa relação. Esse homenzinho é o habitante da vida deformada (BENJAMIN, 2016a, p. 172).

Odradek[339] é uma criatura peculiar de tamanho diminuto composta por detritos, restos de madeira e fios, sua forma indefinida e mutável assemelha-se a uma espécie de carretel[340] com hastes que se projetam em ângulos estranhos. A natureza enigmática desse ser ser-objeto, e toda a estranheza que ele evoca, perturba a ordem paterna exercida sobre a família e a casa, na medida em que desafia todas as categorias da lógica e suas expectativas, ele se torna uma presença incômoda que sinaliza para a presença do inexplicável, do absurdo e do desconhecido que habitam o cotidiano. Odradek, então, feito pelo que foi descartado pela tradição, pelos resíduos da história, confronta-nos com o esquecimento que esta almeja esquecer em nome do progresso, mas que este estranho ser nos faz lembrar. Gagnebin (2006, p. 297, tradução nossa), em seu verbete sobre as teses, não nos lembra que "crenças dogmáticas são minadas pela agitação da teologia do anão, que, como Odradek em Kafka ou o homenzinho corcunda da canção popular do último fragmento de *Infância berlinense*, desestabiliza a história como uma transmissão de bens e como uma narrativa bem estruturada".

Assim, os personagens de Kafka indicam-nos possibilidades de deslocamento, ou melhor *desloucamento*,[341] e aqui a distorção encontra-se com o messiânico, num dos rascunhos das teses Benjamin <M 24> 2020a, p. 165) anota que "voltando-se às coisas, assim como se diz que o tempo messiânico é fundamentalmente apenas um leve deslocamento <*Verrückung*,

---

[339] Odradek aparece em *A preocupação do pai de família* de Kafka. Nas *Passagens*, Benjamin (2009, p. 995) rascunha um esquema no qual indica um "cânone" para a dialética da mercadoria "a ser tomado em Odradeck", isto é, como forma de uma mercadoria que sobrevive sem utilidade, e nos rascunhos das teses (BENJAMIN, <M 31>, 2020a, p. 172) encontramos essa mesma indicação. Sobre a figura do corcundinha ver os desenvolvimentos anteriores em p. 29-31.

[340] Em *A caixa de costura*, em *Infância berlinense*, Benjamin (2012, p. 130) descreve o fascínio que esse pertence materno despertava na criança: "apoderava-se de mim a dúvida de se aquela caixa se destinava de fato à costura, dúvida semelhante à que me assalta agora [...] E dificilmente me teria surpreendido se, entre os carretéis, houvesse um que falasse, o carretel Odradek, que vim conhecer quarenta anos mais tarde. [...] No mínimo, eu já sentia então que os carretéis de fio e linha me atormentavam com vis tentações [...] Tantos anos me foram necessários para que [...] tivesse confirmada a suspeita de que toda aquela caixa fora destinada a outro tipo de tarefa que não à costura". Cabe aqui lembrar, noutro cruzamento possível entre Kafka e Proust, a alusão a relação etimológica entre texto e tecido e o modo como Benjamin (2020c, p. 119-121) serve-se desta para construir a imagem que une a costura (e descostura) de Penélope à atividade da rememoração, no seu ensaio sobre Proust.

[341] Modesto Carone, no contexto na tradução que faz do livro de Günther Anders sobre Kafka, indica a presença dessa ambiguidade entre "*verrücken* (deslocar) e *verrückt*, particípio do verbo que, como adjetivo, significa louco" e por isso propõe a tradução como "desloucamento": "A fisionomia do mundo kafkiano parece *desloucada*. Mas Kafka deslouca a aparência aparentemente normal do nosso mundo louco, para tornar visível sua loucura. Manipula, contudo, essa aparência louca como algo muito normal e, com isso, descreve até mesmo o fato louco de que o mundo louco seja considerado normal" (ANDERS, 2007, p. 15).

loucura> das coisas.[342] No ensaio sobre Kafka, Benjamin (2016a, p. 173) associa essa perspectiva messiânica à faculdade da atenção, pratica como "a prece natural da alma" que, tal qual a de Kafka, "deve incluir na sua atenção todas as criaturas" (BENJAMIN, 2012, p. 173).* A possibilidade de deslo(u)carmos nosso olhar para nos atentarmos à vida escondida nas coisas.

Como nos lembra Benjamin (2012, p. 105) "nunca podemos recuperar totalmente o que foi esquecido, [343] mas ele parece discernir em Kafka um caminho possível para o reconhecimento do esquecido, mas este exigiria o esforço daquele que caminha contra a tempestade "pois o que sopra dos abismos do esquecimento é uma tempestade" e "estudo é uma cavalgada contra essa tempestade". Se nas teses a tempestade é a do progresso que sobra do paraíso, aqui ela aparece descrevendo os abismos do esquecimento. E mais uma vez, a *inversão* é a marca desse trajeto: "é para trás [*Umkehr*] que conduz o estudo, que converte a existência em escrita" (BENJAMIN, 2016a, p. 176-177).

Como aponta Weigel (1996, p. 26, tradução nossa), nesse ensaio sobre Kafka, a distorção é utilizada por Benjamin para "descrever a conexão entre o corpo, coisas, animais e o esquecido". Em sua interpretação, Benjamin (2016a, p. 171) evidencia especialmente os aspectos de alienação e esquecimento associados ao corpo: "devido ao fato de o mais esquecido dos estrangeiros ser o nosso corpo – *nosso próprio corpo* –, compreende-se por que Kafka chamava "o animal" à tosse que irrompia das suas entranhas. Era o posto mais avançado da grande horda".

Lembremos aqui que o corpo também ocupa um lugar de destaque em Proust, "a *mémoire involontaire* dos membros do corpo é um dos temas favoritos de Proust" nos lembra Benjamin (2018a, p. 268) e que "Proust pôde surgir como um fenômeno sem precedentes apenas em uma geração que perdera todos os recursos corpóreo-naturais da rememoração" [K 1, 1] (BENJAMIN, 2009, p. 432). Comay (1997, p. 253). faz um interessante jogo com a rememoração em Benjamin: "Benjamin re-memora (re-*members*). Isto é, para Benjamin, como para Proust – para Benjamin sobretudo como um leitor de Proust –, a memória é antes de mais nada uma *mémoire des membres* (duplo genitivo)".

Adorno (2001b, p. 251) nos expõe uma intrigante encruzilhada entre Proust e Kafka: "a técnica literária de Kafka se apega, por associação, às palavras, da mesma forma como a técnica proustiana da lembrança involuntária se apega às sensações, mas com o resultado oposto: em vez da rememoração do humano, há a prova exemplar da desumanização [*Entmenschlichung*]".

---

[342] O tradutor Seligmann-Silva aponta-nos aqui a possibilidade de um jogo de palavras em que *Verrückung* significa deslocamento, mas também tornar louco, o mesmo jogo apontado por Carone.
[343] Em *O jogo das letras* de *Infância berlinense*.

Assim, “a fronteira entre o humano e o mundo das coisas torna-se tênue. Esta é a razão de seu muito comentado parentesco com Klee”, que nos aponta para uma “terra de ninguém entre o homem e a coisa: nessa terra de Odradek, visto por Benjamin como um anjo no estilo de Klee” (ADORNO, 2001b, p. 260).

Lembremos também que Benjamin (1993, 303) afirma que “a obra de Kafka representa um adoecimento da tradição”. Ao elaborar a ideia de “abismo cognitivo” para descrever a “doença da neutralidade”, Krenak alude a Kafka:

> Estes corpos que nos constituem como que foram atingidos por um raio dentro da história, que criou um abismo cognitivo. Eu tenho trabalhado com essa ideia de abismo cognitivo como alguma coisa que nos afetou a todos, em qualquer lugar, os chamados “humanos”. Porque nós fomos convocados a imaginar uma experiência de vida separada dos outros corpos não humanos. Tudo que não é humano, a gente chama de natureza. [...] O meu corpo separado dos outros corpos. Essa experiência física, sensorial, de separar o corpo da terra, separar o corpo de outros seres, da árvore, dos pássaros, do vento, de tudo [...] Então essa doença da neutralidade não é uma experiência exclusiva de algum lugar do mundo. Ela está se tornando, na verdade, uma doença da humanidade, e ela pode estar muito relacionada com uma experiência egoísta de preservação da ideia de um corpo humano, alimentado por uma visão antropocêntrica e excludente [...] Eu fico me lembrando de Kafka; ele teve de se debater com um inseto, ele teve de se resolver com baratas. Será que ele estava antecipando o risco da convivência tão egoísta que não seria mais possível habitar o mesmo mundo? Que eles estariam invadindo o nosso mundo, invadindo a nossa experiência de isolamento, esse corpo blindado (KRENAK, 2023b, p. 68-70).

Em *Crônica berlinense*, Benjamin (2024a, p. 84-85) utiliza a imagem do labirinto para descrever as “conexões cruzadas [*Verbindungswege*]” que forjam caminhos e que “também depende dos entrelaçamentos de nosso percurso ao longo da vida”. Essa elaboração de Benjamin ecoa a descoberta do cruzamento dos caminhos de *Em busca do tempo perdido* e também a ousadia da criança: “No limiar do labirinto a criança não manifesta medo; pelo contrário, o desejo de exploração predomina como se soubesse, confusamente, que só poderá se reencontrar se ousar perder-se” (GAGNEBIN, 1999, p. 91). Lembremos as primeiras palavras de *Infância berlinense*: “Saber orientar-se numa cidade não significa muito. No entanto, perder-se numa cidade, como alguém se perde numa floresta, requer instrução. [...] Essa arte aprendi tardiamente; ela tornou real o sonho cujos labirintos nos mata-borrões de meus cadernos foram os primeiros vestígios” (BENJAMIN, 2012, p. 73).

Pela capacidade mimética da criança, “um mundo de afinidades secretas revela-se nela” [R 2, 3] (BENJAMIN, 2009, p. 582):

> Mundo de singulares afinidades secretas <A°, 4> [...] quando na infância [...] nos atraía logo à primeira vista uma afinidade indefinida [...] revela-nos pertencimento semelhante e um parentesco primevo. Mundo orgânico e inorgânico [...] aliam-se da

> maneira mais contraditória, [...] como imagens dos sonhos mais confusos <A°, 5> [...] quando na infância [...] um mundo de afinidades secretas [...] reencontram-se aqui como após uma longa separação <a°, 3> (BENJAMIN, 2009, p. 903; 954)

Em Krenak podemos encontrar reflexões sobre a infância e sobre as experiências e lembranças que ele mesmo carrega de quando criança que nos apontam brechas que vão no mesmo sentido e, também, a partir de uma referência topológica:

> As crianças, em qualquer cultura, são portadoras de boas novas. Em vez de serem pensadas como embalagens vazias que precisam ser preenchidas, entupidas de informação, deveríamos considerar que dali emerge uma criatividade e uma subjetividade capazes de inventar outros mundos – o que é muito mais interessante do que inventar futuros. Esses primeiros anos de existência fazem uma cartografia do mundo e fornecem uma espécie de mapa para a experiência adulta. Então, se nesse período a gente não reconhece os caminhos, depois vamos andar pelo mundo como se ele fosse um lugar estranho – não só do ponto de vista geográfico e climático, mas também de um lugar a ser compartilhado com outros seres. Nossa sociabilidade tem que ser repensada para além dos seres humanos, tem que incluir abelhas, tatus, baleias, golfinhos. Meus grandes mestres da vida são uma constelação de seres – humanos e não humanos. [...] Um aprendizado que recebi em fricção com a natureza. Essa liberdade que tive na infância de viver uma conexão com tudo aquilo que percebemos como natureza me deu o entendimento de que eu também sou parte dela. Então, o primeiro presente que ganhei foi essa liberdade foi o de me confundir com a natureza num sentido amplo, de me entender como uma extensão de tudo [...] Trata-se de sentir a vida nos outros seres, numa árvore, numa montanha, num peixe, num pássaro, se se implicar. A presença de outros seres não apenas se soma à paisagem do lugar que habito, como modifica o mundo (KRENAK, 2022, p. 99-103).

E a potência que Krenak vê na experiência topográfica da criança desdobra-se naquela do pensamento mágico:

> Aí alguém fala: "[...] Como são infantis". Não é infantil! Isso é pensamento mágico! É ele que permite que as plumas sustentem o céu. Ou que cantar suspenda o céu. Essa mágica de restabelecer o dom dos humanos, devolver para a humanidade essa potência de suspender o céu, de fazer a terra se mover, as montanhas falarem, isso é resgatar o sentido cósmico da vida. É a cosmovisão, viver dentro da coisa. Não é só verbalizar, mas viver dentro dela. Isso é maravilhoso, porque abre a possibilidade para nós, humanos, de recriarmos o mundo (KRENAK, 2017b, p. 31).

E como nos lembra Krenak (2019a, p. 32): "Cantar, dançar e viver a experiência mágica de suspender o céu é comum em muitas tradições". Algo que descreve "uma convocatória a uma rebelião do ponto de vista epistemológico", "uma poética esquecida" (KRENAK, 2022, p. 63) capaz de "provocar a irrupção de um pensamento rebelde que fosse capaz de pensar, junto com cada lugar onde nós vivemos" (KRENAK, 2017b, p. 10). Portanto, "temos que reflorestar o nosso imaginário e, assim, quem sabe, a gente consiga se reaproximar dessa poética" (KRENAK, 2022, p. 70-71). Que nos lembra aquilo que Nego Bispo chama de "semear palavras":

> [...] logo percebi que, para enfrentar a sociedade colonialista, em alguns momentos "precisamos transformar as armas dos inimigos em defesa", como dizia um dos meus grandes mestres de defesa. Então, para transformar a arte de denominar em uma arte de defesa, resolvemos denominar também. Em outros escritos em que traduzi os saberes ancestrais de nossa geração avó da oralidade para a escrita, trouxemos algumas denominações que as pessoas na academia chamam de *conceitos*. [...] o jogo de contrariar as palavras coloniais como modo de enfraquecê-las. [...] Como podemos contracolonizar falando a língua do inimigo?. [...] Vamos pegar as palavras do inimigo que estão potentes e vamos enfraquecê-las. E vamos pegar as nossas palavras que estão enfraquecidas e vamos potencializá-las. [...] Temos que enfeitiçar a língua (SANTOS, 2023a, p. 13-14).

Essa reflexão de Nego Bispo, por sua vez, nos lembra uma de Benjamin:

> O curso da história como se apresenta sob o conceito da catástrofe não pode dar ao pensador mais ocupação que o caleidoscópio nas mãos de uma criança; para a qual, a cada giro, toda a ordenação sucumbe ante uma nova ordem. Essa imagem tem uma bem fundada razão de ser. Os conceitos dos dominantes foram sempre o espelho graças ao qual se realizava a imagem de uma "ordem". – O caleidoscópio deve ser estilhaçado (BENJAMIN, 2018a, p. 137, tradução modificada).[344]

Como nos indica Didi-Huberman (2015, p. 160-161) "essa estrutura caleidoscópica, insisto, em nenhum caso pode se deixar reduzir a um procedimento específico. O caleidoscópio, para Benjamin, é um paradigma, um modelo teórico. Ele surge de maneira significativa nos contextos em que a *estrutura do tempo* é investigada", assim o caleidoscópio caracteriza "o ângulo da *variedade* reluzente de suas combinações". Nas *Passagens*, Benjamin (2009, p. 505) escreve "ser dialético significa ter o vento da história nas velas. As velas são os conceitos. Porém, não basta dispor das velas. O decisivo é a arte de posicioná-las" e nas anotações das teses ele nos indica "interpretação do Angelus Novus: as asas são velas" <M 35> (BENJAMIN, 2020a, p. 176).

Krenak, por sua vez, reiteradamente refere-se a um *pensamento com a cabeça na terra*, aludindo à composição etimológica do etnônimo de seu povo,[345] que associa à experiência da

---

[344] Em *Parque central* de 1938. Nas *Passagens* essa elaboração também aparece: "Com efeito: se o domínio da burguesia um dia se estabilizasse – o que nunca foi o caso nem nunca será –, as vicissitudes da história, na verdade, não poderiam interessar o pensador mais do que o caleidoscópio que, na mão de uma criança, decompõe, em cada uma de suas voltas, a ordem antiga, para compor uma ordem nova. De fato, os conceitos da classe dominante foram sempre os espelhos graças aos quais se constituiu a imagem de uma 'ordem'" [J 61a, 2] (BENJAMIN, 2009, p. 342).

[345] Como nos informa Ailton Krenak (2019a, p. 48): "O nome krenak é constituído por dois termos: um é a primeira partícula, *kre*, que significa cabeça, a outra, *nak*, significa terra. Krenak é a herança que recebemos dos nossos antepassados, das nossas memórias de origem, que nos identifica como 'cabeça da terra', como uma humanidade que não consegue se conceber sem essa conexão, sem essa profunda comunhão com a terra". "Os Krenak ou Borun constituem-se nos últimos Botocudos do Leste, nome atribuído pelos portugueses no final do século XVIII aos grupos que usavam botoques auriculares e labiais. São conhecidos também por Aimorés, nominação dada pelos

infância como "esse contato com outra possibilidade implica escutar, sentir, cheirar, inspirar, expirar aquelas camadas do que ficou fora da gente como 'natureza', mas que por alguma razão ainda se confunde com ela" (Krenak, 2019a, p. 69-70). Krenak (2023b, p. 50) opõe essa experiência de pensamento àquela que "procura generalizar tudo e tanta classificar cada coisa" e que "tende a se emocionar com as coisas grandiosas", àquela que que se apega à observação do pequeno, um exercício que resgata "a capacidade de atenção e paciência em observar [...] [que] conseguirá descobrir as infinitas formas [...] que vêm da vida ao redor". Essa capacidade, derivada de uma experiência de contato com a natureza, aparece em Krenak também através da elaboração de uma lembrança da sua infância:

> Porque eu devo ter usado mesmo um calçado desses que prende o pé só a partir de oito, 10 anos de idade. Antes disso eu andava com meu pé totalmente à vontade no chão. Até jovem, idade já de rapazinho, eu sempre tive a maior liberdade com o meu pé. Não queria ficar prendendo ele. Nós, os meninos que cresceram comigo, cresciam com o pé livre. Pé solto. Agora as pessoas vivem todo mundo com o pé preso. A gente andava de pé livre. Pé livre, cabeça livre. A gente andava pisando na pedra, pisando no chão. A gente ia por dentro da água metendo o pé, assim, no fundo e a gente sabia que o fundo era de matéria orgânica que estava podre, de material que estava ali. Aquelas coisas que caiam de folha, de mato. Ou se o chão era de areia, ou uma laje de pedra. A gente ia pegando isso tudo de sensação. Era o nosso pé que ia lendo o chão pra gente. A gente estava aprendendo. Então, nós aprendemos tateando. Tateando o mundo, tateando a terra. Sentindo o cheiro do mato, sentindo o cheiro dos bichos (KRENAK, 2015, p. 192).

Krenak (2022, p. 14) descreve-nos a experiência que de relacionamento dos povos indígenas com o não-humano também invocando a imersão: "Nos sentimos tão profundamente imersos nesses seres que nos permitimos sair de nossos corpos, dessa mesmice da antropomorfia, e experimentar outras formas de existir". E após descrever o aprendizado que os torna capazes de ter a experiência de ouvir a fala dos rios, afirma: "Às vezes me sinto mais comovido com a presença desses rios do que com outros seres como eu, humanos" (KRENAK, 2022, p. 18).

Krenak (2016b, 19min), como Benjamin o faz, afirma que "não são só os humanos que têm linguagem, todos os seres têm linguagens" e indica que essa compreensão desvia da compreensão hegemônica que "afirma que o que nos distingue dos outros seres é a linguagem; o fato de falarmos, termos discernimento e criarmos relações sociais" (KRENAK, 2020a, p.

---

Tupí, e por Grén ou Krén, sua auto-denominação. [...] Localizam-se na margem esquerda do rio Doce, em Minas Gerais [...] onde estão até hoje, numa reserva de quatro mil hectares. [...] Os Krenak pertencem ao grupo lingüístico Macro-Jê, falando uma língua denominada Borun". Segundo o verbete *on-line* Krenak dos povos indígenas no Brasil do Instituto Socioambiental, escrito por Maria Hilda Baqueiro Paraiso. Disponível em https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Krenak. Em 2000, estimava-se que sua população era de 150 pessoas (cf. RICARDO, 2000, p. 12), em 2020 são 494.

55). Assim, “se a principal marca dos humanos é se distinguir do resto da vida terrestre, isso nos aproxima mais da ficção científica que defende que os humanos que estão habitando a Terra não são daqui”. As suas reflexões evidenciam, portanto, que esta forma de compreensão do humano o desvincula dos outros seres e de seu pertencimento terrestre,

> E destacou os humanos da criação, uma espécie de seus engenheiros, seus gerentes de mundo. Esses gerentes do mundo vivem dentro de uma ontologia, de onde experimentam esse cosmos. A afetação do mundo pelo outro teria que fazer um furo nessa blindagem, nessa ontologia para não ser uma guerra de mundos; para ser penetrável, tinha que estar desarmado. Um mundo armado não admite, não permite (KRENAK, 2020c, p. 104).

Como bem nos lembra Viveiros de Castro (2017, p. 5), “o antônimo de ‘indígena’ é ‘alienígena’”, aludindo à necessidade de distinção as palavras índio e indígena, [346] assim “*pertencer à terra, em lugar de ser proprietário dela, é o que define o indígena*”. Disso deriva-se algo que pensamento de Krenak nos indica recorrentemente, “a relação entre a terra e corpo é crucial”, na medida em que para os indígenas “terra é o corpo” e “de que são parte do corpo da Terra”. O pensamento indígena, nesse sentido, expõe uma potente oposição não só aos sistemas de propriedade que estruturam a ordem econômica global como também à ontologia do excepcionalismo que fundamenta o pensamento ocidental, por isso “um exemplo de rexistência secular a uma guerra feroz contra eles para desexistí-los, fazê-los desaparecer, seja matando-os pura e simplesmente, seja [...] tornando-os ‘cidadãos civilizados’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 8).

Essa ontologia ocidental é também uma ontologia que só existe no singular, daí Krenak (2016, p. 171) indicar como desafio que temos que encarar seja “o de admitir a existência de inumeráveis mundos que circundam, que se articulam e que se comunicam com o mundo em que eu transito”. Krenak (2020c, p. 97) caracteriza este como sendo o lugar “onde a gente resiste [...] Esse é o lugar de potência de onde nós pensamos o mundo, também. O nosso mundo e esses mundos todos que circundam a gente”. A admissão da existência desses mundos circundantes, que não giram em torno do humano, liga-se justamente à capacidade de discernir a linguagem da natureza:

---

[346] Essa distinção tornou-se amplamente reconhecida recentemente, devido à luta ecoada pelas vozes de resistência do movimento indígena, mas nunca é demais lembrá-la. Como nos chama atenção Viveiros de Castro (2017, p. 3), “índio” não é apenas uma forma abreviada de “indígena”, enquanto a primeira é derivada do conhecido equívoco geográfico dos colonizadores portugueses quando aqui chegaram, a segunda não diz respeito à Índia, mas sim à antiga significação, oriunda do latim, que significa “gerado dentro da terra que lhe é própria, originário da terra em que vive”, em remissão à definição do dicionário Houaiss.

> sempre estivemos perto da água, mas parece que aprendemos muito pouco com a fala dos rios. Esse exercício de escuta que os cursos d'água comunicam [...] nas noites silenciosas ouvimos sua voz e falamos com nosso rio-música [...] o sussurro delas desce pelas pedras e forma corredeiras que fazem música e, nessa hora, a pedra e a água nos implicam de maneira tão maravilhosa que nos permitem conjugar o nós: nós-rio, nós-montanhas, nós-terra (KRENAK, 2022, p. 13-14).

Num fragmento que data do mesmo período da redação do seu ensaio sobre a linguagem, àquele que já aludimos no qual Benjamin refere-se à tristeza e ao lamento da natureza,[347] Benjamim também delineia uma relação entre a audição da linguagem da natureza e a música. Ao refletir sobre o modo como *Trauerspiel* "descreve o percurso do som da natureza até a música passando pela lamentação", o filósofo traz à tona "um mundo especial" que "é o lugar da recepção propriamente dita da palavra", para indicar-nos que nele "a capacidade de falar e a capacidade de ouvir ainda são pesadas nos mesmos pratos da balança, e, no fim das contas, tudo depende da audição do lamento, pois só o lamento profundamente percebido e ouvido se transforma em música" (BENJAMIN, 2013b, p. 65; 67). Tudo depende da audição da linguagem da natureza. Se Benjamin fala-nos do emudecimento da natureza, Krenak descreve a perda da nossa capacidade de receptividade a ela como uma passagem do

> tempo em que é possível tudo, em que é possível que os mundos se intercambiem – para um mundo chapado, com uma história linear. Não tem uma régua dessas para você contar o tempo nas narrativas cósmicas ou cosmogônicas que os nossos ancestrais experimentaram e que alguns de nós herdaram deles por boa audição, porque, se fôssemos surdos, também estaríamos com uma régua contando tempo (KRENAK, 2016, p. 179).

Aqui a linguagem da natureza se cruza com outros dois temas profundamente benjaminianos, o aprisionamento da história à linearidade temporal e a tradição oral da contação de histórias. Krenak (1992, p. 201) aponta-nos que "quando eu vejo as narrativas, mesmo as narrativas chamadas antigas, do Ocidente, as mais antigas, elas sempre são datadas" em contraente "com as narrativas tradicionais do nosso povo [...] que não tem data, é quando foi criado o fogo, é quando foi criada a Lua, quando nasceram as estrelas, quando nasceram as montanhas, quando nasceram os rios". Assim, essas histórias ancestrais aludem a uma anterioridade ao tempo "antes, antes, já existe uma memória puxando o sentido das coisas, relacionando o sentido dessa fundação do mundo com a vida [...] de onde sai e volta, atualizando tudo, o sentido da tradição, o suporte da vida mesma". É assim que Krenak define que a tradição: descontínua e plena de capacidade de atualização. Essa tradição, nos diz ainda, "ela

[347] Cf. anteriormente p. 236-237.

está fincada em uma memória da antiguidade do mundo, quando nós nos fazemos parentes, irmãos, primos, cunhados, da montanha que forma o vale onde estão nossas moradias, nossas vidas, nosso território". Desse modo, essas histórias tradicionais elaboram um sentido da "palavra habitat" em "que ela não seja só um sítio, uma cidade, ou lugar só na geografia, que ela tenha também espírito" isto porque "se ela tiver espírito, então eu consigo expressar uma idéia que aproxima, para você, o lugar de onde estou tentando contar um pouco da memória que nós temos de criação do mundo, quando o tempo não existia" (KRENAK, 1992, p. 202).[348]

> Nossos parentes Tukano, Desana, Baniwa contam histórias de um tempo antes do tempo. Essas narrativas plurais, os maias e outros ameríndios também têm. São histórias de antes de este mundo existir [...] A proximidade com essas narrativas expande muito o nosso sentido de ser, nos tira o medo e também o preconceito contra os outros seres. Os outros seres *são* junto conosco, e a recriação do mundo é um evento possível o tempo inteiro (KRENAK, 2020a, p. 70-71).

As narrativas indígenas seriam, nesse sentido, um poderoso antídoto àquela "cosmofobia" denunciada por Nego Bispo no pensamento ocidental. [349] Além disso, como aponta Krenak (2020a, p. 69-70), nos abre à possibilidade "da constante criação do mundo. Pois a criação do mundo não foi um evento" que já aconteceu, "mas é algo que acontece a cada momento, aqui e agora" Essa elaboração temporal que Krenak descreve habitando as narrativas ancestrais indígenas parece possuir ressonâncias com o tempo-de-agora benjaminiano: "Tudo que pensamos que já existiu está acontecendo agora, se as pessoas conseguirem acessar isso, poderão sentir que esse mundo que nós, de diferentes perspectivas, acreditamos que existe segue em transformação. Não está inscrito em uma linha do tempo" (KRENAK, 2020a, p. 69-70).

O antropólogo Pedro de Niemeyer Cesarino (2013, p. 7), buscando dar "um pequeno passo para que se supere a falta de traduções dessas poéticas da floresta", publicou uma antologia de traduções de narrativas dos Marubo que versam sobre temas relacionados à criação do mundo. Cesarino (2013, p. 295-296) expõe-nos a existência de um canto chamado *Quando a terra deixou de falar*, que expressa um tempo antigo em que "árvore é aqui também um sujeito. Ainda estamos no tempo em que tudo falava, no tempo em que as pessoas conseguiam ver e escurar o que a paisagem dizia. Só depois é que foram ficando surdas, quando os antigos fizeram aos poucos com que o mundo emudecesse", assim. nessa narrativa temos uma

[348] Krenak expõe essas reflexões no texto Antes, o mundo não existia, o título remete àquele que é considerado como o primeiro livro de autoria indígena publicado no Brasil, em 1980. Nele Tõrãmã Këhíri escreveu e ilustrou as narrativas que ouvia de seu pai, o pajé e líder Umusi Pãrõkumu, do grupo Kêhíripõrã ou "filhos (dos desenhos) do sonho", ao qual pertencem contadores de histórias do povo Desana do Alto Rio Negro, Amazonas.
[349] Cf. p. 195.

"paisagem-sujeito relacionada pelo parentesco aos viventes" (CESARINO, 2013, p. 295-296). Ao explorar esse o complexo universo narrativo, Cesarino (2013, p. 52-53) transcreve o trecho de um diálogo:[350]

> — As colinas de terra falavam...
> — Falavam. Para si mesmas elas falavam. Quando aconteceram essas coisas, elas falavam tudo isso. Assim é que se escutava na época do surgimento. Mas agora não é assim, nós não escutamos assim. Mas quem, como eu, tem ouvido de espírito para escurar, escuta. [...]
> — Por que não podemos escutá-la?
> — [...] Há tempos a terra parou de falar, e agora não podemos escutá-la. [...] Mas, antes falava como gente. Isso não aconteceu agora, foi na época do surgimento, na época em que falava o céu. Agora parou.
> — O rio também falava na época do surgimento?
> — O rio é assim. As pessoas mais humanas não escutam, mas quem tem ouvido-espírito, como eu, escuta as falas do pessoal do rio. Escuta mesmo (CESARINO, 2013, p. 52-53).

Agora estamos em condições de compreender melhor, entrever a sua profundidade para além de uma referência metafórica, aquela imagem que aventamos anteriormente, do "rio de memória" de Krenak:

> fico comovido com a água que está naquela fonte, naquela nascente, eu estabeleço uma relação com ela, converso com ela, eu me lavo nela, bebo aquela água e crio uma comunicação com aquela entidade água que, para mim, é uma dádiva maravilhosa, que me conecta com outras possibilidades de relação com as pedras, com as montanhas, com as florestas. [...] As relações não são percebidas como potência que ocorre só entre pessoas, no sentido comum em que nós entendemos as pessoas, as relações humanas, as relações sociais. Elas são alianças com muitas outras potências que estão dadas, que são possíveis. O raio, a chuva, o vento, o sol, a brisa, as paisagens. Aliança é troca com todas as possibilidades, sem nenhuma limitação (KRENAK, 2016, p. 172).

A memória ancestral indígena evoca, mostra-nos Krenak (2022, p. 83), aponta fundamentalmente para potência contida em formas de relações que "evocam a possibilidade de os mundos se afetarem, de experimentar o encontro com a montanha não como uma abstração, mas como uma dinâmica de afetos em que ela não só é sujeito, como também pode ter a iniciativa de abordar quem quer que seja" (KRENAK, 2022, p. 83). Assim, como em Benjamin, a relação só pode ser concebida em toda sua potencialidade quando não restrita ao sujeito humano e com o não-humano ocupando uma posição ativa, que aparece nessa

[350] Diálogo do antropólogo com Armando Marubo. Os Marubo vivem no alto curso dos rios Curuçá e Ituí, na Terra Indígena Vale do Javari, no sudoeste do Amazonas, próximo à fronteira com o Peru, que também abriga outros povos indígenas, incluindo alguns isolados. A língua Marubo pertence à família linguística Pâno e em 2022 sua população estimada é de pouco mais de 6 mil pessoas. Cabe aqui indicar, também, que as pesquisas de Cesarino desenvolvem instigantes investigações sobre o modo como linguagem e pensamento se entrelaçam na cosmologia indígena amazônica.

observação indicada pela sua capacidade de iniciativa e abordagem. Essa convergência as reflexões de Benjamin e Krenak aparece especialmente na centralidade da noção de relação e o modo como esta é elaborada para além do humano e desdobra-se, em ambos, numa ampliação do conceito de vida. Vimos que Benjamin, no ensaio sobre a tradução, expande o conceito de vida (de forma não metafórica!) a tudo que possui história. Em Krenak a noção de vida também é marcada por uma extensão ao não-humano, a partir da ideia de atravessamento e relacionamento: "A vida atravessa tudo, atravessa uma pedra, a camada de ozônio, geleiras. A vida vai dos oceanos para a terra firme, atravessa de norte a sul, como uma brisa em todas as direções. A vida é esse atravessamento" (KRENAK, 2020a, p. 28), isto porque "a experiência da vida é constituída de relacionamentos. Nós temos de nos relacionar com todos os seres não humanos. A vida não pode ser uma prisão humana. O casulo do humano, esse corpo que nos carrega, a gente não pode transformá-lo em uma espécie de isolamento da vida" (KRENAK, 2023b, p. 66).

Essa concepção de vida irá desaguar na crítica à neutralidade, que se mostrou presente em algumas das suas reflexões que viemos aventando até aqui, e àquela de "abismo cognitivo" que afirma "que o nosso corpo é separado de tudo": "a ideia de neutralidade talvez seja uma espécie de abismo sensorial" (KRENAK, 2023b, p. 74-75). Krenak (2023b, p. 68) caracteriza o pensamento ocidental como um "que escolheu constituir a sua força a partir da neutralidade" e distingue aí "uma visão antropocêntrica", na verdade "o próprio antropocentrismo, a ideia do homem no centro de tudo", uma espécie de "primeiro movimento excludente [...] porque institui uma visão exclusiva de privilégio", que é, portanto, fundamentalmente "patriarcal e, eminentemente, racista". É essa ideia de neutralidade que Krenak (2023b, p. 70-71) distingue nos alicerces do pensamento ocidental, que "dá origem a todos esses muros, blindagens, fronteiras, experiências de exclusividade". É esse modelo de pensamento, "essas ideias podem instituir um privilégio e parecer uma virtude, que é o isolamento, a neutralidade. Ora, não tem virtude nenhuma nessa neutralidade". "Essa neutralidade", na verdade, "denuncia um medo muito grande de se envolver com a vida, de se envolver com tudo. Aquela ideia de que a vida é uma dança cósmica implica um envolvimento total" (KRENAK, 2023b, p. 70-71).

Assim, Krenak (2023, p. 67) contrasta a vida e possibilidade de uma experiência em que "vida é entrar em um fluxo, é ser correnteza, é pertencimento, não isolamento" àquela da neutralidade que é "uma experiência atomizante do ego" derivada "uma espécie de abismo sensorial". As noções de experiência e fluxo se ligam de modo crucial à de vida numa elaboração crítica da concepção de sujeito tal qual concebido pela racionalidade ocidental:

> A experiência de reconstituir esses fluxos vai depender de uma disposição ativa das pessoas que foram abduzidas desse mundo onde essas trocas são possíveis. Tem que querer isso. Porque ela não se impõe. Essa comunhão não se impõe, ela é uma possibilidade. E ela tem que ser feita por pessoas que estejam dispostas a sair da racionalidade do sujeito, dessa singularidade do sujeito que quer se destacar no mundo quase que particular, e aceitar se implicar com outras experiências de pessoas que estão vivendo ao mesmo tempo que ele, e que querem ter esse fluxo. Aceitam esse fluxo. A violência das relações no cotidiano que a gente vive no Ocidente deixa as pessoas com medo de sair dessa certeza racional (KRENAK, 2020c, p. 103).

A ideia de disposição ativa de Krenak, parece-nos, poderia ser lida como aparentada àquela "receptividade ativa" que, lembremos, aparece no ensaio sobre a linguagem para caracterizar a abertura à expressividade da matéria que permite a comunicação com a linguagem da natureza e que Gagnebin (2014, p. 240) elabora em termos de uma "disponibilidade atenta" evidenciado a transformação que esta opera na própria concepção tradicional de sujeito. E também, acrescentamos, ao modo como o mundo é percebido: "Então, essas experiências de troca com os não humanos é proporcionada pela montanha, pelo rio, pela floresta. [...] Uma plantinha rasteira fala com você, um arbusto, uma árvore, uma palmeira", mas para isso, nos diz Krenak (2020c, p. 103) "é necessário que, do lado de um possível outro, seja despertada uma disposição amorosa [...] O outro é outro. [...] São princípios de reciprocidade".

No ensaio seu ensaio sobre a tradução, Benjamin (2013c, p. 109;115) caracteriza a afinidade entre as línguas, que então podemos também entre a linguagem humana e a linguagem da natureza, repousa no fato de que aquilo que é visado "não pode ser alcançado por nenhuma delas, isoladamente, mas somente na totalidade de suas intenções reciprocamente complementares" e, mais adiante, remete-nos à imagem dos cacos de um vaso, relaciona a tradução à possibilidade de recomposição em que os fragmentos ao, "conformar-se amorosamente" na própria alteridade de sua língua", "encaixar-se uns aos outros nos mínimos detalhes, mas sem serem iguais".

> comecei questionar a busca permanente pela confirmação da igualdade e atinei pela primeira vez para o conceito de alianças afetivas – que pressupõe afetos entre mundos não iguais. Esse movimento não reclama por igualdade, ao contrário, reconhece uma intrínseca alteridade em cada pessoa, em cada ser, introduz uma desigualdade radical diante da qual a gente se obriga uma pausa antes de entrar [...] Só assim é possível conjugar o "mundanizar", esse verbo que expressa a potência de experimentar outros mundos, que se abre para outras cosmovisões e consegue imaginar "pluriversos" (KRENAK, 2022, p. 82-83).

Com veremos, em Benjamin, aquele mundo de "singulares afinidades secretas" que não é regido pela lógica da identidade, mas pela semelhança e pela relação, em Krenak mundos

possíveis de alianças afetivas que impõe pausas à lógica que só reconhece sujeitos na igualdade. Sobre a questão da igualdade, cabe trazer à tona uma importante ponderação de Benjamin:

> A igualdade [*Gleichheit*] é uma categoria do conhecimento [*Erkennens*]; a rigor, ela não tem lugar na percepção sóbria [*nüchternen Wahrnehmung*]. A percepção sóbria no sentido mais estrito, livre de todo preconceito, toparia no máximo com um semelhante [*Ähnliches*], mesmo no caso mais extremo. Tal preconceito, em rega inócuo e inerte à percepção, pode causar escândalo em casos excepcionais. Pode dar a conhecer quem percebe como alguém que *não* é sóbrio. [...] O mais importante aqui é sobretudo uma coisa: a alucinação da igualdade (ADORNO; BENJAMIN, 2012, p. 435-436, tradução modificada).

Benjamin escreve essas linhas numa carta a Adorno,[351] em resposta às duras críticas que este havia feito ao seu trabalho, especialmente aquela que o apontava "uma apresentação estupefata de meras facticidades", que começa sobriamente com a frase "ou se é filósofo ou não se é".[352] Ou seja, a filosofia deve ser capaz de questionar os limites estabelecidos pela razão ou não merece esse nome. Nesse trecho Benjamin questiona os limites estabelecidos pela razão, e inverte o padrão da alucinação e da sobriedade: a categoria lógica da igualdade, enquanto uma abstração, é associada à uma alucinação da razão e a visão de semelhança, algo escandaloso à lógica da identidade, é associada à sobriedade da percepção. Em fragmentos que datam ainda do período inicial do seu pensamento, Benjamin (2020d, p. 19-20) [353] já indicava uma incapacidade generalizada "para distinguir entre conhecimento e percepção", aventando que "a loucura [*Wahnsinns*] é uma forma de percepção estranha à comunidade [*Gemeinschaft fremde*]", lembrava-nos da "acusação de loucura contra os grandes reformadores científicos". Nesse conjunto de apontamentos, em que traz à tona a relação entre percepção, utilidade e verdade,[354] ele define que "percepção é leitura [*Wahrnehmung ist Lesen*]", definição esta que é seguida por duas elucidações: "legível é apenas o que se manifesta na superfície [*Lesbar ist nur in der Fläche (E)rscheinendes*] e "superfície [*Fläche*] que é configuração – relação absoluta *[absoluter Zusammenhang*]". O tradutor Gustavo Rancy (BENJAMIN, 2020d, p. 20, nota 4) nos indica que a palavra *Erscheinen* tem o significado corrente de "aparecer", e a escolha da tradução como "superfície" justifica-se "para invocar o caráter táctil do pensamento Benjamin";

[351] De 23 de fevereiro de 1939.
[352] As críticas diziam respeito ao ensaio de Benjamin sobre Baudelaire, na conhecida carta de 01 de fevereiro de 1939, e esse trecho citado refere-se justamente aquilo que Adorno indica que o "tema teológico de chamar as coisas pelo nome" tenderia a se tornar (ADORNO; BENJAMIN, 2012, p. 403).
[353] Fragmentos sobre a percepção <fr 16> e <fr 17> de 1917.
[354] Como bem aponta o tradutor Gustavo Rancy (BENJAMIN, 2020d, p. 19, nota 3), nessas reflexões Benjamin explora "a etimologia da palavra 'percepção' em alemão [*Wahrnehmung*], composta pelo radical *nehmen* (tomar), pelo prefixo *Wahr-* (verdade) e pelo sufixo *-ung*, implicando movimento. Em alemão, portanto, a percepção é um 'movimento de tomada da verdade'".

isto porque para além de um mero aparecimento, o que está sendo evidenciado aqui é "a coisa como matéria", enquanto dotada de uma forma, e o fato de que esta torna-se legível precisamente pela configuração criada com outras, portanto radicalmente relacional.

Como bem aponta Scholem (2008, p. 70), essas notas sobre a percepção são "o embrião" das suas reflexões em torno da mimesis e da semelhança, que Benjamin só irá elaborar muitos anos depois. A leitura de uma configuração na superfície, especialmente o céu, será justamente aquilo que Benjamin distingue no modo como os "antigos", nos tempos remotos da humanidade, percebiam o mundo ao seu redor. Na história da faculdade mimética e da capacidade de percepção das semelhanças, é aí que Benjamin detecta (2018b, p. 55) a forma de leitura mais antiga: "'Ler o que nunca foi escrito'. Esta forma de leitura é a mais antiga: a leitura antes de toda linguagem". Benjamin <M 21> (2020a, p. 160) utiliza essa frase[355] também para expressar a legibilidade específica da história numa das notas das teses: "O método histórico é um método filológico que se baseia no livro da vida. 'Ler o que nunca foi escrito' ["*Was nie geschrieben wurde, lesen*"], afirma Hofmannsthal. O leitor que se considera aqui é o verdadeiro historiador" <M 21>. Nas *Passagens*, por sua vez Benjamin (2009, p. 524) esclarece-nos que "a expressão 'o livro da natureza' indica que se pode ler o real como um texto" [N 4, 2]. Noutro cruzamento entre história e natureza, Benjamin põe em evidência a história escrita com "tinta invisível"[356] na (e da) natureza e que sua decifração depende da capacidade mimética de ler a história no tecido, no texto vivo, de semelhanças que se expressa no semblante da natureza. Aqui o historiador é também aquele capaz de tecer relações entre passado e presente pela percepção e mobilização das semelhanças, tornando possível, assim, uma experiência sempre renovada com o passado. Lembremos aqui também que a percepção das semelhanças e legibilidade do passado compartilham aquela dimensão temporal relampejante, do instante que interrompe a sucessão contínua e homogênea do tempo.

> Experiência são semelhanças vividas. Não existe maior equívoco do que pretender construir a experiência, no sentido de experiência de vida, de acordo com o esquema em que se baseiam as ciências naturais exatas. Não são as conexões causais observadas no correr do tempo [*Zeiten festgestellten Kausalverknüpfungen*], mas as semelhanças vividas que são aqui determinantes A maioria das pessoas não pretende

[355] Frase de Hugo von Hoffmansthal, com a qual ele conclui a sua *peça O tolo e a morte* de 1984, ela aparece também como uma das epígrafes do Caderno M *O flâneur* das *Passagens* (BENJAMIN, 2009, p. 461) para expressar um pensamento que é recorrentemente retomado e elaborado ao longo da obra.

[356] No rascunho <M 19> das teses Benjamin (2020a, p. 156) anota "tinta invisível" e remete-nos à entrada [N 11, 3] das *Passagens* (2009, p. p. 518): "Os acontecimentos que cercam o historiador, e dos quais ele mesmo participa, estarão na base de sua apresentação como um texto escrito com tinta invisível. A história que ele submete ao leitor constitui, por assim dizer, as citações deste texto, e somente elas se apresentam de uma maneira legível para todos" da qual segue a afirmação que associa a escrita da história à possibilidade de citá-la, que aventamos anteriormente na p. 116.

> fazer nenhuma experiência. Suas convicções [*Überzeugungen*], além disso, as impede de fazê-lo (BENJAMIN, 2011c, on-line/ s.p, grifo nosso).[357]

Esse instigante comentário expõe-nos uma definição preciosa de experiência e o modo como ela expressa sua significação mais profunda, em Benjamin, num cruzamento entre vida e semelhança. Essa indicação que põe em evidência uma conexão fundamental entre experiência e semelhança não é uma ocorrência única em sua obra, nas *Passagens*, encontramos uma afirmação ressonante: "a semelhança é o órganon da experiência" [Q°, 24].[358] Além disso, o trecho remete-nos também às suas reflexões críticas ao modelo científico aplicado à história e igualmente ao conceito mecânico de experiência, moldado pelo paradigma científico-matemático, que Benjamin (2019b, p. 17) denuncia como esvaziado e empobrecido de significação no programa de 17: "aquela experiência realmente sem valor e que só poderia ser obtido um sentido (poderíamos dizer: triste [*traurige*]) por meio de sua certeza [*Gewißheit*]".

Nesse sentido, Benjamin delineia o modo como uma racionalidade enrijecida, fixada na subjetividade, em suas convicções e cativa de suas certezas, interdita a experiência das semelhanças. Cabe aqui ainda mencionar esse fragmento termina fazendo uma menção ao conceito de imersão[359] que, como vimos, é fundamental no modo como Benjamin descreve a experiência mimética da criança com o mundo a sua volta. Lembremos agora que Krenak indicou-nos que o acesso aos mundos em que as alianças afetivas, isto é, as experiências de troca com o não-humano são possíveis, é a mesma de saída do sujeito blindado por suas certezas racionais:

> Em vez de o mundo ser só fechadura e impossibilidade, em vez de ele ser cheio de trancas, ele passa a ser cheio de janelas. Essas janelas todas vão ganhando um sinal positivo, de possibilidade de troca. Então, aliança na verdade é um outro termo para troca. Eu andei um pouco nessa experimentação até que consegui avançar para uma ideia de alianças afetivas [...] Quando seu espírito alcança essa compreensão, como uma criança que está começando a conhecer o alfabeto, a conhecer os primeiros exercícios, ele também começa a expandir a percepção e a capacidade [...] de alcançar outras galáxias [...] de tatear o mundo, lá, tateando o mundo, quando percebi o mundo

[357] Num fragmento sobre a experiência <fr 59> (BENJAMIN, 1991, VI, p. 88-89) reunido pelos editores num conjunto chamado *Sobre moral e antropologia* (fr 33-60), escrito provavelmente no começo dos anos 30, na época da redação de Doutrina das semelhanças. Utilizamos aqui a tradução de André-Kess Schouten, publicado na forma de um dispositivo hipertextual, no website Canteiro de obras: arquivos de Walter Benjamin antropologia, como parte das suas pesquisas de doutorado (cf. BENJAMIN, 2011c).

[358] Esta aparece numa entrada em que Benjamin (2009, p. 952) reflete que a "natureza singular" do nome, enquanto "objeto de uma mimesis", mostra-se no "ocorrido [*Gewesne*]", no "vivido" [*Gelebten*], afirmando que "com o conceito de mímesis já se diz que o domínio do nome é o domínio da semelhança". Depois de estabelecer a experiência como órganon da experiência Benjamin indica que isto significa que "o nome só pode ser reconhecido nos contextos da experiência [*Erfahrungszusammenhängen erkannt*]. Apenas neles identifica-se sua essência, isto é, sua essência linguística".

[359] Depois de remeter ao "o conceito de 'observação romântica' em minha tese", Benjamin (2011c, on-line/ s.p) pontua "observação com base na imersão [*Versenkung*]".

> como uma muralha de negatividade, fiz um movimento de transformar essa muralha em trilhões de janelas de aliança, de troca, de possibilidades. É mudar o sinal. Você muda o sinal da negatividade para a possibilidade, você passa a considerar isso comunicações potentes [...] em diferentes lugares e contextos do mundo, é uma espécie de surto dessa consciência da certeza, essa que vive a angústia da certeza. Eu acho que ela tem um surto de vez em quando, e ela corre para o mundo da criação, o mundo da invenção, o mundo da arte, que é quando ela não tem certeza. É quando ela está surtada (KRENAK, 2016, p. 170-171; p. 175; p. 184).

Assim, Krenak (2016, p. 181) caracteriza esse pensamento dos vínculos que como aquele em "que a humanidade possa compartilhar experiências" com o não-humano "interagindo com muitos mundos, inclusive com o mundo daquela floresta que produz chuva, com a profunda conexão com aquele lugar em que ele está presente e com todos os outros seres que compartilham e que trocam com ele". "No lugar desse pensamento" há a criação contínua de "janelas de comunicação entre esses mundos", possibilitada "talvez como alguma norma de reconhecimento. Um reconhecimento". Um lugar do pensamento que ele expressa concisamente como aquele que "tem um trânsito". A possibilidade desse pensamento desdobra-se, em Krenak (2020c, p. 98), numa potente crítica ao modo como concebemos a temporalidade. Ele caracteriza o lugar desse pensamento como "anterior à noção de linha do tempo", que já está impregnada no "tempo histórico", "como se fosse uma noção predefinida". "Só esses pensamentos é que suportam habitar a incerteza", nos diz, e "se um pensamento pode habitar um lugar anterior a essa flecha do tempo, esse pensamento vai habitar um lugar que é quando a incerteza se constitui num lugar habitável e cheio de vida!". Esse lugar é aquele do instante: "tudo em um instante" pode acabar, "mas pode existir tudo também". Assim, Krenak associa o lugar que chama de angústia da certeza a todas àquelas "certezas ligadas com a linha do tempo, com a ideia de um tempo linear, um tempo contínuo".

A partir dessa elaboração crítica da temporalidade, Krenak (2016, p. 171) aponta que o pensamento habitante da incerteza nos abre a uma experiência "em que o tempo, a ideia do tempo seja determinante para o espaço, uma espécie de dilatação do tempo". Esta, por sua vez, é descrita como "dilatar esse tempo ordinário das nossas relações e possibilitar a criação de vazios". É "essa experiência de dilatação do tempo" que faz com que o pensamento consiga "tocar uma ideia" da Terra "que vai além da percepção de um sítio, de um território, de determinado lugar na geografia". Krenak caracteriza a experimentação dessa ideia como fundamento da "cosmovisão" do pensamento indígena, salientando que o termo indica que "não é uma visão total, ela é uma visão aberta". Essa cosmovisão sustenta a existência de "paisagens que comovem", sem ela:

> Vamos passar a ver uma única paisagem. Ora, se virar única, então não é paisagem. A natureza da paisagem é a pluralidade, a diversidade, é a sucessão. As paisagens se sucedem, ou então não são paisagens. Quando a gente acaba com todas as paisagens da Terra, nós entramos em coma. Então, aquela ideia de dilatar o tempo... dilatar o tempo é não deixar isso acontecer. Cantar e dançar para suspender o céu, que é uma experiência comum a muitos povos no planeta inteiro, é dilatar o tempo. Quando você canta e dança e suspende o céu, você está dilatando o tempo. E então as alianças acontecem. É quando se dilata o tempo, porque se não acontecer essa dilatação do tempo, só haverá relações de usuários (KRENAK, 2016 p. 175).

Krenak, então, relaciona a possibilidade de conjurar essa experiência *dilatação do tempo* e a cosmovisão dos povos indígenas àquilo que que se chamamos pensamento mágico:

> A literatura que nós compartilhamos em várias línguas, em diferentes lugares, ela costuma se referir a esse pensamento como pensamento mágico. Eu gostaria de ter um outro termo, uma outra palavra, uma outra imagem para ajudar nessa compreensão, mas vamos considerar que seja o pensamento mágico. Eu tenho limitações enormes para alcançar uma outra expressão em qualquer idioma para falar dessa experiência de um pensamento potente, que se comunica em diferentes direções com transmundos, que transita e que tem o poder de criar reações em cadeia nos ambientes nos quais esses pensamentos são emitidos, nos quais eles são exprimidos (KRENAK, 2016, p. 180).

Parece-nos que Benjamin enfrentou essa mesma dificuldade na medida àquilo que designa como mágico, tanto nas suas reflexões sobre a linguagem quanto nas suas explorações do universo da criança, parecem-nos apontar no mesmo sentido deste descrito por Krenak.

> E o pensamento mágico, se nós decidirmos que podemos falar assim, esse pensamento acha que não temos nenhuma certeza [...] Isso tem que ver com aquele pensamento, com a primeira conversa nossa sobre certeza, sobre um tempo sem a angústia da certeza. Se nós estamos lidando agora circunstancialmente com essa ideia *da incerteza viva*, então estamos tentando fazer algum contato com um tempo em que a humanidade, no sentido mais amplo, experimentou essa incerteza, quando os brancos se pintavam (KRENAK, 2016, p. 184).

Assim, arriscamos afirmar que tanto Benjamin quanto Krenak trazem à tona essa dimensão mágica do pensamento como possibilidade de conceber uma racionalidade e um sujeito que no lugar de afirmar a si mesmo "para garantir a permanência da identidade [...] se desfaz de representações definitivas e ousa afirmar-se na incerteza", valendo-nos aqui das palavras de Gagnebin (1999, p. 90-91). E Krenak nos chama atenção para a atualidade cada vez maior dessa tarefa em nosso tempo:

> Estamos vivendo num mundo onde somos obrigados a mergulhar profundamente na terra para sermos capazes de recriar mundos possíveis. Acontece que, nas narrativas de mundo onde só o humano age, essa centralidade silencia todas as outras presenças. Querem silenciar inclusive os encantados, reduzir a uma mímica isso que seria

> "espiritar", suprimir a experiência do corpo em comunhão com uma folha, com o líquen e com a água, com o vento e com o fogo (KRENAK, 2022, p. 37-38).

Em Krenak (2023a, p. 3-5, grifo nosso), essa potência mágica do pensamento liga-se à "observação sensível" de uma "experiência de memória" que "comunica com tantas outras dimensões da nossa própria experiência de ser" [...] "confundindo a individualidade" [...] que "não abre entrada para essa *interrupção*". Uma experiência que que descrita como "vazar memória pelos sete buracos da nossa cabeça" de abertura "para uma experiência espiritada". "Experiências espiritadas acontecem de maneira involuntária", nos diz Krenak, "a pessoa vive a experiência, literalmente, de uma invasão, uma *invasão*". "Sendo corpo-memória, corpo-espiritado, que deve ser uma experiência radical", isto é, "essa disposição para um corpo-memória". Sobre expressão "espiritado" Krenak explica:

> eu ganhei essa expressão de uma pessoa que só fala Maxakali,[360] e ele queria me dizer alguma coisa parecida com "alguém que vivia num estado de espanto", e eu achei genial espanto e espiritado serem sinônimos. Aí eu estava lembrando que a maioria de nós prefere viver espantado do que viver espiritado. Porque talvez a ideia de espiritado tem a ver com a ideia de uma memória que vaza, que transcende e que bagunça com a nossa noção de indivíduo. Ela desloca a nossa fixação numa individualidade (KRENAK, 2023b, p. 4).

A observação de Krenak, que nos põe refletir sobre a diferenciação entre espantado e espiritado, nos faz lembrar a distinção que Benjamin faz, na tese VIII, entre o assombro diante do fato de que certos eventos sejam "ainda" possíveis na história e o espanto como *páthos* que tanto Platão quanto Aristóteles indicam como sendo a origem do filosofar. Além disso, Krenak nos conta que "espiritar" nasceu de um equívoco tradutório. "Valor das más traduções: mal-entendidos produtivos [*produktive Mißverständnisse*], escreveu Benjamin (2018d, p. 103).[361] Veremos, logo mais, que esses mal-entendidos produtivos, voltarão a conectar Benjamin e o pensamento indígena, no contexto do perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro. Lembremos aqui também que, como vimos, é através dos mal-entendidos que a criança descobre as semelhanças e deforma as palavras e o mundo dos adultos em Benjamin. Por ora,

---

[360] Os dados do censo demográfico de 2022 apontaram o número de quase 1,7 milhão de indígenas na população brasileira, enquanto em 2010 esse número era em torno de 900 mil, os dados de 305 etnias e 274 línguas indígenas se mantêm. Os Maxakali, que se autodenominam Tikmũ'ũn, são um grupo indígena que historicamente ocupavam a região entre os rios Pardo e Doce, e hoje vivem principalmente no nordeste de Minas Gerais, são aproximadamente 19 mil e sua língua pertencente ao tronco Macro-Jê. Cf. https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Maxakali.

[361] No fragmento *A tradução: os prós e os contras*, datado entre 1935 e 1936, muito provavelmente escrito a partir de diálogos e de um projeto comum com seu primo Günther Anders, que na época era casado com Hannah Arendt.

voltemos àquilo que Krenak denominou como a nossa fixação pela noção de indivíduo e vejamos como esta se liga a uma potente crítica contra-colonial:

> É uma maravilhosa oportunidade de dizer que essa invenção do indivíduo é um outro presente que nós recebemos do Ocidente. Aqui não tinha indivíduos. A ideia da aculturação dos sujeitos coletivos e sua transformação em indivíduos é uma das máquinas mais poderosas de destruição que a cultura do Ocidente trouxe para esses povos que sempre perceberam a constituição da pessoa como um evento coletivo [...] O elogio ao indivíduo é a máxima do Ocidente. Não [...] quer estabelecer relações plurais com todos os outros possíveis e se reconhecer nessas relações como parte. Existe no Ocidente uma ideia dominante de imprimir um pensamento, uma racionalidade que corta o fluxo de compartilhamento entre as pessoas (KRENAK, 2019b, p. 130; 132).

A crítica aos moldes como a ideia de indivíduo foi concebida no interior do pensamento ocidental, aventada por Krenak, aponta-nos para uma divergência radical com relação ao pensamento indígena. Krenak demarca essa diferença distinguindo esse sujeito como singular e fechado, e especialmente, restrito a uma condição que apenas o humano pode ocupar. E aqui suas reflexões a concepção de sujeito se ligam àquelas sobre incerteza:

> A percepção de que tudo é sujeito facilita habitar o lugar da incerteza. Pode ser até um importante atributo para uma entidade habitar esse lugar da incerteza. A disposição de coexistência; [...] É uma conspiração e só é possível com mais de um. Um só não consegue ativar o princípio vital de habitar a incerteza como uma potência da vida, não como expe-riência do sujeito singular, fechado. Tem que ser uma perspectiva de sujeito aberto, porque ele só pode se ativar com a troca de campos, de lugar, com outros; tem que ter outros. E os outros não podem ser uma invenção sua. Eles têm densidade, têm potência própria (KRENAK, 2020c, p. 100-101).

*A percepção de que tudo é sujeito facilita habitar o lugar da incerteza*, certamente é uma frase que poderia ser utilizada para descrever a experiência mimética em Benjamin. Mas para compreendermos o que a profundidade de sua significação no pensamento indígena precisamos recorrer ao perspectivismo ameríndio: "Nosso amigo Eduardo Viveiros de Castro gosta de provocar as pessoas com o perspectivismo amazônico, chamando a atenção exatamente para isto: os humanos não são os únicos seres interessantes e que têm uma perspectiva sobre a existência. Muitos outros também têm" (KRENAK, 2019a, p. 31-32). Ela pressupõe, como bem nos indica Krenak (2020c, 100), a compreensão de um cruzamento "da cultura e da natureza. onde a ideia do Eduardo Viveiros de Castro de perspectivismo ameríndio está implicada. Implica numa condição que emerge não da cultura; emerge da natureza". Então, sigamos as indicações de Krenak.

O perspectivismo ameríndio é uma síntese conceitual desenvolvida por Eduardo Viveiros de Castro para designar uma matriz de pensamento comum aos povos indígenas das

terras baixas da América do Sul, em particular à cosmovisão amazônica. Essa teoria antropológica nasce em diálogo com Tânia Stolze Lima, em meados dos anos 90, a partir da exploração de uma "assimetria perspectiva ou uma teoria assimétrica do ponto de vista" (LIMA, 1996, p. 216) na cosmologia Yudjá,[362] que ensejou Viveiros de Castro (1996, p. 115) a elaborar a "concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos". Essa teoria nasce no interior de um projeto antropólogo mais amplo, como parte de uma "notável reviravolta" em andamento, que Viveiros de Castro (2018, p. 19-20) aponta: a antropologia encara uma radicalização do seu processo de reconstrução enquanto disciplina ao assumir a tarefa permanente de descolonização do pensamento. Esse seria a tentativa e o desafio da antropologia que seus estudos têm contribuído para construir, ou, mais precisamente, reconstruir.

> A descolonização do pensamento antropológico significa uma dupla descolonização: assumir o estatuto integral do pensamento alheio enquanto pensamento e descolonizar o próprio pensamento. Deixar de ser o colonialista de si mesmo, subordinado às ideias mestras, às ideias-chave de sujeito, autoridade, origem, verdade. A descolonização envolve esse duplo movimento, o reconhecimento da descolonização histórica, sociopolítica do mundo, e os efeitos que isso tem sobre a descolonização do pensamento. Nenhum dos dois processos jamais estará completo e terminado, nem a descolonização do mundo, nem a do pensamento. O adjetivo "permanente" significa, por isso, que o pensamento tem uma tendência natural ao colonialismo; a inércia do pensamento conduz o pensamento a se acomodar em soluções milagrosas, em esquemas fáceis, mecânicos, rígidos, um certo colonialismo intrínseco de todo pensamento (VIVEIROS DE CASTRO, 2012, p. 255).

Por esta razão, o desafio de exercitar a descolonização do pensamento, não pode se esquivar, nem por um instante sequer, de um exercício contínuo de autorreflexão, por isso sempre problematizando a si mesmo e encarando de frente questionamentos incômodos, para não dizer angustiantes ou paralisantes. Aquilo que mobiliza e possibilita essa tentativa é um incessante movimento autorreflexivo e, para Viveiros de Castro (2018, p. 20) essa missão não é proclamada por ignorar que o "colonialismo constitua um de seus *a priori* históricos da antropologia". Não há nenhuma ingenuidade na base desse esforço, a ousadia dessa tentativa

[362] Esses estudos de Lima (1996) em torno da noção de ponto de vista e suas investigações etnográficas da cosmologia Yudjá foram reunidos em *Um peixe olhou para mim: o povo Yudjá e a perspectiva* (2015), e os desenvolvimentos do perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro em *Inconstância da alma selvagem* (2020) e *Metafísicas canibais* (2018), respectivamente em 2002 e 2015. Yudjá é a autodenominação do povo conhecido pelo etnônimo externo Juruna, que habita as ilhas e penínsulas do baixo e médio rio Xingu, na Amazônia brasileira, nos estados do Pará e Mato Grosso. Atualmente, estima-se que existam cerca de 880 indivíduos Yudjá e sua língua pertence ao ramo das línguas Tupi.

não é impulsionada por um, intencional ou não, fechar de olhos para o fato de que a antropologia se constitui num contexto institucional, teórico e epistemológico colonial.

Entre as influências presentes na antropologia de Viveiros de Castro a antropofagia de Oswald de Andrade que tem lugar de destaque. O antropólogo chega mesmo a afirmar que o perspectivismo ameríndio, nome de batismo de sua teoria antropológica, seria "uma retomada do projeto antropofágico em novos termos" (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 129). A aspiração anticolonialista de sua antropologia tem sua fonte na potência política e poética que ele enxerga na antropofagia oswaldiana. Para Viveiros de Castro (2008, p. 129), o manifesto antropofágico de Oswald é uma reflexão profundamente original, que seria, até hoje, uma forte arma de combate contra a sujeição cultural da América Latina. No manifesto antropofágico lemos: "Só me interessa o que não é meu. Lei do homem. Lei do antropófago" (ANDRADE, 2017, p. 50). Viveiros de Castro (2008, p. 118) lê nessas linhas o postulado antropofágico de que "o pensamento só é interessante enquanto potência de alteridade". E, para ele, essa deve ser também a lei do antropólogo.

Uma das exigências que a aspiração anticolonial e antropofágica impõe à antropologia é a tentativa constante de que o objeto do discurso antropológico esteja no mesmo plano epistemológico que ocupa o sujeito desse discurso. A antropologia não pode tratar as outras culturas como objetos das suas teorias das relações sociais e sim como possíveis interlocutores de uma teoria mais geral: as outras sociedades estudas são coautores dessa ampliação teórica das relações sociais. Segundo Viveiros de Castro (2018, p. 20), o objetivo principal de seu projeto antropológico seria responder à questão: "O que deve conceitualmente a antropologia aos povos que estuda?". O que o antropólogo propõe com esse questionamento é uma rotação de perspectiva: no lugar de questionarmos o que há na teoria antropológica que se explica pelo contexto cultural e social dos antropólogos, deveríamos buscar aquilo que provoca mutações internas na antropologia, que provém das próprias sociedades que ela pretende explicar. Com essa mudança de perspectiva percebemos que as posições de sujeito e objeto são intercambiáveis, e essa relação é sempre movediça: se olharmos por outro lado, podemos ver o objeto sendo capaz de deformar o sujeito, podemos enxergar as culturas e sociedades que foram historicamente colocadas na posição de objeto operando ativamente sobre as disciplinas que as objetificaram. Com bem aponta Patrick Pardini (2020, p. 5):

> Os ameríndios surgem historicamente, e de forma exemplar, como 'o outro do Ocidente', ou seja, como 'objeto do Ocidente-sujeito' – pois esta é a fórmula do antropocentrismo ocidental: o 'eu' como sujeito e o outro como objeto. O sujeito antropocêntrico (o Ocidente, sujeito da Conquista) precisa do outro como objeto para se afirmar como sujeito, 'eu' soberano.

Em termos filosóficos, a necessidade de questionamento do modelo epistemológico sujeito/objeto que alicerça o pensamento ocidental. Em termos antropológicos, a necessidade da crítica dos fundamentos filosóficos do colonialismo, já que as epistemologias ameríndias nos incitam a repensar nossas próprias ontologias e epistemologias. Chegamos aqui a outra característica marcante da antropologia de Viveiros de Castro: uma "aliança demoníaca" com a filosofia. A etnologia de Viveiros de Castro é desenvolvida a partir de uma "leitura cruzada entre filosofia e antropologia" (2018, p. 32). O antropólogo almeja reconstruir a imaginação conceitual indígena a partir de conexões transversais com a tradição filosófica ocidental. Ele utiliza o arcabouço teórico-linguístico da filosofia nesse exercício antropológico de tradução da cosmologia indígena amazônica. Um movimento tradutório que pretende um golpe duplo: permitir acesso ao pensamento indígena nos termos da tradição ocidental que dispomos e, ao mesmo tempo, fazê-lo experimentar o outro e ser deformado por essa experiência.

O gesto antropológico da comparação teria, assim, a finalidade de traduzir. O antropólogo não dispõe de outros meios para pensar outro pensamento que não o seu próprio, isto é, as ferramentas conceituais da tradição do pensamento ocidental, isso que chamamos de filosofia. Então, a tentativa de encontrar uma linguagem capaz de traduzir a singularidade do pensamento indígena é também um exercício de deformação, perturbação e subversão do seu próprio dispositivo conceitual. A antropologia, enquanto tarefa de tradução, é esse esforço infinito, sempre provisório e sempre traidor. A questão, como nos lembra Viveiros de Castro, remetendo a Walter Benjamin no seu ensaio A tarefa do tradutor, é quem é traído: a língua destino ou a língua original.

> A antropologia compara para traduzir, e não para explicar, justificar, generalizar, interpretar, contextualizar, revelar os não-ditos do que *goes without saying*, e assim por diante. E se traduzir é sempre trair, conforme o dito italiano, uma tradução digna deste nome – aqui estou apenas parafraseando (traduzindo) Walter Benjamin, ou antes, Rudolf Pannwitz – é aquela que trai a língua de destino, não a língua do original. A boa tradução é aquela que consegue fazer com que os conceitos alheios deformem e subvertam o dispositivo conceitual do tradutor, para que a intentio do dispositivo original possa ali se exprimir, e assim transformar a língua de destino. Tradução, traição, transformação (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 87).

Essa passagem aparece no capítulo Imagens do pensamento selvagem do seu livro *Metafísicas canibais*. De fato, a concepção de tradução que Viveiros de Castro elabora em sua teoria antropológica segue os rastros do pensamento de Benjamin. E os ecos benjaminianos se desdobram, os mal-entendidos ou equívocos movem a tradução antropológica de Viveiros de Castro (2018, 87):

> Traduzir o perspectivismo ameríndio, então, é lançar mão da imagem da tradução que ele contém: a imagem de um movimento de equivocidade controlada – "controlada" no sentido em que se pode dizer que andar é um cair continuamente para a frente de um modo controlado. O perspectivismo indígena é uma doutrina do equívoco, isto é, da alteridade referencial entre conceitos homônimos; o equívoco aparece ali como o modo por excelência de comunicação entre diferentes posições perspectivas.

Para ser capaz de realizar o exercício tradutório é preciso desapegar-se da sua própria língua e deixar-se traí-la, permitir ser atravessado pela linguagem estrangeira, "segundo um movimento de equivocação controlada, em equilíbrio instável, sempre ameaçado pela traição e pela corrosão" (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 87). A tradução só merece esse nome se for um exercício capaz de deformar e subverter os dispositivos conceituais do tradutor pelos conceitos alheios: "a metafísica ocidental é a *fons et origo* de toda espécie de colonialismo – interno (intraespecífico), externo (interespecífico), e se pudesse, eterno (intemporal). Mas o vento vira, as coisas mudam, e a alteridade sempre termina por corroer e fazer desmoronar as mais sólidas muralhas da identidade" (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 27). Essa problematização está na base da proposta antropológica de Viveiros de Castro, que ele propõe chamar justamente de "anti-narcísica"[363]: uma antropologia que tenta ser capaz de devolver uma imagem de nós mesmos na qual não nos reconheçamos.

Para traduzir um dos fundamentos da epistemologia indígena, a personificação ou subjetivação xamânica, Viveiros de Castro realiza um exercício de comparação com a tradição epistemológica moderna da filosofia ocidental, base na qual se fundamenta o método do conhecimento científico. O princípio que rege o modelo dominante da produção do conhecimento científico, aponta-nos o antropólogo, é o ideal de objetivação: a busca pelo conhecimento verdadeiro, por uma descrição e interpretação do real cientificamente válidas, é guiada pelo ideal de uma representação absolutamente objetiva do mundo. Assim, resume Viveiros de Castro (2020, p. 406-407), "conhecer, para nós, é *dessubjetivar* tanto quanto possível. Você conhece algo bem quando é capaz de vê-lo de fora, como um objeto". A ciência ocidental funda-se, desse modo, na premissa epistemológica segundo a qual quanto maior for a capacidade de objetivação do real mais se conhecerá sobre ele: o conhecimento científico é medido justamente pelo seu valor de objetividade. Ou seja, "quanto mais eu desanimizo o mundo, mais eu o conheço. Conhecer é *desanimizar*, retirar subjetividade do mundo, e

[363] *O anti-Narciso* não é o nome dado a nenhum de seus muitos textos, mas a um projeto pretendido e não concretizado, corroído pelas contradições essa obra não chegou a ter uma existência real, o título dado ao seu livro imaginário, inspirado no *O anti-Édipo* escrito à quatro mãos por Deleuze e Guattari. A filosofia de Deleuze e Guattari é, de fato, grande fonte inspiração para Viveiros de Castro.

idealmente até de si mesmo" (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 407). Conhecer é, portanto, tornar o mundo o mais objetivo quanto for possível e, para isso, é preciso separar a parte subjetiva para que esta não se confunda com o objeto em si.

> O xamanismo é um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou antes, um certo ideal de conhecimento. Tal ideal está, sob certos aspectos, nas antípodas da epistemologia objetivista favorecida pela modernidade ocidental. Nesta última, a categoria do objeto fornece o *telos*: conhecer é "objetivar"; é poder distinguir no objeto o que lhe é intrínseco do que pertence ao sujeito cognoscente, e que, como tal, foi indevida e/ou inevitavelmente projetado no objeto. [...] Nosso jogo epistemológico se chama objetivação; o que não foi objetivado permanece irreal e abstrato. A forma do Outro é a coisa. O xamanismo ameríndio parece guiado pelo ideal inverso. Conhecer é personificar, tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido – daquilo, ou, antes, daquele; pois o conhecimento xamânico visa um "algo" que é um "alguém", um outro sujeito ou agente. A forma do Outro é a pessoa (VIVEIROS DE CASTRO, p. 310-311).

Assim, segundo a nossa tradição científica ocidental, para conhecer é preciso desubjetificar, desanimizar, isto é, retirar a subjetividade do mundo, reduzir a intencionalidade do objeto ao máximo possível. Ao contrário do objetivismo hegemônico do pensamento ocidental, Viveiros de Castro aponta-nos que a prática xamânica indígena, vai no sentido oposto: ao invés de um ideal epistemológico objetivista, o xamanismo pauta-se num fundamento epistemológico de personificação ou subjetivação. Para conhecer algo é preciso ser capaz de personificar, isto é, de tomar o ponto de vista do que se quer conhecer: "aqui, é preciso saber personificar, porque é preciso personificar para saber. O objeto da interpretação é a contra-interpretação do objeto" (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 312). Para a epistemologia xamânica, o processo do conhecimento de algo deve desdobrar esse algo num alguém, isto é, num outro sujeito ou agente. O ideal constitutivo do xamanismo como epistemologia indígena é, portanto, a subjetivação: para conhecer é preciso subjetivar. Segundo Viveiros de Castro, há entre a epistemologia indígena e a epistemologia ocidental uma inversão das posições nos estatutos de sujeito e objeto: para o pensamento ocidental, a forma do outro é o objeto, a coisa; para o pensamento indígena, a forma do outro é a pessoa, o sujeito.

> Se Descartes nos ensinou, a nós modernos, a dizer 'eu penso, logo existo' – a dizer, portanto, que a única vida ou existência que consigo pensar como indubitável é a minha própria –, o perspectivismo ameríndio começa pela afirmação duplamente inversa: 'o outro existe, logo pensa'. E se esse que existe é outro, então seu pensamento é necessariamente outro que o meu. Quem sabe até deva concluir que, se penso, então também sou um outro (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 117-118).

Esse princípio epistemológico indígena, explica Viveiros de Castro, deriva-se da ideologia de caçadores e da ideologia dos xamãs. O ideal de subjetivação é um desdobramento

de um aspecto fundamental das cosmologias ameríndias e opera em várias dimensões da prática indígena e é esse aspecto geral que é traduzido por Viveiros de Castro como perspectivismo. Essa compreensão perspectivista mostra-se, nos diz Viveiros de Castro, no fato de que um sem-número de relatos etnográficos dos povos amazônicos registram a ocorrência de formulações indicativas da ideia de que os animais são gente ou se veem como pessoas. Assim, é bastante comum ouvir afirmações dessa natureza – "bicho é gente" ou "onça é gente" – entre indígenas:

> [Quando] dizem que "as onças são gente", isso nos diz algo sobre o conceito de onça e também sobre o conceito de gente. As onças são gente – a humanidade ou "personitude" é uma capacidade das onças – porque, ao mesmo tempo, a oncidade é uma potencialidade das gentes, e em particular da gente humana. E aliás, não devemos estranhar uma ideia como "os animais são gente". Afinal, há vários contextos importantes em nossa cultura nos quais a proposição inversa, "os seres humanos são animais", é vista como perfeitamente evidente (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 404-405).

A teoria do perspectivismo de Viveiros de Castro nos oferece elementos para compreendermos o que está por trás dessa afirmação, o princípio epistemológico que fundamenta essa maneira de pensar: as cosmologias indígenas se fundamentam na ideia de que todas as diferentes espécies de seres veem a si mesmas como humanas e as demais como não-humanas, como animais ou espíritos. Assim, utilizam "gente" ou "humano" como indicação ao ponto de vista de referência que todo existente pode ter se estiver ocupando a posição de sujeito: se estiver ocupando esse ponto de vista, toda espécie verá a si mesma como humana, exatamente como acontece conosco quando olhamos para nós e para os mesmos da nossa espécie como gente, isto é, como humanos e olhamos para as outras espécies como animais. Trata-se, portanto,

> de um relacionismo generalizado, no sentido de que "humano" não é o nome de uma substância mas de uma relação, de uma certa posição em relação a outras posições possíveis. "Humano" é sempre a posição do sujeito, no sentido lingüístico da palavra, é aquele que diz "eu". Portanto, se imaginarmos uma onça dizendo "eu", essa onça é imaginada como humana, imediatamente. A humanidade não é uma propriedade de algumas coisas em contraste com outras, mas uma diferença na posição relativa das coisas (VIVEIRO DE CASTRO, 2008, p. 112-113).

Assim, o ser animal, gente ou coisa não é uma propriedade, mas uma condição relativa à enunciação, que se refere a uma questão de relação linguística. Nesse sentido, dizer que todas as espécies se veem como humanas é afirmar que a possibilidade de colocar a si mesmo na posição de enunciador é comum a todos, como nos diz Viveiros de Castro (2020, p. 323) "é

atribuir aos não-humanos as capacidades de intencionalidade consciente e de agência que facultam a ocupação da posição enunciativa de sujeito". Assim,

> *Todos* os animais e demais componentes do cosmos são intensivamente pessoas, virtualmente pessoas, porque qualquer um deles pode se revelar (se transformar em) uma pessoa. Não se trata de uma mera possibilidade lógica, mas de potencialidade ontológica. A "personitude" e a "perspectividade" – a capacidade de ocupar um ponto de vista – são uma questão de grau, de contexto e de posição, antes que uma propriedade distintiva de tal ou qual espécie (VIVIEROS DE CASTRO, 2018, p. 44-45).

Tudo pode ocupar a posição de sujeito, então tudo possui a possibilidade de se tornar humano de uma determinada perspectiva. Desse modo, o humano é uma possibilidade virtual de todas as coisas. Para a epistemologia indígena, tudo pode ser sujeito, uma vez que é a perspectiva que constitui o sujeito:

> Basta existir para poder ser pensado como (se pensando como) sujeito, e portanto para se pensar como sujeito, isto é, como sujeito de uma perspectiva. Mas atenção para este "de": é o sujeito que pertence a uma perspectiva e não o contrário. A perspectiva é menos algo que se tem, que se possui, e muito mais algo que tem o sujeito, que o possui e o porta (no sentido do *tenir* francês), isto é, que o constitui como sujeito. "O ponto de vista cria o sujeito" – esta é a proposição perspectivista por excelência, aquela que distingue o perspectivismo do relativismo ou do construcionismo ocidentais, que afirmariam, ao contrário, que "o ponto de vista cria o objeto" (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 118-119).

Assim, a capacidade de assumir essa posição reflexiva, que constitui o sujeito, não é um privilégio da espécie humana, mas precisamente aquilo que há em comum entre uma infinidade de outas espécies. Nesse sentido, consciência, subjetividade, intencionalidade, cultura não são atributos exclusivo e sim potencialidades partilhadas por todos. Assim, aponta Viveiros de Castro (2020, p. 235), "a condição comum aos humanos e animais é a humanidade, não a animalidade, é porque humanidade é o nome da forma geral do sujeito". Quando lidam com outras espécies de seres, os indígenas partem do princípio de que estão lidando com entidades que se consideram humanas. Simultaneamente, reconhecem que, da perspectiva dessas outras espécies, eles próprios não são vistos como humanos, mas sim como caça ou predadores.

> Como diversos etnólogos já o haviam notado, mas quase todos muito de passagem, numerosos povos (talvez todos) do Novo Mundo compartilham de uma concepção segundo a qual o mundo é composto por uma multiplicidade de pontos de vista: todos os existentes são centros potenciais de intencionalidade, que apreendem os demais existentes segundo suas próprias e respectivas características ou potências. Os pressupostos e consequências dessa ideia são irredutíveis [...] a distinção clássica entre Natureza e Cultura [...] obediência à velha matriz metafísica ocidental (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 42).

Assim, como aponta Viveiros de Castro (2018, p. 53), ao aplicar a noção de ‘cultura’ aos mundos das subjetividades extra-humanas, redefine-se uma série de eventos e objetos ‘naturais’, que passam a ser vistos como indicadores da agência social. Assim, “a ideia de que os agentes não-humanos percebem-se a si mesmos e a seu comportamento sob a forma da cultura humana desempenha um papel crucial” na medida em que nos confronta com o fato de aquilo que “uns chamam de 'natureza' pode bem ser a ‘cultura’ dos outros” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 53).

Assim, frente a “esse reembaralhamento das cartas conceituais” natureza e cultura, Viveiros de Castro (2018, p. 65) sugere a expressão “multinaturaismo” para descrever o traço distintivo do pensamento indígena frente às cosmologias “multiculturalistas'”; enquanto o relativismo cultural postula diversas representações subjetivas de uma natureza una e externa, este propõe o inverso: “a ‘cultura’ ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a ‘natureza’ ou o objeto, a forma do particular” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 43).

> de um lado, uma unidade representativa puramente pronominal – é humano quem ocupa vicariamente a posição de sujeito cosmológico; todo existente pode ser pensado como pensante (“isto existe, logo isto pensa”), isto é, como “ativado” ou “agenciado” por um ponto de vista –; do outro lado, uma radical diversidade real ou objetiva (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 65).

Como nos alerta Viveiros de Castro (2020, p. 328), ao imaginarmos uma equivalência entre múltiplas visões de mundo, subentendemos uma natureza única revestida por várias culturas, isto é, um relativismo cultural ou um “multiculturalismo". Todavia, no âmbito indígena, a situação é outra: “os seres vêem o mundo da *mesma* maneira o que muda é o *mundo* que eles vêem”. Assim, Viveiros de Castro (2020, p. 329) põe em evidência que “*o perspectivismo não é um relativismo, mas um multinaturalismo*, o que significa que se trata aqui de “uma só ‘cultura’, múltiplas ‘naturezas’; epistemologia constante, ontologia variável”.

A outra proposição importante de Viveiros de Castro (2020, p. 331-334) é de que “*o perspectivismo não é um relativismo, mas um relacionalismo*”. Assim, o antropólogo nos chama atenção para a relação estreita que o perspectivismo tem com a troca, “ele não apenas pode ser tomado como uma modalidade de troca”, isto é, aquilo que ele denomina “reciprocidade de perspectivas”: “mas a troca mesma deve ser definida nestes termos – como *troca* de perspectivas”, assim, “teríamos, com isso, uma ontologia integralmente relacional”. Assim, reflete Viveiros de Castro (2002, p. 195-196), enquanto o Ocidente postula que toda sociedade busca sua preservação e permanência e que a cultura, através da memória e da tradição, são seu

“mármore identitário”, para os indígenas, a identidade não é entendida como um limite a ser protegido pois são sociedades “cujo (in) fundamento é a relação aos outros, não a coincidência consigo mesmas”. Assim, a identidade é concebida como uma “atualização” a partir de uma relação com outro “relação desde sempre existente, sob o modo virtual”, de forma “a transformar a sua própria identidade”.

> a interiorização do Outro é inseparável da exteriorização do Eu; Resta perguntar: *o que* exatamente é assimilado, quando se assimila o inimigo? [...] O que se assimila da vítima são os *signos* de sua alteridade, e o que se visa é essa alteridade como ponto de vista ou perspectiva sobre o Eu – uma *relação* (VIVEIROS DE CASTRO, 2020, p. 251).

Assim, “a inconstância da alma selvagem, em seu momento de abertura, é a expressão de um modo de ser” que afirma a si mesmo na troca e não na identidade: “afinidade relacional, portanto, não identidade substancial, era o valor a ser afirmado”. Precisamente o conceito de afinidade potencial será desenvolvido por Viveiros de Castro (2020, p. 139) como categoria cosmológica tipicamente amazônica, “que é o de pensar, isto é, socializar, o que está fora do Mesmo” para explicitar um dos fundamentos do perspectivismo ao mesmo que expõe a “associação constitutiva entre afinidade e canibalismo” e o papel estruturante da afinidade potencial no pensamento que povoa a Amazônia indígena. Um pensamento selvagem capaz de questionar o pensamento ocidental e suas dicotomias, começando pela cisão entre eu e outro, sujeito e objeto. Assim, como aponta Viveiros de Castro (2018, p. 54) o perspectivismo nos faz refletir que “tais dualismos são duvidosos não porque qualquer dicotomia conceitual seja perniciosa por princípio, mas porque estas, em particular, exigem, como condição da unificação dos dois mundos, um apartheid radical entre seus respectivos habitantes”.

> Definiremos então as ontologias “animistas” dos Ameríndios e povos congêneres como manifestando o *princípio antropomórfico*, de modo a contrastá-las com o princípio antropocêntrico que nos parece constituir um dos pilares mais firmemente fixados da metafisica ocidental, tanto em suas versões “dogmáticas” ou “especulativas” como, evidentemente, na filosofia crítica e demais derivas “correlacionistas”. Neste sentido, o antropomorfismo é uma inversão irônica completa (dialética?) do antropocentrismo. Dizer que tudo é humano é dizer que os humanos não são uma espécie especial, um evento excepcional que veio interromper magnifica ou tragicamente a trajetória monótona da matéria no universo (VIVEIROS DE CASTRO; DANOWSKI, 2014, p. 97).

Assim como Viveiros de Castro, Tânia Stolze Lima (1996, p. 27) nos esclarece que a proposição de que, por exemplo, os Yudjá “pensam que os animais são humanos [...] é falsa, etnograficamente falando. Eles dizem que ‘para si mesmos, os animais são humanos’”. Assim,

segundo a antropóloga, poderíamos dizer que eles "pensam que os animais pensam que são humanos. É claro que o verbo pensar sofre um enorme deslizamento semântico quando se passa de um segmento da frase ao outro". Se, para nós, esse enunciado pode "soar absurdo", pode ser ter seu valor "estratégico para a descrição etnográfica, como um princípio que nos permitiria reconstituir a racionalidade alheia". Para eles, este é enunciado que "preciso ser dito (lembrado, considerado) por ser potencialmente grave, perigoso. O ponto é que os animais estão longe de serem humanos, mas o fato de se pensarem assim torna a vida humana muito perigosa" (LIMA, 1996, p. 28).

> O *perigo* reside no fato de que os ex-humanos mantém uma virtualidade humana por baixo de sua atual aparência animal, vegetal, astral etc., um pouco ao modo (mas ao contrário) como costumamos fantasiar que "permanecemos no fundo animais ferozes" por baixo de nossa roupagem civilizada. A latência humanóide arcaica dos não-humanos – a humanidade como o inconsciente do animal, poder-se-ia dizer – ameaça constantemente irromper através dos rasgões que se abrem no tecido do mundo cotidiano (sonho, doença, incidentes de caça), fazendo os humanos serem violentamente reabsorvidos pelo substrato pré-cosmológico, onde todas as diferenças continuam a se comunicar caoticamente entre si (VIVEIROS DE CASTRO; DANOWSKI, 2014, 93-94).

Um mundo de secretas e (perigosas!) afinidades potenciais em que *todas as diferenças continuam a se comunicar caoticamente entre si*, é impossível aqui não lembrarmos de Benjamin: tanto de suas reflexões sobre a linguagem em geral, desdobradas nas elaborações em torno da mímesis, quanto naquelas sobre a tarefa do tradutor. No mundo indígena, essa tarefa do tradutor é do xamã. Somente os xamãs, "pessoas multinaturais por definição e ofício" (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 135) são capazes de coabitar diferentes perspectivas e administrar os conflitos e os riscos desse trânsito. Isto porque, como nos explicam Danowski e Viveiros de Castro (2014, p. 96-97):

> A "humanidade" é assim ao mesmo tempo uma condição universal e uma perspectiva estritamente dêitica e auto-referencial. Espécies diferentes não podem ocupar o ponto de vista do "Eu" simultaneamente, devido à restrição dêitica: em todo confronto aqui-agora entre duas espécies, é forçoso que uma termine por impor a sua humanidade, isto é, que ela termine por fazer a outra "esquecer" sua própria humanidade.

Assim, há o risco constante de perder sua própria condição sujeito ao transitar entre as perspectivas, entre as agências não-humanas e extra-humanas. Os xamãs são os únicos que conseguem cruzar as barreiras corporais e são capazes de assumir, voluntariamente, o ponto de vista de uma espécie além da sua própria e lidar com esse intercâmbio de perspectivas, isto é, tem a habilidade de adotar "subjetividades estrangeiras" a sua administrando essa coexistência,

por isso conseguem “voltar para contar essa história”, coisa que leigos dificilmente conseguiriam. Isto porque, como aponta Viveiros de Castro (2020, p. 344), “nunca se pode estar certo sobre qual é o ponto de vista dominante, isto é, que mundo está em vigor quando se interage com outrem. Tudo é perigoso; sobretudo quando tudo é gente, e nós talvez não sejamos”.

> Sublinhe-se, porém, que, muito ao contrário de nossas fantasias a respeito do paraíso narcísico dos povos exóticos [...], a pressuposição radical do humano não torna o mundo indígena mais familiar nem mais reconfortante: ali onde toda coisa é humana, o humano é “toda uma outra coisa”. Há, pois, mais pessoas no céu e na terra dos índios do que sonham nossas antropologias (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 54).

Essa importante advertência com relação ao universo das perspectivas do pensamento indígena aparece elaborada em Viveiros de Castro (2008, p. 97), também, a partir de uma comparação ao universo mágico das crianças: “O mundo ‘encantado’ é um mundo arriscado, imprevisto, metafisicamente falando. Não existem só fadas boas nos contos de fadas; pelo contrário. E, afinal de contas, pode ser que a única coisa não humana sejamos nós”.

> A etnografia da América indígena contém um tesouro de referências a uma teoria cosmopolítica que imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos como não-humanos – os deuses, os animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, muitas vezes também os objetos e os artefatos –, todos providos de um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas, ou, em poucas palavras, de uma “alma” semelhante. Essa semelhança inclui um mesmo modo, que poderíamos chamar performativo, de apercepção: os animais e outros não-humanos dotados de alma “se veem como” pessoas, e portanto, em condições ou contextos determinados, “são” pessoas, isto é, são entidades complexas, com uma estrutura ontológica de dupla face (uma visível e outra invisível), existindo sob os modos pronominais do reflexivo e do recíproco e os modos relacionais do intencional e do coletivo. O que essas pessoas veem, entretanto – e que sorte de pessoas elas são –, constitui precisamente um dos problemas filosóficos mais sérios postos por e para o pensamento indígena (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 43-44).

Se anteriormente vimos que o antropólogo utiliza o conceito de afinidade para descrever o caráter relacional do universo concebido pelo pensamento indígena, aqui Viveiros de Castro (2018, p. 44) vale-se da noção de *semelhança*, não sem nos advertir, na sequência, que “a semelhança das almas não implica a homogeneidade ou identidade do que essas almas exprimem ou percebem. O modo como os humanos veem os animais, os espíritos e outros personagens cósmicos é profundamente diferente do modo como esses seres *os* veem e *se* veem”. A primeira parte desse alerta certamente caberia também ao modo como Benjamin elabora a semelhança no interior de suas reflexões.

Num fragmento de juventude Benjamin (2018d, p. 42-43, grifos nossos), depois de citar o linguista alemão Hermann Güntert "'Em tempos remotos, o prestígio do sacerdote e do feiticeiro, do curandeiro e do xamã deriva em grande parte do fato de eles conhecerem e entenderem as fórmulas e as palavras da língua dos espírito' [...]" o filósofo anota, em seguida, que "nada nos autoriza a designar um tal complexo de saber da linguagem como mero aglomerado de fórmulas mágicas; pelo contrário, há um saber específico que garante a eficácia dessas fórmulas, um saber teórico associado à linguagem". Assim, segue afirmando, para ele os "estudos das relações entre lógica e linguagem" deveriam ter por objetivo, justamente, mostrar esse saber que ali "para além dos mistérios da magia". Poderíamos aqui dizer, justamente, que o perspectivismo ameríndio contesta justamente a possibilidade que a sabedoria permeia o xamanismo seja reduzido a formulações ilógicas de magia, mas nos permite entrever o saber teórico que subjaz à magia, esse saber específico e complexo.

Segundo Viveiros de Castro e Danowski (2014, p. 96), a forma como os indígenas concebem as interações entre as espécies, e seus mundos, convoca a nossa imaginação política a uma expansão dos horizontes da agência humana, que é expressa como cosmopolítica[364] ou política cósmica: "toda interação transespecífica nos mundos ameríndios é uma intriga internacional, uma negociação diplomática ou uma operação de guerra que deve ser conduzida com a máxima circunspecção. Cosmopolítica". Os xamãs amazônicos, nos aponta Viveiros Castro (2018, p. 171), na medida em que são capazes de ver as outras espécies como estas veem a si própria, isto é, como humanas, "despenham o papel de diplomatas, operando em uma arena cosmopolítica onde se defrontam os diferentes interesses dos existentes", isto é, assumem o papel ativo de interlocutores políticos no diálogo cósmico.

> O encontro ou o intercâmbio de perspectivas é um processo perigoso, e uma arte política – uma diplomacia. Se o multiculturalismo ocidental é o relativismo como política pública (a prática complacente da tolerância), o perspectivismo xamânico ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica (o exercício exigente da precaução) (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 49-50).

[364] A elaboração e disseminação do conceito de cosmopolítica no debate contemporâneo está fortemente ligada à filósofa belga Isabelle Stengers. Muitas vezes em diálogo com Bruno Latour, este emerge como uma crítica e uma alternativa ao cosmopolitismo tradicional e às visões de mundo universalizantes. Em vez de buscar uma cidadania global unificada sob um conjunto de valores ou leis universais, Stengers aventa a noção de cosmopolítica para enfatizar a coexistência e a negociação entre uma multiplicidade de "cosmos" ou mundos. O conceito tem ganhado cada vez mais relevância nas discussões atuais e, por sua vez, contornos distintos nas obras de vários teóricos, para além do sentido estrito elaborado por Strengers, no sentido de indicar abordagens que buscam reconhecer e dar voz a uma multiplicidade de perspectivas e modos de existência, incluindo não apenas humanos, mas também outras entidades como animais, plantas e até mesmo objetos.

É nesse sentido que Viveiros de Castro (2006, p. 320) define que "o xamanismo é essencialmente uma diplomacia cósmica dedicada à tradução entre pontos de vista ontologicamente heterogêneos".[365] Que nos traz de volta aqui, do perspectivismo ameríndio, a Benjamin.

Como nos chama atenção García (2020, p. 280, tradução nossa), "não é por acaso que Viveiros de Castro cita o ensaio de Benjamin sobre tradução para explicar o significado da diplomacia cosmopolítica do xamanismo ameríndio". García elabora essa observação no contexto de reflexões que, cruzando o pensamento benjaminiano e o perspectivismo ameríndio, exploram os contornos da figura do "tradutor como diplomata cosmopolítico" em Benjamin. A partir da exploração da "linguagem como zona metamórfica", García (2021, p. 6, tradução nossa) aponta-nos que a compreensão de linguagem em Benjamin "não só oferece a linguagem como espaço de dissolução da fratura entre sujeito e objeto [...], mas também, e isso é fundamental para as discussões contemporâneas, como dissolução da fronteira, digamos, arqui-humanista, entre a linguagem e o mundo". Trazendo à baila o belo título do livro de Sybille Krämer,[366] García (2020, p. 10, tradução nossa) aponta-nos o modo como o pensamento de Benjamin abre-nos a uma "'metafísica da medialidade' atravessada pelas figuras do '*medium*, do mensageiro e do tradutor'". Assim, ao evocar a figura do 'mensageiro criatural', remete-nos à presença pouco explorada do não-humano no pensamento de Benjamin: intricando o não-humano com a concepção de tradução, García (2020, p. 8, tradução nossa) põe em evidência que sobre as reflexões linguísticas de Benjamin "sempre tem-se destacado o seu anti-subjetivismo [...], mas muito raramente seu anti-humanismo". García (2020, p. 11, tradução nossa) também expõe o entrecruzamento entre natureza e cultura afirmando que "se o texto sobre a linguagem nos fala de uma linguagem das coisas, mostrando que a natureza já é cultura", no fragmento que define a justiça como um estado de mundo, "propõe a reversão do mesmo movimento, afirmando que a cultura já é natureza". E, assim, lembrando-nos que Benjamin chama de tradução, a transformação da linguagem silenciosa nas palavras da linguagem humana, sugere "esta 'tradução' que Benjamin pensa não é apenas uma prática gloto-política, mas também um exercício de diplomacia".

Lembremos aqui que Benjamin (2016, p. 249), o não-humano se faz presente entre nós como como mensageiro de um *humanismo real*. Como bem descreve López (2022a, p. 110), esse "humanismo real se sustenta numa posição paradoxal que envolve o cancelamento de todos

[365] Essa definição de Viveiros de Castro é citada por Bruce Albert (2015, p. 540) no seu *postscriptum* de *A queda do céu*.
[366] *Medium, Bote, Übertragung: kleine Metaphysik der Medialität* (2018).

os humanismos conhecidos e a afirmação simultânea de um muito mais bárbaro, perigoso e humanismo contingente do não-humano". Parece-nos que um cruzamento entre o pensamento de Benjamin e o perspectivismo ameríndio, pode nos ajudar a compreender o significado que um humanismo real do não-humano pode abarcar quanto também àquilo que contém de perigoso. E aqui, quase no fim, somos lançados novamente à figura benjaminiana do não-humano. Dessa vez, a última vez.

> [...] antes de buscar uma reflexão sobre o outro, é preciso buscar a reflexão do outro e, então, experimentarmo-nos outros, sabendo que tais posições – eu e outro, sujeito e objeto, humano e não-humano – são instáveis, precárias e podem ser intercambiadas. As ontologias e epistemologias ameríndias incitam-nos, assim, a repensar as nossas próprias ontologias e epistemologias. Tarefa que não está jamais imune ao perigo já que submete nossas certezas ao risco. [...] Se todos os seres podem ser sujeitos, podem ocupar a posição de sujeito, já não é mais possível estabelecer um só mundo objetivo. Em vez de diferentes pontos de vista sobre o mesmo mundo, diferentes mundos para o mesmo ponto de vista. [...] A antropofagia invade então o pensamento domesticado, selvagizando-o (SZUTMAN, 2008, p. 14).

A face destrutiva do não-humano é expressa por Benjamin na figura do canibalismo, capaz de devorar a concepção de humano, àquela do humano total, que alicerça o humanismo clássico. Essa devoração canibal impõe-se, então, como condição para o humanismo real. No ensaio sobre Kraus, ao falar-nos do humanismo real, Benjamin (2016b, p. 246) associa a crítica à ideia genérica e abstrata do humano, "fantasma do homem apolítico e 'natural'" que Benjamin delineia no pensamento de Marx. Benjamin expõe-nos que Marx aponta que, na sociedade burguesa, o indivíduo se apresenta como um "homem natural", ou seja, como se suas características e interesses egoístas fossem inerentes à natureza humana, e não produtos de uma estrutura social específica. Assim, estabelece elementos da base da existência social como se estes fossem um "fundamento natural" enquanto essa existência social é relegada à esfera abstrata do "cidadão", um ser político formal, alienado de sua vida social concreta.[367]

No lugar da ficção do cidadão e do indivíduo político que denuncia, Marx reivindica um humano "individual real" em oposição a esse sujeito abstrato dos direitos humanos. Benjamin (2016b, p. 235), trazendo à tona o "confronto do antropófago com os direitos humanos", coloca o não-humano para ocupar esse lugar, ou melhor, para destruí-lo. Nos rascunhos, Benjamin nos oferece uma indicação esclarecedora: "Para que o coletivo tenha características humanas, o

[367] Essa crítica aparece no ensaio *Sobre a questão judaica* de 1843. Como Hanssen (2000, p. 116-117) nos indica nesse texto de Marx que Benjamin cita no ensaio sobre Kraus, a expressão "humanismo real" não aparece, é utilizado pela primeira vez por Marx e Engels (2003, p. 25) na publicação conjunta A sagrada família de 1895: "O humanismo real não tem, na Alemanha, inimigo mais perigoso do que o espiritualismo – ou idealismo especulativo –, que, no lugar do ser humano individual e verdadeiro, coloca a 'autoconsciência' ou o 'espírito'".

indivíduo deve ser capaz de apresentar características não-humanas [*unmenschliche tragen*]. A humanidade [*Menschlichkeit*] deve ser abandonada ao nível da existência individual para emergir ao nível da existência coletiva" (BENJAMIN, 1991, II, p. 1102, tradução nossa).[368] Em Benjamin, "o caráter destrutivo tem a tarefa de resgatar uma situação ainda mais desolada/sombria mediante o *desmantelamento* do sujeito", nos diz Wohlfarth (1978, p. 65, tradução nossa).

Assim, a figura do não-humano em Benjamin liga-se àquilo que Hanssen (2000, p. 6, tradução) caracteriza como "uma extrema atenção (*Aufmerksamkeit*), caracterizada por uma abertura radical ao *criatural* – isto é, uma alteridade que ultrapassou os limites do meramente humano".[369] Assim, "visando resgatar um potencial ético teológico", nos diz Hanssen (2000, p. 154, tradução, nossa) Benjamin "invocou a categoria de *Kreatur* [...] sob a qual ele agrupou aquilo que tradicionalmente foi considerado *infra*-humano". Ao apontar a "força des-limitadora que Benjamin alojou no conceito *de Kreatur*", Hanssen (2000, p. 107, tradução nossa) põe em evidência o seu vínculo à des-limitação do sujeito humano delineada pelo não-humano, necessária a construção de uma história capaz de desviar do antropocentrismo.

> Na medida em que a preocupação de Benjamin com a *Kreatur* acompanha o seu chamado para responder ao que tradicionalmente está fora dos limites do sujeito humano [...] de problematizar o legado humanista que dominou a filosofia ocidental [...] informada por distinções metafísicas que regulamentaram o que tradicionalmente considerou-se como sujeito e o que foi considerado como menos que humano, portanto, "*infra*-humano" (HANSSEN, 2000, p. 105, tradução nossa).

Esse cruzamento entre o não-humano e a criatura aventado por Hanssen é delimitado de forma precisa por López ao distinguir que o não-humano em Benjamin se configura como uma tentativa que visa um duplo propósito:

---

[368] Cabe aqui remeter ao modo como essa reflexões ecoam no modo como Benjamin (2012, p. 35-36) encerra o seu ensaio sobre o surrealismo de 1929: "em toda parte em que uma ação produz a imagem a partir de si mesma e é essa imagem, em que a incorpora e devora, em que se perde a própria proximidade de vista – aí abre-se esse espaço de imagens que procuramos, o mundo em sua atualidade completa e multifacetada, no qual não há lugar para qualquer 'sala confortável', o espaço, em uma palavra, no qual o materialismo político e a criatura física [*physische Kreatur*] partilham entre si o homem interior, a psique, o indivíduo, ou o que quer que seja que desejemos entregar-lhes, segundo uma justiça dialética, de modo que nenhum dos seus membros deixe de ser despedaçado. No entanto, e justamente em consequência dessa destruição dialética, esse espaço continuará sendo espaço de imagens, e algo de mais concreto ainda: espaço do corpo [*Leibraum*]. [...] Fica sempre um resto. Também o coletivo é corpóreo [*leibhaft*]. Somente quando o corpo e o espaço de imagens se interpenetrarem nessa *physis*, tão profundamente que todas as tensões revolucionárias se tornem enervações do corpo coletivo [*leibliche kollektive Innervation*], e toda as enervações do corpo coletivo se tornem tensões revolucionárias; somente então terá a realidade conseguido superar-se no grau exigido pelo Manifesto comunista" (BENJAMIN, 2016a, p. 35-36).

[369] No contexto Hanssen refere-se à atenção tal qual Benjamin (2012, p. 173) a delineia no ensaio sobre Kafka, como uma "prece da alma" que inclui a atenção à todas as criaturas, citado anteriormente p. 215. Em sua investigação Hanssen explora o não-humano e a desumanização em Benjamin em associação às personagens de Kafka.

> por um lado, procura "resgatar e recuperar do esquecimento tudo o que foi roubado e negado na concepção tradicional do humano" (Di Pego, 2022, p. 2);[370] por outro lado, e de forma complementar, procura aumentar a atenção à vida e às coisas não-humanas, reduzidas pela metafísica idealista do sujeito a uma função de recurso ou de objeto inerte. Esse último aspecto ligado ao *Unmensch* é explicado pela noção de "criatura" [*Kreatur*], que Benjamin trabalha em vários contextos (LÓPEZ, 2022b, p. 2, tradução nossa)

Weigel (1993, p. 4, tradução nossa) aponta que "a *Kreatur* de Benjamin enfatiza a relação dos seres humanos com os animais, ou seja, com a vida criatural".[371] López (2022b, p. 2, tradução nossa), valendo das indicações de Weigel, assinala que embora o termo não possua um significado unívoco em Benjamin,[372] algo inclusive que é caraterístico do seu pensamento, o filósofo o utiliza no sentido de enfatizar "a relação dos seres humanos com os não-humanos", ou seja com a vida de tudo aquilo que tradicionalmente foi considerado inferior à humana, assim, "o recurso de Benjamin à criatura reúne esses diversos sentidos e amplia seu alcance para incluir em seu conceito tanto o animado quanto o inanimado em toda a sua extensão: humanos, animais, plantas, coisas, artefatos, cidades, estrelas ou anjos". E nos chama atenção para a interesse reflexão que Oyarzún (2008, p. 49, tradução nossa) faz colocar em evidência a importância da noção de criatura em Benjamin: "criatura é o humano, o animal, a coisa, em sua íntima singularidade que é, ao mesmo tempo, sua indelével alteridade. Criatura é tudo, com a condição de que seja percebida em sua irredutível e irrepetível singularidade".[373]

Esse cruzamento entre a criatura e o não-humano explorado por López, na esteira de Weigel e Hanssen, expressa-se de modo instigante quando Benjamin (1991, VI, p. 144, tradução nossa) afirma que "a criatura [*Kreatur*] ainda pode subsistir mesmo quando toda semelhança com o humano [*Menschenähnliche*] lhe foi retirada. Ele interrompe a hierarquia das criaturas

---

[370] López remete-nos a uma passagem de Di Pego que citamos anteriormente cf. p. 121.

[371] Para uma investigação ampla sobre a significação do "criatural" no pensamento benjaminiano ver Weigel (2013). Hanssen (2000) também nos oferece uma análise atenta aos usos benjaminianos de *Kreatur*, explora sua dimensão teológica enfatizando sua ligação à figura do não-humano e ao "chamado ético-teológico" para uma história não-antropocêntrica que distingue em Benjamin.

[372] Como nos aponta Hanssen (2000, p. 103-104, tradução nossa) "tal como o termo 'história natural', a palavra *Kreatur* parece ser bastante complexa, assumindo várias conotações de diferentes estruturas filosóficas e teológicas, à medida que atravessa a obra de Benjamin". Sobre o termo *Kreatur*, indica que "como tradução alemã para o latim *creatura*, a palavra foi comumente usado no final da Idade Média como sinônimo alemão da palavra *Geschöpf*" com uma significação que remetia à totalidade do mundo vinculada à ação de um criador, "até o século XVIII, quando, após a ascensão da história natural, a palavra tornou-se extinta, substituída pelo termo 'natureza'. No alemão atual, se é que é usada, é utilizada quase exclusivamente no seu sentido "secular", como uma expressão depreciativa".

[373] Na introdução que escreve a sua tradução, para o espanhol, do ensaio sobre o narrador de Benjamin, cabe aqui indicar que nesse texto Oyarzún nos oferece uma interessante reflexão sobre as relações entre a narração, as teses e a história natural em Benjamin.

concebida em função do humano".[374] Essa reflexão põe em evidência não só o modo como Benjamin utiliza a noção de criatura no sentido de chamar atenção para o não-humano, mas também como estas se articulam ao propósito de dissolver uma relação hierárquica alicerçada no humano. Assim, como bem aponta López (2022b, p. 2, tradução nossa), "a referência à criatural faz parte do questionamento de Benjamin sobre a centralidade do humano na história" e à indicação de "criaturas não-humanas como dotadas de atributos antes considerados exclusivamente humanos", e assim relacionada ao não-humano, "se encarrega de um questionamento radical dos limites que na filosofia moderna guardam as fronteiras e a distribuição desigual de qualidades entre sujeito e objeto, cultura e natureza, humano e não-humano".

Lembremos aqui [375] que Benjamin (1991, II, p. 1106) expõe que o não-humano estabelece um novo conceito de *Kreatur*, mas refere-se a ele como *Geschöpf* [376] híbrido de criança e canibal (2016b, p. 50), isto porque, como reflete Di Pego (2022, p. 11, tradução nossa), o não-humano expressa uma ambiguidade de ser "como criatura no sentido de criação humana, cuja realização exige uma tarefa política" mas também no sentido de criatura "imersa no reino comum de tudo o que foi criado – do vivente ao inanimado: pedras, estrelas, coisas".

Lembremos que no humanismo do qual o não-humano é mensageiro "nesse humanismo real, o infantil e o canibalesco se encontram" (BENJAMIN, 1991, II, p. 1102, tradução nossa). Parece-nos que agora, depois de nossas explorações em torno da filosofia como uma caça às borboletas e do pensamento indígena, já estamos em condições de compreender melhor o "humanismo originário do ser infantil" e "o coração infantil do canibal" para delinear "a criança no coração do não-humano": "palavra-chave: sabedoria [*Weisheit*]. palavra-chave: criança" (BENJAMIN, 1991, II, p. 1090; 1103; 1102; 1104, tradução nossa). [377]

---

[374] No fragmento sobre Mickey Mouse de 1931. Cabe aqui indicar que a frase "a humanidade prepara-se para sobreviver à civilização", semelhante àquela presente no ensaio sobre Kraus e que, por sua vez, eco a de *Experiência e pobreza*, também aparece nesse fragmento. Cf. p. 115.

[375] Cf. p. 115.

[376] Como nos indica Weigel (2013, p. 4, tradução nossa) no ensaio sobre Kraus, Benjamin reflete sobre as relações e tensões entre *Schöpfung*, *Kreatur* e *Geschöpf*: "como parte da Criação [*Schöpfung*], ele próprio uma criatura [*Geschöpf*], o humano participa do mundo do criatural [*Welt der Kreaturen*]". A autora (WEIGEL, 2013, p. XX, tradução nossa) nos explica que "durante a constituição da língua alemã, quando palavras latinas eram traduzidas através da invenção de novas palavras alemãs, frequentemente acontecia que a palavra latina também era integrada ao léxico, resultando em uma diferenciação semântica entre a palavra estrangeira e seu equivalente alemão". Assim, tanto a palavra *Schöpfung* e *Geschöpf* estariam ligadas a um contexto bíblico de tradução do latim *creatura*. *Schöpfung* remeteria especificamente à Criação no sentido do Gênesis. E, "em distinção a *Geschöpf*, a palavra *Kreatur* adquiriu outra conotação que está mais ligada ao estado natural, corporal ou animalesco dos seres vivos, incluindo os humanos".

[377] No conjunto de notas do ensaio sobre Kraus.

"Assim, o *Unmensch* é tanto o ainda não humano, como na criança, quanto o já não mais humano, como no anjo" (DI PEGO, 2022, p. 10, tradução nossa). Lembremos aqui também aqui os mortos, que deixaram de ser humanos, e os indígenas contra-colonizadores da humanidade "civilizada". Aqueles que distorcem os contornos do humano e abrem brechas desviantes do "humanismo imperialista" [378] : "o *Unmensch*, como mensageiro capaz de emprestar sua voz às criaturas" (DI PEGO, 2022, p. 8, tradução nossa). Esse "lugar na palavra" em que "desaparece a separação entre espíritos estranhos e familiares" (BENJAMIN, 2016b, p. 239). Esse lugar que "compreende que chegou à crista da língua, onde pode ouvir o murmúrio de todas as fontes das origens" e na crista da linguagem "aí em cima está em casa, a criatura, que agora, depois de tanta mudez no animal, [...] ganha voz" (BENJAMIN, 2016b, 242). Essa linguagem, que como a linguagem da natureza e das coisas, "é um silêncio às avessas, um silêncio que a tempestade dos acontecimentos apanhou [...], levantando-o e pondo à mostra" (BENJAMIN, 2016b, p. 214). A linguagem que rompe as barreiras "mas, ao alargar cada vez mais as suas fronteiras, acontece que por fim acaba por perder potência, dissolvendo-se na mera voz criatural: um sussurro que se comporta em relação à palavra como o sorriso" (BENJAMIN, 2016b, p. 239). Uma humanidade não-potencializada. Na linguagem, no não-humano, no outro.

> Há uma coisa que posso te dizer com certeza – o negativo: toda teoria ficará longe da minha apresentação [*Darstellung*]. Espero conseguir permitir que a criatural [*das Kreatürliche*] fale por si através dela: na medida em que me for possível captar e registrar esta linguagem muito nova e estranha/surpreendente que ecoa alto através da máscara sonora de um ambiente [...] (BENJAMIN, 1978 p. 442, tradução nossa).[379]

Explorando uma nota dos rascunhos do ensaio sobre Kraus, em que Benjamin (1991, II, p. 1102, tradução nossa) associa "a articulação do sujeito" a "um exemplo um exemplo de contorcionista" e a um "tipo de 'não-humano'",[380] Di Pego (2022, p. 13, tradução nossa) nos

---

[378] A expressão remete às reflexões de Wohlfarth (1998, p. 200), cf. desenvolvimentos anteriores p. 250.

[379] Carta a Martin Buber de 23 de fevereiro de 1927. Na sequência Benjamin cita a máxima de Goethe (2000): "[...] o mais importante seria compreender que tudo o que é factual já é teoria", essa carta refere-se à redação de seu artigo sobre Moscou que viria a ser publicado na revista *Die Kreatur*, da qual Buber era um dos editores. López (2022b) ao investigar a ideia de um materialismo caricatural em Benjamin, além de nos chamar atenção para essa carta, aventa um trecho do prólogo publicado na primeira edição dessa revista: "O que nos une, três editores, é um sim à interligação do mundo criado [*Verbundenheit der geschöpflichen Welt*], do mundo como criatura [*der Welt als Kreatur*]. […] Esta revista quer falar sobre o mundo – sobre todos os seres, sobre todas as coisas, sobre todos os acontecimentos deste mundo presente – de tal forma que o seu caráter criado [*Geschöplichkeit*] se torne reconhecível. Ela não quer fazer teologia, mas, com humildade intelectual, cosmologia. Se ela insiste em lembrar continuamente a criação [*der Kreation eingedenk bleibt*], é porque cada criatura para a qual ela se volta deve ser memorável [*denkwürdig*] para ela". BUBER, Martin; WITTIG, Josefh; VON WEIZSÄCKER, Viktor. Vorwort. *Die Kreatur*, v. 1, n. 1, 1926-1927, p. 1-2 *apud* LÓPEZ, 2022b, p. 4, tradução nossa.

[380] No trecho em questão Benjamin está referindo-se às personagens de Scheerbart. No ensaio sobre Kraus, Benjamin (2016b, p. 250) associa o mensageiro não-humano não só ao Angelus Novus de Klee, mas também ao

chama atenção para o modo como o pensamento benjaminiano reivindica uma "forma de subjetivação que desafia o sujeito tradicional para pensá-lo em termos não humanos". Di Pego (2022, p. 22, nota 41) aponta ainda que "a palavra para contorcionista em alemão é *Schlangenmensch*, que significa literalmente homem-cobra. É interessante o jogo com o contorcionista caracterizado em relação à cobra e sua ligação com o tipo do não humano". Se nos permitirmos sermos deformados pelas palavras, temos aqui uma ressonância entre o não-humano e a potência mimética da criança.

Se no fragmento *O capitalismo como religião* a humanidade potencializada aparece rumo à explosão do céu, numa instigante e provocadora passagem do ensaio sobre Kraus o incêndio do mundo aparece como último ato de uma humanidade apartada do restante do mundo:

> [o] terror da sua vida não são história, mas natureza, um rio condenado a contorcer-se através de uma paisagem infernal. É a paisagem [*Landschaft*] em que diariamente se abatem 50 000 árvores para sessenta jornais. [...] Se por um lado ele sabia que a humanidade [*Menschheit*] sai vencida da sua luta contra a criatura [*Kreatur*], por outro não tinha dúvidas de que a técnica, uma vez posta a marchar contra a criação [*Schöpfung*], não suspenderá o seu avanço contra quem a domina. O seu pessimismo [*Defaitismus*] tem um sentido transnacional, planetário, e a história é para ele apenas o grande deserto que separa o gênero humano da criação [*Schöpfung*], cujo último ato é o do incêndio do mundo. E foi como trânsfuga para o campo da criatura [*Kreatur*] que ele atravessou esse deserto (BENJAMIN, 2016b, p. 217).

Como bem aponta Hanssen (2000, p. 116, tradução nossa), para Benjamin a crítica de Marx à concepção naturalizada do humano "não se aplica somente para a moral trivial do burguês, mas também para a noção romântica de *Naturwesen* (essência da natureza)", esta que ele identifica ao longo do ensaio no pensamento de Kraus. Assim, nos diz Benjamin (2016b, p. 147), o humanismo real "levanta o rosto para enfrentar, quer os ídolos do ser natural ideal e romântico, quer os do cidadão-modelo e devoto do Estado". Benjamin expõe-nos que o núcleo teológico do conceito de criatura se transforma quando este é assimilado a um "credo humanitário" de um estado natural e imaculado da criação. Que se desdobra numa postura conservadora que utiliza como critério "para medir a decadência social a naturalidade da criatura, um estado de pureza moral que precedia e superava todas as oposições de classe e

---

"esperanto estelar das criaturas de Scheerbart". Di Pego (2022) investiga justamente a relação entre "uma política do não-humano" em Benjamin e as criaturas do romance *Lesabéndio*. Cabe indicar ainda que num ensaio sobre Scheerbart de 1940, Benjamin (1991, II, p. 630-632, tradução nossa) o aponta como "irmão gêmeo de Fourier", ao indicar nele a presença da ideia de uma humanidade "sintonizada com a sua técnica" e assim a "utilizando humanamente. Para tal, duas condições seriam essenciais: "que os homens saiam da opinião básica e grosseira de que são chamados a 'explorar' as forças da natureza; que, por outro lado, permaneçam convencidos de que a técnica, ao mesmo tempo que liberta os humanos, libertaria fraternalmente toda a criação através deles".

sociais" (HANSSEN, 2000, p. 115, tradução nossa). Benjamin detecta ecos dessa idealização romântica da natureza na glorificação da vida orgânica de plantas, animais e crianças que aponta na obra de Kraus. O mesmo tempo que faz um interessante cruzamento entre natureza e história ao notar o modo como o progresso da humanidade dá-se através da destruição da natureza, Kraus aparta a natureza da história ao compreendê-la como um refúgio imaculado da criação, assim sua passagem para o lado da criatura é, ao mesmo tempo, uma fuga da história. Benjamin, assim, expõe criticamente uma compreensão "a-histórica, até mesmo essencialista de natureza [...] nas garras de um anseio melancólico e profundamente enraizado por um estado paradisíaco da natureza", bem descreve Hanssen (2000, p. 116, tradução nossa). Lembremos aqui que para Benjamin o conceito de vida estende-se a tudo que tem história, então mesmo que a idealização romântica da natureza tenha a boa intenção de protegê-la da destruição humana, acaba contribuindo com àquilo mesmo que perpetua essa dominação: a sua objetificação.

> Com a figura de o *Unmensch* como antropófago, Benjamin propõe enfrentar a proliferação do inumano e a tendência à desumanização [*Entmenschung*] através da destruição de humanidade como a conhecemos até agora. Se esta tarefa não for realizada, sua própria aniquilação ocorrerá porque em sua luta contra a criatura, "a humanidade tem tudo a perder", por isso o derrotismo de Kraus é "supranacional e planetário". Nesse sentido, o caráter destrutivo não pode cessar ou descansar, pois, se isso acontecer, a força da natureza realizará a destruição. Portanto, a tarefa de desmantelar [*abmontieren*] e destruir completamente a imagem tradicional do humano como resposta de superação ao avanço do inumano. Aqui você pode ver que o *Unmensch* tem uma dupla conotação crítico-negativa, denunciando a ascensão do inumano ou, mais precisamente, a forma como o humano torna-se inumano em nossa civilização, mas ao mesmo tempo uma faceta superadora-propositiva, em que não se trata de recuperar o humano, mas pelo contrário, liquidá-lo na figura do *Unmensch*, dando origem ao propriamente não-humano num sentido positivo, de forma análoga à "nova barbárie" como um "conceito positivo" em *Experiência e pobreza* (DI PEGO, 2022, p. 6, tradução nossa).

Sobre essa denúncia da desumanização e do inumano que o não-humano benjaminiano também desdobra, duas notas dos rascunhos do ensaio nos dão indícios valiosos: "Contra o envenenamento da humanidade pelo ser humano [...] Pelo menos algo como desumanização [*Entmenschung*] está ocorrendo" (BENJAMIN, 1991, II, p. 1104, tradução nossa). A desumanização aqui exposta liga-se à crítica ao modo como a natureza se torna objeto da dominação humana. No ensaio sobre Kraus, ela aparece evocada pela imagem de uma paisagem infernal de árvores derrubadas e rios condenados. Berdet (2022, p. 15, tradução nossa) também nos chama atenção para esse aspecto: "Aqui o não-humano, ou melhor, o *desumanizado* [...], é o maltratado, o despossuído e, no final, o destruído. Este não-humano no sentido de desumanizado inclui tanto os seres humanos (a massa) quanto os demais seres da natureza, o mundo das coisas em geral" e conclui que "as florestas destruídas, alienadas da sua finalidade

que consistiria em crescer em direção ao sol, são um exemplo desse ‘não-humano’. E por falar em crescer em direção ao sol:

> A luta de classes, que um historiador escolado em Marx tem sempre diante dos olhos, é uma luta pelas coisas brutas e materiais, sem as quais não há coisas finas e espirituais. Apesar disso, estas últimas estão presentes na luta de classes de outra maneira que a da representação de uma presa que toca ao vencedor. Elas estão vivas nessa luta como confiança, como coragem, como humor, como astúcia, como tenacidade, e elas retroagem ao fundo longínquo do tempo. Elas porão incessantemente em questão cada vitória que couber aos dominantes. Como flores que voltam suas corolas para o sol, assim o que foi aspira, por um secreto heliotropismo, a voltar-se para o sol que está a se levantar no céu da história (BENJAMIN, 2005, p. 58).

Propomos assim ler a quarta tese em conjunto com as reflexões sobre o humanismo real e o não-humano. No ensaio sobre Kraus, Benjamin (2016b, p. 247) escreve que “no rasto no humanismo real [...] na luta pela libertação, de que ele é reconhecível pela atitude a que o obriga a luta contra a exploração e a miséria, de que não existe uma libertação do mito que seja idealista, mas que ela tem de ser materialista” e numa das notas comenta “não há superação [*Überwindung*] idealista, mas apenas uma superação materialista do homem mítico: esta é a verdade pela qual o não-humano [*Unmensch*] emerge do humano” (BENJAMIN, 1991, II, p. 1106, tradução nossa). Assim, uma luta pelas coisas brutas e materiais é também uma luta pela natureza (e da) sem a qual não há uma história humana. Uma libertação de uma vinculação entre humano e natureza alicerçada numa relação instrumental e de dominação/posse. A natureza, o não-humano, também sempre colocará em questão cada vitória dessa civilização que se constituiu através e sobre sua destruição. Quando confiança, humor, astúcia e tenacidade retroagem ao longínquo do tempo estas se expressam também na fisionomia das paisagens. Afinal, “escrever a história significa dar às datas a sua fisionomia” [N 11, 2] (BENJAMIN, 2009, p. 508).

Gagnebin (cf. BENJAMIN, 2013c, p. 70, nota 31), indica que as reflexões de Benjamin sobre a linguagem em geral a tentativa “para devolver à Natureza uma dignidade ontológica subjetiva”, aquela que é perdida quando a humanidade “não consegue mais reconhecer, através do nome” a natureza e assim transformada “num objeto a ser dominado e explorado, a Natureza é condenada ao silêncio e ao luto”.

> Ali não tem música, a montanha não tem humor, e o rio não tem nome. É tudo coisa. Essa mesma cultura, essa mesma tradição, que transforma a natureza em coisa, ela transforma os eventos em datas, tem antes e depois. Data tudo, tem velho e tem novo. Velho geralmente é algo que você joga fora, descarta, o novo é algo que você explora, usa (KRENAK, 1992, p. 203).

Em muitas de suas reflexões Krenak relaciona aquilo que poderíamos chamar de uma dignidade ontológica subjetiva da natureza ao nome: “o rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de *Watu*, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas” (KRENAK, 2019a, p. 40), “mas, para nós, indígenas, [...] os rios são como artérias da natureza. São nossos parentes, e cada rio tem um nome” (KRENAK, 2023b, p. 55). Assim, “lidando com esses seres-árvores que existem muito antes de nós com um desprezo e um abuso tão escandalosos que vamos acabar com as últimas florestas do planeta sem nem prestar atenção, sem saber o nome delas” (KRENAK, 2022, p. 63). “Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista” (KRENAK, 2019a, p. 49). “É um abuso do que chamam de razão. [...] Aprendi que aquela serra tem nome*, Takukrak* e personalidade” (KRENAK, 2019a, p. 18-19).

> ela tem um humor, ela fala; eu desperto pela manhã e vejo o semblante da montanha e sei se ela está feliz, irritada, bem, descansada, repousando. A montanha fala comigo, porque eu me reconheço nesse lugar. A hora que tiram daqui e me jogam em qualquer canto eu não ouço mais a voz da montanha, e não escuto mais a linguagem do rio, ele vira um esgoto para mim. Se a montanha não fala comigo, eu posso pegá-la e jogá-las em cima de um trem e mandá-las para um depósito de minério qualquer. Porque você despersonaliza a paisagem, tira o sentido, esvazia o significado desta cosmovisão (KRENAK, 2017b, p. 29-30).

Benjamin (2019, p. 29), no contexto em que reflete sobre a consideração da história natural “do ponto de vista terreno”, diz-nos que “a Terra, porque nela vivem seres humanos, é com certeza um indivíduo da história do *mundo*”. Aqui outra vez a história natural abre-nos a um cruzamento entre história e natureza e para recusa de que a Terra possa ser compreendida como mero cenário a história humana e nem como mera entidade orgânica desprovida de agência histórica: ela é viva na medida em possui história e se encontra com o humano na transitoriedade. Como explica-nos Adorno (2018, p. 475): “a determinação fundamental da transitoriedade do terrestre nada mais significa que tal relação entre natureza e história; que todo ser e todo ente dever ser apreendido apenas como cruzamento do ser histórico e natural”. Por isso “não se deve procurar um ser puro que fundamente, isto é, seja inerente ao ser histórico, pois este mesmo dever ser entendido como ontológico, isto é, como um ser-natureza”, para concluir que “a retransformação da história concreta em natureza dialética é a tarefa da reorientação [*Umorientierung*] ontológica da filosofia da história: a ideia de história natural” (ADORNO, 2018, p. 469). E essa ideia, como ele nos aponta, está no pensamento de Benjamin.

Só que como bem nos alerta Adorno (2018, p. 474), para alcançarmos essa compreensão não é possível desenvolver os conceitos de natureza e história "de modo tradicional". Isto porque o pensamento de Benjamin elabora "por princípio, uma forma lógica radicalmente diferente" daquela constitutiva da estrutura conceitual tradicional. Essa "outra estrutura lógica" que Adorno detecta em Benjamin "é a forma da constelação": "trata-se, não de explicar um conceito pelo outro [um separado do outro], mas sim de constelação de ideias, e na verdade da ideia de transitoriedade, do significar, da ideia de natureza e da ideia de história".

> Nós integramos a mesma constelação de seres. [...] A precondição para a experiência do sujeito coletivo é que exista comunidade; uma comunidade que, para além dos seres humanos, é percebida também como uma constelação de seres. Que são as paisagens, os rios, as florestas, as montanhas (KRENAK, 2016, p. 99-100).

"O pensamento originário nativo é que a terra é um ente vivo, que tem humor, uma dinâmica própria, um senso próprio", afirma Krenak (2015, p. 225). E Kopenawa, por sua vez, indica como os ouvidos Yanomami são capazes de dar "às palavras dos nossos e às vozes da floresta", para "sonhar escutando a voz da floresta", isto porque "a floresta é inteligente, ela tem um pensamento igual ao nosso" (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 240; 355; 497). "Quando nós falamos [...] as pessoas dizem: 'Isso é algum folclore deles' [...] eles dizem: 'Não, uma montanha não fala nada'" (KRENAK, 2019a, p. 49).

> No início da década de 1990, ao procurar por pistas sobre a notável fertilidade dessas florestas do Pacífico, desenterramos uma constelação de fungos que ligavam diversas espécies de árvores. A rede micelial, como descobrimos mais tarde, era essencial para a vida da floresta. [...] Com a teia descoberta, as complexidades da aliança subterrânea ainda permaneciam um mistério [...] Ao retirar o solo da floresta usando ferramentas microscópicas e genéticas, descobri que a vasta rede micelial subterrânea era uma comunidade movimentada de espécies de fungos micorrízicos. [...] Elas conectam as árvores com o solo em uma troca de mercado de carbono e nutrientes e ligam as raízes [...] em uma Internet movimentada e cooperativa. [...] o carbono sendo transmitido de um lado para o outro entre as árvores, como neurotransmissores disparando em nossas próprias redes neurais. As árvores estavam se comunicando pela rede! [...] Essa descoberta foi publicada pela *Nature* em 1997 e chamada de "*wood wide web*". [...] A pesquisa continuou inabalável desde então [...] com uma miríade de descobertas sobre a comunicação subterrânea entre as árvores. Usamos novas ferramentas científicas, conforme elas são inventadas, junto com nossa curiosidade e sonhos, para perscrutar o mundo escuro do solo e iluminar a rede social das árvores. A *wood wide web* foi mapeada, rastreada, monitorada e persuadida a revelar as belas estruturas e as linguagens finamente adaptadas da rede florestal. [...] Essas descobertas transformaram nossa compreensão das árvores [...] membros de um sistema conectado, relacional e comunicativo. [...] há uma explosão de pesquisa científica cuidadosa ocorrendo em todo o mundo que está descobrindo todos os tipos de maneiras pelas quais as árvores se comunicam umas com as outras acima e abaixo do solo (SIMARD, 2016, p. 247-250, tradução nossa).

Esse é um relato da ecologista florestal canadense Suzanne Simard sobre uma descoberta científica recente de uma rede subterrânea florestal que nomeada em analogia ao *world wide web* (www), ficou conhecida como "internet das árvores". Até então os fungos eram considerados majoritariamente prejudiciais às plantas, mas Simard constatou que o entrelaçamento entre os fungos e as raízes das árvores cria uma interligação que possibilita o compartilhamento de nutrientes e informações, como alertas de pragas, por exemplo. Assim, levantando a "pele do solo", a ciência descobriu que o silêncio da floresta esconde um sistema complexo de comunicação, um mundo secreto e agitado de múltiplas interações, Simard cunhou o termo "sabedoria florestal" para designar a inteligência social produzida por esse sistema colaborativo subterrâneo. Sob a copa das árvores, um universo subterrâneo funciona como um sofisticado circuito integrado natural. Hoje sabemos que ele tem quase 500 milhões de anos e que abriga bilhões de intrincadas e pulsantes conexões entre as mais diversas espécies: somente em 2019, um estudo internacional conseguiu esboçar primeiro mapa global dessa rede de fungos micorrizas.[381] Essa descoberta têm sido utilizada por inúmeros campos de pesquisas da ecologia atual, especialmente entre biólogos e antropólogos, no sentido de colocar em evidência a interação social interespécie das florestas e explorar as especificidades de suas formas de sociabilidade e comunicação. Aventando essa descoberta a antropólogo Anna Tsing nos brinda com uma provocante reflexão:

> Da próxima vez que você caminhar por uma floresta, olhe para baixo. Uma cidade está sob seus pés. Se você fosse de alguma forma descer sob terra, você se encontraria cercado ou cercada pela arquitetura de teias e filamentos. Os fungos criam essas teias à medida que interagem com as raízes das árvores, formando estruturas conjuntas de fungo se raízes chamadas "micorrizas". As teias micorrízicas conectam não apenas raízes e fungos, mas através de filamentos fúngicos, árvores com árvores, conectando a floresta em emaranhados. Essa cidade é uma cena animada de ação e interação. Os fungos micorrízicos sugam para seu uso os açúcares que fornecem a energia das árvores. Alguns desses açúcares são redistribuídos através da rede de fungos de árvore para árvore. [...] Alcance cheire um coágulo de terra floresta: ele cheira como uma cidade subterrânea de fungos. Tal como as cidades humanas, essa cidade subterrânea é um local de transações cosmopolitas. Infelizmente, os humanos ignoram esse cosmopolitismo vivo. Nós construímos nossas cidades através da destruição e simplificação, derrubando florestas para substituí-las por plantações para cultivos de alimentos ou para viver em asfalto e concreto. Nas plantations do agronegócio, nós coagimos as plantas a crescerem sem ajuda de outros seres, incluindo os fungos da terra. Substituímos os nutrientes fornecidos pelos fungos por fertilizantes obtidos pela mineração e em indústrias químicas, com suas trilhas de poluição e exploração. [...] Nós mutilamos e simplificamos as plantas cultivadas até que elas não mais saibam como participarem em mundos de múltiplas espécies. Uma das muitas extinções que nossos projetos de desenvolvimento buscam produzir é o cosmopolitismo da cidade subterrânea. E quase ninguém percebe, porque tão poucos humanos sabem da existência dessa cidade (TSING, 2019, p. 43-44).

[381] STEIDINGER, Brian; CROWTHER, Thomas; LIANG, Jingjing et al. Climatic controls of decomposition drive the global biogeography of forest-tree symbioses. *Nature*, n. 569, 2019, p. 404-408.

Ora, essa ideia explorada por Tsing de que as florestas podem ser compreendidas como cidades é tão perturbadora ao pensamento ocidental porque como nossa concepção de floresta esfalece-se precisamente contra a cidade:

> Na história das ideias ocidentais, as florestas geralmente representam um limiar em oposição ao qual a condição humana se define, figurando, ao mesmo tempo, como o território da humanidade em estado primitivo e sua antítese. Esse aspecto fronteiriço não se relaciona apenas à associação íntima entre o ambiente da floresta e o conceito de natureza selvagem; refere-se sobretudo à forma como as florestas vieram a simbolizar o externo, a negação ou o inimigo do espaço cívico. No imaginário ocidental, o espaço social por excelência é a cidade, e a floresta está para a cidade em uma relação de oposição fundamental. [...] A Amazônia, maior floresta tropical do mundo, foi um dos espaços mais simbólicos na articulação dessa imagem de natureza e sociedade, e das estruturas de conhecimento e poder que sustentavam (TAVARES, 2020, p. 110).

Tavares aponta-nos então, como a compreensão da floresta como um ambiente pré-civilizatório, e mesmo anti-civilizatório, "de natureza tão exuberante quanto inóspito à civilização", se sustentou na imagem da Amazônia como um dos últimos ambientes "virgens" e intocados da face do planeta. Derivada dos relatos das primeiras excursões europeias, essa visão certamente continua impregnada no nosso imaginário até hoje. E a compreensão dessa floresta como ambiente "selvagem e não-domesticado" serviu para justificar e fundamentar a visão de um estágio evolutivo socialmente inferior atribuído aos povos indígenas.

> Esse imaginário colonial foi complementado e legitimado pelos modelos científicos que consideravam a Amazônia um ambiente natural, isto é, sem interferências humanas, que pouco mudara desde o Pleistoceno, e sobre o qual os povos nativos não teriam exercido impacto significativo. Um dos principais argumentos que sustentavam essa visão era a aparente ausência de evidências de que as sociedades indígenas houvessem domesticado e transformado significativamente seu ambiente, o que se expressava claramente sobretudo na ausência gritante de complexos arqueológicos na paisagem florestal. A inexistência de construções humanas confirmava a natureza intocada da floresta, considerando que a *floresta* representava a imagem negativa em oposição à qual tanto o conceito de projeto quanto o de humanidade se definiam (TAVARES, 2020 p. 109).

Desde o final da década de 1980, descobertas e estudos vem nos mostrando, cada vez mais, que a floresta amazônica não é, como supomos durantes séculos, uma "floresta primária", mas sim o que arqueólogos e antropólogos têm chamado de floresta "antropogênica" ou "antrópica".[382] O antropólogo William Balée (2013), um dos pioneiros nessa pesquisa, cunhou

[382] Além do trabalho de Balée cabe aqui indicar os estudos de Michael Heckenberger e dos arqueólogos brasileiros Eduardo Neves e Marcos Magalhães.

a expressão “floresta cultural” ou “matas culturais” para colocar em evidência que “grandes trechos da mata amazônica brasileira representam os efeitos da interferência humana em tempos remotos”, isto é, esse ambiente “natural” na verdade apresenta componentes culturais: “vestígios culturais que são apenas aparentemente mascarados pela natureza" e revelam "o manejo humano passado e presente das florestas amazônicas”. Balée nos chama atenção para a “a indigeneidade das paisagens” amazônicas, na medida que são “florestas que abrigavam inscrições, histórias e memórias na própria vegetação viva”, afinal “paisagens são encontros de pessoas e lugares cujas histórias estão impressas na matéria, incluindo matérias vivas”. Assim, os estudos de Balée (2013) nos mostram que os sinais da antiguíssima ocupação humana na floresta amazônica, que indicam práticas ancestrais de manejo florestal, não se apresentam ao modo de ruínas arqueológicas típicas, são sinais vivos na própria composição vegetal incorporados e impressos na fisionomia da floresta, portanto sutis e difíceis de serem identificados: “essas paisagens, de fato, mostram assinaturas humanas de transformações primárias do passado”.

> Mais do que prova da ausência de uma cultura, sabemos agora que a floresta pode ser interpretada, ela mesma, como um artefato cultural, mas cujos contornos não se encaixam nas oposições binárias típicas do pensamento ocidental. As fronteiras entre domesticado e selvagem, cultivado e virgem, artificial e natural não apenas nunca estão demarcadas de maneira clara na paisagem, como são praticamente insignificantes na forma como a maioria das sociedades indígenas percebe, se envolve com e produz a floresta. [...] Essa visível indiferença ante as fronteiras entre natural e cultural também se manifesta no modo como as ruínas de construções indígenas surgem como elementos naturais da paisagem, [...] como essas ruínas fazem parte das estruturas vivas da floresta, têm uma natureza completamente diversa da ideia tradicional de ruína – a ponto de olhos destreinados dificilmente conseguirem identificá-las na paisagem da floresta, e menos ainda perceber as sofisticadas infraestruturas e projetos paisagísticos e urbanísticos dos quais elas dão testemunho. [...] Assim como lemos a cidade como um texto histórico produzido por forças sociais codificadas em forma de matéria – camadas sobre camadas de ruínas que compõem um tecido social vivo –, a floresta deve ser interpretada de acordo com a sintaxe do design do espaço. No entanto, suas ruínas vivas não são total ou exclusivamente humanas e nem completamente naturais. Ao contrário, são produto de interações complexas, de longo prazo, entre coletivos humanos, forças ambientais e a ação de outras espécies, elas mesmas atores no processo histórico de “projetar a floresta” (TAVARES, 2020, p. 112-113).

O crescente número desses achados arqueológicos expostos pelo avanço do desmatamento revela, cada vez mais, que parcelas da Amazônia, são o resultado de milênios de manejo indígena. A maior concentração de vida do planeta – uma em cada dez espécies conhecidas no mundo vive na floresta amazônica –,[383] o ecossistema mais complexo do qual já

[383] Dado disponível em *https://www.worldwildlife.org/places/amazon*.

tivemos notícia é fruto da interação desses ambientes com técnicas ancestrais indígenas de "cultivo" de florestas.

> a relação entre as sociedades indígenas e o ambiente amazônico não é a de uma adaptação passiva das primeiras ao segundo [...], mas a de uma história comum, em que sociedade e ambiente evoluíram em conjunto. [...] Antes da enorme catástrofe (a invasão européia) que dizimou seus ocupantes originários, esta era uma região densamente povoada por sociedades que modificaram o ambiente tropical sem destruir suas grandes regulações ecológicas. A "mata virgem" em muito de fantasia: como hoje se começa a descobrir, boa parte da cobertura vegetal amazônica, sua distribuição e composição específicas, é o resultado de milênios de intervenção humana; a maioria das plantas úteis da região proliferaram diferencialmente em função das técnicas indígenas de aproveitamento do território; porções não desprezíveis do solo amazônico são antropogênicas, indicando uma ocupação intensa e antiga. Isto que chamamos "natureza" é parte e resultado de uma longa história cultural e de uma aplicada e engenharia da atividade humana indígena (VIVEIROS DE CASTRO, 2005, p. 125).

Tal qual Viveiros de Castro, Albert igualmente aventa as descobertas de Balée:

> Portanto, a Amazônia tem uma história cultural muito antiga que, modificando no passar do tempo a distribuição das plantas e dos animais, influenciou profundamente sua história natural. Longe de ser (ou melhor, de ter sido) uma floresta virgem, a Amazônia sempre foi uma floresta habitada, estudada e transformada por seus moradores indígenas há milênios. Sua excepcional biodiversidade está, portanto, intrinsicamente ligada à história de sua sociodiversidade (KOPENAWA; ALBERT; 2023, p. 120).

Albert expõe essa reflexão, referindo-se também aos estudos de Balée, em que explora a cosmovisão Yanomami através da imagem de uma *floresta poliglota*. Se a natureza é ela própria cultura, ela constitui como uma sociedade povoada por sujeitos humanos, não-humanos e mais-que-humanos. O pensamento indígena não só reconhece as florestas como vastos espaços sociais, como também que todos os sujeitos que a habitam são agentes políticos e, por isso, "cidadãos" que deveriam ter seus direitos igualmente reconhecidos. E como bem nos lembra Tavares (2020, p. 114, nota 17): "pela influência do ativismo dos povos maori, os tribunais da Nova Zelândia reconheceram florestas e rios como pessoas jurídicas. [...] Na Bolívia e no Equador, países onde os movimentos indígenas desempenham papel importante na política nacional, o direito constitucional considera a natureza como sujeito de direitos". Que nos faz lembrar aqui do confronto do antropófago com os direitos humanos indicado por Benjamin.

> O que chamamos de "ambiente" é para eles uma sociedade de sociedades, uma arena internacional, uma *cosmopoliteia*. Não há, portanto, diferença absoluta de estatuto entre sociedade e ambiente, como se a primeira fosse o "sujeito", o segundo o "objeto".

> Todo objeto é sempre um outro sujeito, e é sempre mais de um. [...] "tudo é político", adquire no caso ameríndio uma literalidade radical (VIVEIROS DE CASTRO; DANOWSKI, 2017, p. 94),

Balée não só nos mostra como a Amazônia só pode ser compreendida a partir desse entrecruzamento entre natureza e cultura como também denuncia que as "falácias" que envolvem a afirmação da floresta como naturais ou primárias sempre estiveram atreladas à conveniência de considerá-la *terra nullius* para o projeto de expropriação colonial. Assim, o mito da natureza pura, da floresta selvagem intocada pelos humanos e sua história não é apenas uma ficção romântica inocente, mas tem sim contornos e propósitos políticos bem definidos: é produto de um imaginário colonial que funciona de modo perpetuar o apagamento da presença e da história indígena para justificar o saqueamento continuado de suas terras. É por isso que, apesar das evidências científicas que suplantam por completo essa ideia, ela continua a ser reverberada para justificar "modernos programas territoriais e projetos construtivos baseavam-se na concepção da floresta como *uma terra nullius*, tábula rasa, vazia e homogênea, que poderia ser racionalmente domesticada, planejada e reprojetada por inteiro" (TAVARES, 2020, p. 108).

> As relações com a natureza não são nunca, tratando-se de sociedades humanas, relações naturais, mas relações sociais. [...] Este aspecto eminentemente social das relações entre sociedade e natureza está na origem da reflexão cosmológica ameríndia. Ele contrasta de modo notável com a concepção de natureza projetada pela modernidade ocidental. Se pudéssemos caracterizar em poucas palavras uma atitude básica das culturas indígenas, diríamos que as relações entre uma sociedade e os componentes de seu ambiente são pensadas e vividas como relações sociais, isto é, relações entre pessoas. [...] A natureza não é "natural", isto é, passiva, objetiva, neutra e muda – os humanos não têm o monopólio da posição de agente e sujeito, não são o único foco da voz ativa no discurso cosmológico (VIVEIROS DE CASTRO, 2005, p. 126).

Uma interessante reflexão de Krenak coloca em evidência como a "invenção da natureza" a partir de uma clivagem radical com a cultura, tão marcante no pensamento ocidental, liga-se ao projeto colonialista:

> Quando as comunidades humanas, independentemente do continente em que vivam, criaram relações plurais com o que chamamos de natureza, essas relações eram tão fluidas que, em muitas línguas, sequer existe o termo "natureza". Esse termo foi composto a partir das relações que as comunidades foram estabelecendo com o que veio a se constituir como "a invenção da natureza" [...] um momento em que foi interessante para algumas sociedades definir o que é natureza e designar uma espécie de separação, um corte racial entre o que é cultura e o que é natureza (KRENAK, 2023b, p. 61).

> A floresta não se limita a sustentar a vida. Ali é onde nascem conhecimentos e sabedoria. A floresta é o local de inspiração, local onde percorrem a memória a história ancestral (KRENAK, 2023b, p. 39).

> Amazônica real. É ali que sabedoria vive. Sabedoria que nós usamos. É lá que está guardada. Sem floresta não tem história. Sem floresta não tem pensamento de nada (KOPENAWA, 2019, p. 241).

Em *A queda do céu*, Kopenawa diz que "gostaria que os brancos parassem de pensar que nossa floresta é morta e que ela foi posta lá à toa. [...] Por isso não se incomodam nada em destruí-la! Dizem a si mesmos que ela cresceu sozinha e que cobre o solo à toa. Com certeza devem pensar que está morta. Mas não é verdade" (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 65; 468).

> Eles são engenhosos, é verdade, mas carecem muito de sabedoria. [...] São essas palavras que pedi para você fixar nesse papel, para dá-las aos brancos que quiserem conhecer seu desenho. Quem sabe assim eles finalmente darão ouvidos ao que dizem os habitantes da floresta, e começarão a pensar com mais retidão a seu respeito? (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 65-66).

"Por isso decidi falar para defender toda a floresta, inclusive a que os humanos não habitam e até a terra dos brancos, muito longe de nós. Tudo isso, em nossa língua, é *urihi a pree* – a grande terra-floresta. Acho que é o que os brancos chamam de mundo inteiro" (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 482).

Kopenawa utiliza a expressão "mundo inteiro", em português, para traduzir a expressão yanomami *urihi a pree* ou *urihi a pata*, "a grande terra-floresta", que designa o nível terrestre como um todo. A palavra que significa mundo é floresta. A mesma palavra que diz mundo diz floresta. Potência epistemológica desdobrada potência poética e política. Daquele "minúsculo fragmento que chamado 'natureza'" denunciado por Benjamin (2012, p. 71) para um "mundo cujo nome é floresta".[384]

"Vêem quantas esperanças, voando, como mariposas" (BENJAMIN, 2016a, p. 51).

> Eu sinto a esperança que o nosso querido Davi Yanomami anuncia de o seu pensamento integrar a filosofia dos brancos como uma visão extremamente generosa e um desejo radical desse yanomami de construir alguma ponte entre as visões que os filósofos, que a ciência, que o mundo conseguiu manter de pé até hoje, que sustentam os processos de governança do mundo (KRENAK, 2019, p. 147-148).

[384] Aventamos aqui o título que Bruce Albert (ALBERT; KOPENAWA, p. 33) dá a um de seus ensaios que, por sua vez, foi inspirado pelo título *The Word for World is Forest* do romance de Ursula Le Guin.

“Minha intenção era dizer a eles o quanto, apesar de seu engenho para fabricar mercadorias, o pensamento de seus grandes homens está cheio de esquecimento (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 390).

> Esse é, talvez, o juízo mais cruel e preciso até hoje enunciado sobre a característica antropológica central do “povo da mercadoria”. A desvalorização epistêmica do sonho por parte dos brancos vai de par com sua autofascinação solipsista – sua incapacidade de discernir a humanidade secreta dos existentes não humanos (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 37).

“É por isso que eu gostaria que os brancos escutassem nossas palavras e pudessem sonhar eles mesmos com tudo” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 491).

> Os brancos nos chamam de ignorantes apenas porque somos gente diferente deles. Na verdade, é o pensamento deles que se mostra curto e obscuro. [...] Para nós, a política é outra coisa. São as palavras que escutamos no tempo dos sonhos e que preferimos, pois são nossas mesmas. Os brancos não sonham tão longe quanto nós. Dormem muito, mas só sonham consigo mesmos (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 390).

“*As minhas palavras vão ficar na filosofia de vocês*”
Davi Kopenawa

# EPÍLOGO
# SONHAR LONGE[385]

— Não será cada região a lei de um encontro irreproduzível de plantas e animais, e a denominação de cada lugar, portanto, um código sob o qual flora e fauna se encontram pela primeira e última vez? — divagou o velho filósofo, com uma voz fraca, quase inaudível, ao ser questionado sobre suas impressões da floresta amazônica. Notando que aquela pergunta havia, de súbito, despertado a atenção de seus interlocutores, completou Benjamin:

— Só que os seus habitantes possuem a chave dessa escrita cifrada.

E seguiu, agora com ares de quem se punha a contar uma história:

— Ontem deitei-me sob uma árvore. Por que não retive sua espécie? Porque, de súbito, enquanto olhava a folhagem e seguia seu movimento, a linguagem em mim foi de tal modo arrebatada pela árvore que se consumou em minha presença o antiquíssimo enlace...

— Entre a árvore e a linguagem, apontou Krenak.

— Os ramos, e com eles a copa, balançavam-se pensativos ou dobravam-se renunciantes; os galhos mostravam-se complacentes ou arrogantes. Chega o momento em que as árvores parecem ter vida. Mais rica em sinais que, no entanto, mal se deixam ver. Um deles, porém, me atinge. Chegou-me à memória o dia em que o meu sentir se uniu ao de uma árvore. Ali encostado ao tronco, que lhe ensinava a sentir. Não há atalho algum que leve a esse mundo.

Por muito tempo calado, Kopenawa o interrogou de repente, à queima-roupa:

— Você sonha muito? De que são feitos os seus sonhos?

— Para um filósofo, tudo é pensamento. Nossa tarefa é promover uma parada em cada um destes pequenos e variados pensamentos. Pernoitar em um pensamento. Uma vez que faço isso eu sei algo sobre o pensamento num sentido em que seu originador nunca sonhou. A primeira de todas as qualidades é a atenção. O resíduo que ficou em nosso olhar, o pulsar do próprio sangue – isso, antes despercebido, forma, de modo dissimulado e super nítido, a matéria dos sonhos.

— Os brancos ignoram tudo das coisas da floresta, pois não são capazes de realmente vê-las. Só sabem dela as linhas de palavras que vêm de sua própria mente. Desse modo, estudam

[385] Em *Além dos olhos: o matemático e o xamã*, do *livro O espírito da floresta*, o antropólogo Bruce Albert narra o encontro entre Davi Kopenawa, um matemático e um astrofísico franceses que ocorrera inesperadamente num café parisiense, e a conversa entre eles que convergiu em torno do tema dos sonhos e sua relevância para o trabalho deles (cf. KOPENAWA, ALBERT, 2023, p. 105-115). Ensejado por esse ensaio, montamos o diálogo ficcional que se segue, as falas compõem-se de recortes dos autores.

apenas seu próprio pensamento e, assim, só conhecem o que já está dentro deles mesmos. Por manterem a mente cravada em seus próprios rastros, os brancos ignoram os dizeres distantes de outras gentes e lugares. Se tentassem escutar de vez em quando talvez seu pensamento talvez fosse menos tacanho e obscuro. Não se empenhariam tanto em destruir a floresta enquanto fingem querer defendê-la com leis que desenham sobre peles de árvores derrubadas!

Krenak, então, tomou a palavra:

— Nesse lugar, que hoje o cientista, talvez o ecologista, chama de habitat, não está um sítio, não está uma cidade nem um país. É a fonte que alimenta os sonhos, os sonhos grandes, o sonho que não é somente a experiência de estar tendo impressões enquanto você dorme, mas o sonho como casa da sabedoria. O sonho como experiência de pessoas iniciadas numa tradição para sonhar. Assim como quem vai para uma escola aprender uma prática, um conteúdo, uma meditação, uma dança, pode ser iniciado nessa instituição para seguir, avançar num lugar do sonho.

— O pensamento dos brancos permanece cheio de esquecimento. Eles não sabem sonhar e não sabem como fazer dançar as imagens de seus antepassados. Seus professores não o haviam ensinado a sonhar, como nós fazemos. Não é porque nossos maiores não tinham escolas que eles não estudavam.

— Não é só uma impressão de estar vendo coisas dormindo. Para nós o sonho é um sonho de verdade, um sonho verdadeiro, e tem sonho, sonho de verdade é quando você sente, comunica, recupera a memória da criação do mundo... Não existiu uma criação do mundo e acabou! Todo instante, todo momento, o tempo todo é a criação do mundo. Por isso que no sonho a gente entra dentro dele.

— O sonho é a terra na qual são feitas as descobertas —, intrometeu-se Benjamin.

— O tipo de sonho a que me refiro é uma instituição. Uma instituição que admite sonhadores. Onde as pessoas aprendem diferentes linguagens, se apropriam de recursos para dar conta de si e do seu entorno. O sonho a que eu me refiro não é a experiência onírica de um corpo que tem a experiência dia e noite do tempo, e, cansado, repousa e sonha. Ele é uma outra experiência. É entendido como uma instituição, um lugar de experiências, de potência para a vida, para a solução de coisas do cotidiano. Ele se aplica como uma orientação mesmo para o cotidiano.

— Na estrutura do mundo, o sonho afrouxa a individualidade, como um dente oco. Faz explodir as poderosas forças "atmosféricas" ocultas nessas coisas... Nessa imersão no mundo de coisas, o âmago do sono, em que a imagem onírica o espera para mostrar às pessoas sua verdadeira face. Aí se dissolve, em cada um, o limiar entre o sono e a vigília.

— Uma cultura fala no sonho? Então, não decifro sonhos. Eu recebo sonhos. O leito de um rio não decifra a água, ele recebe a água do rio,

— No sonho, é mais fácil abrir um caminho até o coração das coisas abolidas... No trabalho onírico, estamos menos no rastro da alma do que no rastro das coisas.

Kopenawa tomou a palavra de volta:

— Em suas cidades não é possível conhecer as coisas do sonho. Nelas não conseguem ver as imagens dos espíritos da floresta e dos ancestrais animais. Seu olhar está preso no que os cerca: as mercadorias, a televisão e o dinheiro. Seu sono é ruim e seu sonho tarda a vir. E quando afinal chega, nunca vai longe e acaba muito depressa. Não há dúvida de que eles têm muitas antenas e rádios em suas cidades, mas estes servem apenas para escutar a si mesmos. Eles dormem sem sonhos, como machados largados no chão de uma casa.

— O tédio é um tecido cinzento e quente, forrado por dentro com a seda das cores mais variadas e vibrantes. Nele nós nos enrolamos quando sonhamos. Esse processo de assimilação, que ocorre em camadas profundas, exige um estado de distensão que se torna cada vez mais raro. Se o sono é o ponto mais alto da distensão física, o tédio corresponde ao ponto mais alto da distensão espiritual. O tédio é o pássaro de sonho que choca o ovo da experiência. O menor farfalhar de folhas o afasta. Assim foi tecida a rede na qual está contido o dom de contar. Assim essa rede se desfaz hoje por todos os lados, depois de ter sido tecida há milhares de anos... — respondeu Benjamin.

— Nós somos outros. Nós, xamãs, ao contrário, somos capazes de sonhar muito longe. As cordas de nossas redes são como antenas por onde o sonho dos *xapiri* desce até nós diretamente. Sem elas, ele deslizaria para longe, e não poderia entrar em nós. Por isso nosso sonho é rápido, como imagens de televisão vindas de terras distantes. Nós sonhamos desse jeito desde sempre, por isso nossos sonhos são tão distantes e inesgotáveis. Sempre estamos prontos para sonhar. Tornados fantasmas, percorremos sem trégua terras distantes, fazendo amizade com os *xapiri* de seus habitantes. É assim que os xamãs sonham! Quando eu era criança, não parava de voar sonhando, bem alto no peito do céu ou no mais fundo das águas. Não me tornei xamã à toa. Esses foram meus estudos, desde sempre. Tomado pelo poder das árvores da floresta, acompanho os voos mais distantes. Nós, xamãs, como eu disse, sonhamos com tudo aquilo que queremos conhecer.

— Viagem microcósmica que o sonhador empreende através dos domínios do próprio corpo. Pois, presença de espírito só o corpo é que cria... — exclamou Benjamin e completou:

— As horas que contêm a forma, na casa do sonho transcorreram. Um espaço de tempo, um sonho de tempo.

— Em yanomami, sonhar é ter acesso a *mari tëhë*, "tempo-espaço do sonho" no qual passado, presente e futuro se embaralham...

O filósofo ficou intrigado e pediu para que o xamã explicasse melhor.

— *Mari tëhë* se refere ao tempo do sonho. Ou seja, todas as experiências enquanto a pessoa dorme acontecem no *mari tëhë*. Mas, antes de se constituir como um tempo, seria mais apropriado referir-se a uma dimensão em que o tempo não ocorre de maneira linear, podendo ser acessado e transformado continuamente. *Mari tëhë* se refere a um tempo, mas também pressupõe um espaço; e, portanto, talvez possa ser traduzido como um espaço-tempo que está sempre em constante movimento. Nesse contexto a distinção entre passado, presente e futuro não é relevante, pois o sonho coloca em ação eventos que já aconteceram, que poderão acontecer ou que estão acontecendo. Por isso, os sonhos dizem o que "já aconteceu amanhã".[386]

Benjamin o interpelou:

— Pois quem conseguiria com um só gesto virar o forro do tempo do avesso? Sonho, um casaco que não se pode virar do avesso. Não tem o lado exterior – como o sonho.

— Direito e avesso em continuidade um com o outro, formam uma espécie de faixa de Möbius cognitiva que lhes dá acesso à ordem subjacente do mundo visível.

— Então, sonhos dizem o que já aconteceu amanhã...

— O historiador é um profeta de olhos postos no passado.

Agora foi o filósofo que teve que explicar sua afirmação:

— O despertar é o caso exemplar da lembrança. Escrever a história como a arte de experienciar o presente como o mundo da vigília ao qual se refere o sonho que chamamos de o ocorrido. Quer dizer: lembrança e despertar estão intimamente relacionados. Elaborar o ocorrido na lembrança do sonho! A utilização dos elementos do sonho ao despertar é o cânone da dialética. Tal utilização é exemplar para o pensador e obrigatória para o historiador.

— Então é necessário despertar para o sonho? — perguntou Krenak.

— Uma terra cultivada a partir desta imagem deixaria de ser parte "de um mundo em que a ação não é a irmã do sonho", como disse Baudelaire. Nela, a ação iria, sim, de mãos dadas com o sonho — respondeu o filósofo.

— Por isso quero mandar minhas palavras para longe. Se as escutarem com atenção, talvez os brancos parem de achar que somos estúpidos. Mas bem sei que a maioria deles vai

[386] Esse trecho pertence à tese de doutorado Hanna Limulja *O desejo dos outros: uma etnografia dos sonhos yanomami*, publicada em livro em 2022 (cf. p. 69). O trecho final (2022, p. 11) é uma referência à passagem de Tânia Lima (1996, p. 41): "por seu intermédio que o antes e o depois são constrangidos a se quebrar em dois, emparelhar-se e refletir a imagem um do outro. É ela que diz o que já aconteceu amanhã".

continuar surda às minhas falas. São gente outra. Não nos entendem ou não querem nos escutar. Através delas, quero fazer com que compreendam que deviam sonhar mais longe e prestar atenção na voz dos espíritos da floresta — anunciou Kopenawa.

— Um outro lugar que a gente pode habitar além dessa terra dura: o lugar do sonho. Que é uma experiência na qual o casulo do humano implode, se abrindo para outras visões da vida não limitada. Talvez seja outra palavra para o que costumamos chamar de natureza. Alguns xamãs ou mágicos habitam esses lugares ou têm passagem por eles. São lugares com conexão com o mundo que partilhamos; não é um mundo paralelo, mas que tem uma potência diferente. — concluiu Krenak.

O velho filósofo não queria encerrar a conversa, mas seu corpo já dava sinais de exaustão. Despediu-se sussurrando:

— Na lembrança, na infância e no sonho.

Essa montagem ficcional que encerra nosso trabalho aventa outros caminhos de exploração, para além do que realizamos até aqui, e também caracteriza o trajeto que guiou nossa pesquisa: um diálogo inusitado na filosofia que desdobra muitas outras possibilidades. Uma tentativa de diálogo que se esforçou para comportar as diferenças, toda diferença marcante (cultural, temporal e espacial) entre nossos interlocutores, mas também a oportunidade de construir entrecruzamentos e, pela ponderação das aproximações, vislumbrar filamentos reflexivos cruzados. Uma tentativa de semear um exercício filosófico que se abre ao encontro com o outro. Mesmo os fictícios. Pelo solo da diversidade e da imaginação, talvez, uma filosofia mais fértil de outros possíveis.

# REFERÊNCIAS


ADORNO, Theodor. **Sobre Walter Benjamin**: recensiones, artículos, cartas. Texto fijado y anotado por Rolf Tiedemann. Traducción de Carlos Fortea. Madrid: Ediciones Cátedra, 2001a.

ADORNO, Theodor. **Prismas**: crítica cultural e sociedade. Tradução de Flávio Kothe. São Paulo: Ática, 2001b.

ADORNO, Theodor. Zu Proust. In: **Noten zur Literatur**. Gesammelte Schriften. Frankfurt: Suhrkamp, 2003.

ADORNO, Theodor. Ideia da história natural. In: **Primeiros escritos filosóficos**. Tradução de Verlaine Freitas. São Paulo: Editora UNESP, 2018. p. 457-483.

ADORNO, Theodor. Rua de mão única de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Walter. **Rua de mão única**. Tradução de Jorge de Almeida. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2023. p. 147-154.

ADORNO, Theodor; BENJAMIN, Walter. **Correspondência 1928-1940**. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora UNESP, 2012.

ADORNO, Gretel; BENJAMIN, Walter. **Correspondence 1930-1940**. Edited by Henri Lonitz and Christoph Gödde. Translated by Wieland Hoban. Cambridge: Polity Press, 2008.

AGAMBEN, Giorgio**. O aberto**: o homem e o animal. Tradução de Pedro Mendes. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida (Orgs.). **Pacificando o branco**: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Editora UNESP, 2002. p. 239-270.

ALBERT, Bruce. Quando eu é um outro (e vice-versa) [Postscriptum]. In: **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 512-549.

ALMEIDA, Paulo Roberto de. **Formação da diplomacia econômica no Brasil**: as relações econômicas internacionais no Império. 3. ed. rev. Brasília: FUNAG, 2017.

AMALRIC, David. O carnaval à beira da política: paradoxos filosóficos e marcos históricos. In: SILVEIRA, Ronie (Org). **O carnaval e a filosofia**. Porto Alegre: Editora Fi, 2016. p. 33-62.

ANDERS, Günther. **Kafka**: pró e contra. Tradução, posfácio e notas de Modesto Carone. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

ANDERSSON, Dag. Destruktion/Konstruktion. In: OPITZ, Michael; WIZISLA, Erdmut (Hrsg.). **Benjamins Begriffe**. Erster Band. Frankfurt: Suhrkamp, 2000. p. 147-185.

ANDRADE, Oswald de. **Manifesto antropofágico e outros textos**. Organização de Jorge Schwartz e Gênese Andrade. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

ARENDT, Hannah. Walter Benjamin (1892-1940). In: **Homens em tempos sombrios**. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. p. 165-222.

ARMITAGE, John. **História do Brasil**. Tradução Joaquim Teixeira de Macedo. Brasília: Edições Senado Federal, 2011.

AS FACES escuras do indigenismo missionário: com as modernas formas de dominação colonial. Conselho de Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Brasil (CAPOIB). Brasília, maio 2000. Disponível em: https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/faces-escuras-do-indigenismo-missionario-com-modernas-formas-dedominacao-colonial. Acesso em: 18 nov. 2024.

AUERBACH, Erich. 5 Cartas de Erich Auerbach a Walter Benjamin. Tradução de Luiz Costa Lima. **Revista 34 Letras**, Rio de Janeiro, n. 5/6, setembro 1989, p. 60-80.

AUERBACH, Erich. Cartas de Auerbach a Walter Benjamin. In: LIMA, Luiz Costa. **Mímesis e arredores**. Tradução de Luiz Costa Lima. Curitiba: CRV, 2017. p. 191-198.

BAKHTIN, Mikhail. **Cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. Tradução de Yara Fratesch. São Paulo: Hucitec/UnB, 1987.

BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da poética de Dostoievski**. Tradução de Paulo. Bezerra. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

BALÉE, William. **The Cultural Forests of Amazonia**. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2013.

BARBOSA, Octávio. **Diamante no Brasil**: histórico, ocorrência, prospecção e lavra. Brasília: CPRM, 1991.

BARCK, Karlheinz. 5 Briefe Erich Auerbachs an Walter Benjamin in Paris. **Zeitschrift für Germanistik**, Leipzig, v. 9, n. 6, 1988, p. 686-694.

BARCK, Karlheinz. Entrevista com Karlheinz Barck. Entrevista concedida a Luiz Costa Lima em 1987. In: LIMA, Luiz Costa. **Mímesis e arredores**. Curitiba: CRV, 2017. p. 186-190.

BARCK, Karlheinz. Erich Auerbach in Berlin. Spurensicherung und ein Portrait. In: BARCK, Karlheinz; TREML, Martin (Hrsg.). **Erich Auerbach**. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen. Berlim: Kadmos, 2007. p. 195-214.

BARRENTO, João. **Limiares sobre Walter Benjamin**. Florianópolis: Editora UFSC, 2013.

BATES, Henry. **The Naturalist on the Rivers Amazons**. London: John Murray, 1863.

BAUDELAIRE, Charles. **Poesia e Prosa**. Tradução de Alexei Bueno, Aurélio Buarque de Holanda e Suely Cassal. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1995.

BENJAMIN, Andrew. Tempo e tarefa: Benjamin e Heidegger mostram o presente. In: BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter (Orgs.). **A filosofia de Walter Benjamin**: destruição e experiência. Tradução de Maria Luiza Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 225-258.

BENJAMIN, Walter. Gesellschaft. **Neue Zürcher Zeitung**, Zurique, 21 set. 1935.

BENJAMIN, Walter. Sur le concept d'histoire. Traduction par Pierre Missac. **Les Temps Modernes**, Paris, v. 3, n. 22-27, 1947, p. 624-634.

BENJAMIN, Walter. **Briefe I/II**. Hrsg. von Gershom Scholem und Theodor Adorno. Frankfurt: Suhrkamp, 1978.

BENAMIN, Walter. Thèses sur la philosophie de l'histoire. Traduction par Maurice de Gandillac In: **Essais 2**. Paris: Denoël, 1983.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.

BENJAMIN, Walter. Teses sobre filosofia da história. In: KOTHE, Flavio (Org.). **Sociologia**. Tradução de Flavio Kothe. São Paulo: Ática, 1985. p. 153-164.

BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. 7 Bände. Hrsg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas I** – Magia e técnica, arte e política. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. Revisão técnica de Márcio Seligmann-Silva. 7. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BENJAMIN, Walter. Sobre el concepto de historia. In: **La dialéctica en suspenso**. Traducción de Pablo Oyarzún Robles. Santiago: LOM Ediciones, 1996a. p. 39-53.

BENJAMIN, Walter. World and Time. In**: Selected Writings** – Volume 1 (1913-1926). Edited by Howard Eiland and Michael W. Jennings. Translated by Rodney Livingstone. Cambridge: Harvard University Press, 1998. p. 226-227.

BENJAMIN, Walter. Karl Kraus. In: **Selected Writings** – Volume 2, Part 2 (1931-1934). Edited by Howard Eiland, Michael W. Jennings e Gary Smith. Translated by Edmund Jephcott. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Briefe**. 6 Bände. Hrsg. von Christoph Gödde und Henri Lonitz. Frankfurt: Suhrkamp, 2000a.

BENAMIN, Walter. Sur le concept d'histoire. In**: Œuvres** – Tome III. Traduction par Maurice de Gandillac, revu par Pierre Rusch. Pari: Gallimard, 2000b. p. 425-443.

BENJAMIN, Walter. **Fragments philosophiques, politiques, critiques, littéraires**. Traduction par Christophe Jouanlanne et Jean-François Poirier. Paris: PUF, 2000c.

BENJAMIN, Walter. Karl Kraus. In: **Œuvres** – Tome II. Traduction par Rainer Rochlitz. Paris, Gallimard, 2000d. p. 228-273.

BENJAMIN, Walter. **Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação**. Tradução de Marcus Vinicius Mazzari. São Paulo: Editora 34, 2002.

BENJAMIN, Walter. On the Concept of History. In: **Selected Writtings** – Volume 4 (1938-1940). Edited by Howard Eiland and Michael W. Jennings. Translated by Harry Zohn. Cambridge: Harvard University Press, 2003.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. Tradução de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller. In: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história". São Paulo: Boitempo, 2005.

BENJAMIN, Walter. Karl Kraus In: **Obras**. Libro II – Volume 1. Traducción por Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2006. p. 271-296.

BENJAMIN, Walter. Sobre el concepto de historia. In: **Tesis sobre la historia e tros fragmentos**. Edición e traducción de Bolívar Echeverría. Ciudad de México: Editorial Itaca; Universidad Autónoma de la Ciudad de México: 2008. p. 33-59.

BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Tradução de Irene Aron e Cleonice Paes Barreto Mourão. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial, 2009.

BENJAMIN, Walter. Über den Begriff der Geschichte. In: **Werke und Nachlaß**. Kritische Gesamtausgabe. Band 19. Hrsg. von Gérad Raulet. Frankfurt: Suhrkamp, 2010.

BENJAMIN, Walter. **Origem do drama trágico alemão**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2011a.

BENJAMIN, Walter. **O conceito de crítica de arte no romantismo alemão**. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, 2011b.

BENJAMIN, Walter. Sobre moral e antropologia [fr 44-59]. In: SCHOUTEN, André-Kess. **Canteiro de obras**: arquivos de Walter Benjamin antropologia. Pesquisa de doutorado em antropologia social da Universidade de São Paulo, 2011c. Tradução de André-Kees de Moraes Schouten. Disponível em: <http:// arquivoswbdeantropologia.net.br>. Acesso em: 20 set. 2022.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas II** – Rua de mão única. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho e José Carlos Martins Barbosa. Revisão técnica de Márcio Seligmann-Silva. 6. ed. rev. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BENJAMIN, Walter. **Rua de mão única/ Infância berlinense***:* **1900**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013a.

BENJAMIN, Walter. **O capitalismo como religião**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2013b.

BENJAMIN, Walter. **Sur le concept d'histoire**. Traduction par Olivier Mannoni. Paris: Éditions Payot & Rivages, 2013c.

BENJAMIN, Walter. **Escritos sobre mito e linguagem**. Organização, notas e apresentação Jeanne Marie Gagnebin. Tradução de Ernani Chaves e Susana Kampff Lages. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013d.

BENJAMIN, Walter. Thèses «Sur le concept d'histoire». Traduction par Michael Löwy. In: LÖWY, Michael. **Walter Benjamin**: Avertissement d'incendie. Une lecture des Thèses «Sur le concept d'histoire». Paris: Éditions de l'éclat, 2014.

BENJAMIN, Walter. **A hora das crianças**: narrativas radiofônicas de Walter Benjamin. Tradução de Aldo Medeiros. Rio de Janeiro: Nau, 2015a. p. 267-276.

BENJAMIN, Walter. **Baudelaire e a modernidade**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2015b.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas I** – Magia e técnica, arte e política. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. Revisão técnica de Márcio Seligmann-Silva. 8. ed. rev. São Paulo: Brasiliense, 2016a.

BENJAMIN, Walter. Karl Kraus. In: **Ensaios sobre literatura**. Tradução de João Barrento. Lisboa: Assírio & Alvim, 2016b. p. 209-251.

BENJAMIN, Walter. **História da literatura e ciência da literatura**. Tradução de Helano Ribeiro e Manoel Ricardo de Lima. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2016c.

BENJAMIN, Walter. **Ensaios sobre Brecht**. Tradução de Claudia Abeling. São Paulo: Boitempo, 2017a.

BENJAMIN, Walter. **Imagens de pensamento/ Sobre haxixe e outras drogas**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2017b.

BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas III** – Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo. 3. ed. Tradução de José Carlos Martins Barbosa e Hemerson Alves Baptista. São Paulo: Brasiliense, 2018a.

BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica [Segunda versão]. Apresentação, tradução e notas de Francisco de Ambroisis Pinheiro Machado. Porto Alegre: Zouk, 2018b.

BENJAMIN, Walter. Sobre el concepto de historia. In: **Iluminaciones**. Edición de Jordi Ibáñez Fanés. Traducción de Jesús Aguirre. Madrid: Taurus, 2018c. p. 307-318.

BENJAMIN, Walter. **Linguagem, tradução e literatura**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2018d.

BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. Tradução de João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2019a.

BENJAMIN, Walter. **Sobre o programa da filosofia por vir**. Tradução de Helano Ribeiro. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2019b.

BENJAMIN, Walter. **Sobre o conceito de história** (Edição crítica). Organização e tradução de Adalberto Müller e Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Alameda, 2020a.

BENJAMIN, Walter. **O contador de histórias e outros textos**. Tradução de Georg Otte. São Paulo: Hedra, 2020b.

BENJAMIN, Walter. **Diário parisiense e outros escritos**. Tradução de Carla Damião e Pedro Hussak. São Paulo: Hedra, 2020c.

BENJAMIN, Walter. **Walter Benjamin está morto**. Tradução de Gustavo Racy. São Paulo: Sobinfluência Edições, 2020d.

BENJAMIN, Walter. **Agesilaus Santander**. Organização e tradução de Helano Ribeiro. São Paulo: 7 Letras, 2021a.

BENJAMIN, Walter. Johann Peter Hebel 3. Tradução de Fernando Araújo Del Lama. **Revista de Teoria Crítica**, Campinas, v. 5, 2021b, p. 457-466.

BENJAMIN, Walter. **Karl Kraus**. Tradução de Helano Ribeiro. São Paulo: 7 Letras, 2022.

BENJAMIN, Walter. Notas para um trabalho sobre a categoria de justiça. Tradução de Maykson Cardoso. **VirtuaJus**, Belo Horizonte, v. 8, n. 14, 2023, p. 19-22.

BENJAMIN, Walter. **Crônica de Berlim**. Tradução de Helano Ribeiro. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2024a.

BENJAMIN, Walter. **Kafka em quatro retratos-relâmpago**. Tradução, prefácio e notas de Gustavo de Carvalho. São Paulo: 100/cabeças, 2024b.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: **Melancolia de esquerda e outros escritos**. Organização de Gustavo Gaiofato. Tradução de Gabriel Varandas Lazzari. São Paulo: LavraPalavra, 2024c. p. 69-80.

BERDET, Marc. L'Ange de l'Histoire. Walter Benjamin ou l'apocalypse méthodologique. **Socio-anthropologie**, v. 28, 2013, p. 47-63.

BERDET, Marc. **Walter Benjamin**. La passion dialectique. Paris: Armand Colin, 2014.

BERDET, Marc. Realismo com um rostro no humano. Benjamin/Adorno/Kracauer y la filosofia venidera. **Actas IV Jornadas Walter Benjamin**: De la crítica de lo humano a lo Unmensch (no humano), Universidad Nacional de La Plata, Argentina, 2022, p. 1-19.

BOLLE, Willi. **Fisiognomia da metrópole moderna**: representação da história em Walter Benjamin. São Paulo: EDUSP, 2000a.

BOLLE, Willi. Geschichte. In: OPITZ, Michael; WIZISLA, Erdmut (Hrsg.). Benjamins Begriffe. Frankfurt: Suhrkamp, 2000b. p. 399-442.

BOLLE, Willi. Paris on the Amazon? Postcolonial interrogations of Benjamin's European modernism. In: GOEBEL, Rolf (Ed.). **A companion to the works of Walter Benjamin**. New York: Camden House, 2009. p. 216-245.

BRECHT, Bertolt. Sobre o suicídio do refugiado W.B. In: **Poemas 1913-1956**. Tradução Paulo César Souza. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BRUMATTI, Daniel. Índio aponta flecha para rosto de ACM durante manifestação. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 14 abr. 2000. Brasil, p. 12. Disponível em: https://www1.folha.uol.com.br/fsp/brasil/fc1404200027.htm. Acesso em: 18 nov. 2024.

BUCK-MORSS, Susan. **Origins of negative dialectics**. London: Free Press, 1977.

BUCK-MORSS, Susan. **Dialética do olhar**: Walter Benjamin e o projeto das Passagens. Tradução de Ana Luiza Andrade. Belo Horizonte: Editora UFMG; Chapecó: Argos, 2002.

BUCK-MORSS, Susan. **O presente do passado**. Tradução de Ana Luiza Andrade e Adriana Varandas. Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2018.

BUSCH, Kathrin. Dingsprache und Sprachmagie: Zur Idee latenter Wirksamkeit bei Walter Benjamin. **Transversal**, n. 1, 2007, p. 1-6.

CALDEIRA, Jorge. **Mauá, empresário do Império**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CALDEIRA, Jorge. **História da riqueza no Brasil**: cinco séculos de pessoas, costumes e governos. Rio de Janeiro: Estação Brasil, 2017.

CALÓGERAS, João Pandiá. **Formação histórica do Brasil**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

CANDEIA. Dia de graça. In: **Candeia**. Rio de Janeiro: Equipe, 1970. Disco de vinil. Lado B, faixa 2.

CARTA-CONVITE para o lançamento do Movimento Brasil: 500 anos de resistência indígena, negra e popular. Movimento Brasil: Outros 500. Salvador, 13 abril de 1999. Disponível em: https://siac.fpabramo.org.br/searchAcervo/5655. Acesso em: 18 nov. 2024.

CARTA de abril: manifesto dos Caciques dos povos Pataxó e Pataxó Hã Hã Hãe. **Projeto História**, São Paulo, v. 20, abril 2000, p. 347-348. Disponível em: https://revistas.pucsp.br/revph/issue/view/752. Acesso em: 18 nov. 2024.

CASSEGÅRD, Carl. **Toward a Critical Theory of Nature**: Capital, Ecology, and Dialectics. London: Bloomsbury, 2021.

CASTRO, Cláudia de. A arte de caçar borboletas. In: KOHAN, Walter (Org.). **Devir-criança da filosofia**: infância da educação. Belo Horizonte: Autêntica, 2010. p. 223-234.

CESAR, América Lúcia Silva. **Lições de abril**: a construção da autoria entre os Pataxó de Coroa Vermelha. Salvador: EDUFBA, 2011.

CESARINO, Pedro de Niemeyer. **Quando a Terra deixou de falar**: cantos da mitologia Marubo. São Paulo: Editora 34, 2013.

CIMI realiza atividades em todo o país. **Jornal Porantim** – Em defesa da causa indígena, Brasília, ano XXI, n. 214, maio 1999, p. 14. Disponível em: https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&pagfis=21. Acesso em: 18 nov. 2024.

CHAVES, Ernani. Construções na história, construções em análise: presença de Freud na filosofia da história de Walter Benjamin. In: MANZI, Ronaldo; SAFATLE, Vladimir. (Orgs.). **A filosofia após Freud**. São Paulo: Humanitas, 2008. p. 33-44.

COMAY, Rebecca. O fim da partida de Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter (Orgs.). **A filosofia de Walter Benjamin**: destruição e experiência. Tradução de Maria Luiza Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 259-298.

CONVENÇÃO adicional ao Tratado de paz, amizade e aliança. 29 de agosto de 1825. Disponível em: https://concordia.itamaraty.gov.br/detalhamento-acordo/12. Acesso em: 18 nov. 2021.

DAMIÃO, Carla Milani**. Sobre o declínio da "sinceridade"**. Filosofia e autobiografia de Jean-Jacques Rousseau a Walter Benjamin. São Paulo: Loyola, 2006a.

DAMIÃO, Carla Milani. A coroação do anti-subjetivismo. **Revista Cult**, Dossiê Walter Benjamin: crítica e redenção, São Paulo, n. 106, set. 2006b, p. 57-59.

DAMIÃO, Carla Milani. Pequena incursão sobre imagens do feminino em Walter Benjamin. **ArteFilosofia**, Ouro Preto, v. 4, 2008, p. 54-62.

DAMIÃO, Carla Milani. As cores da fantasia. **Trama Interdisciplinar**, São Paulo, v. 5, n. 2, 2014, p. 38-45.

DAMIÃO, Carla Milani. Apresentação. In: BENJAMIN, Walter. **Diário parisiense e outros escritos**. Organização e tradução de Carla Damião e Pedro Hussak. São Paulo: Hedra, 2020a. p. 11-27.

DAMIÃO, Carla Milani. Walter Benjamin: sobre "certas mulheres". **ArteFilosofia**, Ouro Preto, v. 15, n. 29, 2020b, p. 63-80.

DAS NEVES, Wilson; PINHEIRO, Paulo César. O dia em que o morro descer e não for carnaval. In: **O som sagrado de Wilson das Neves**. Rio de Janeiro: CID, 1996. CD. Faixa 13.

DERRIDA, Jacques. "+R (par dessus le marché)". In: **La vérité en peinture**. Paris: Champs-Flammarion, 1978.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **O que vemos, o que nos olha**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Editora 34, 1998.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **Diante do tempo**. História da arte e anacronismo das imagens. Tradução Vera Casa Nova e Márcia Arbex. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2015.

DI PEGO, Anabella. Hacia una política de lo no-humano [Unmensch]: Walter Benjamin y Paul Scheerbart. **Anthropology & Materialism**, número especial II "Walter Benjamin, materiales antropológicos. Distensiones de lo humano", 2022, p. 1-24.

DOCUMENTO final da Conferência dos povos e organizações indígenas do Brasil. **Jornal Porantim** – Em defesa da causa indígena, Brasília, edição especial, ano XII, n. 225, maio 2000, p. 12. Disponível em: https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&pagfis=208. Acesso em: 18 nov. 2024.

DÜTTMANN, Alexander García. Tradição e destruição: a política da linguagem de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter (Orgs.). **A filosofia de Walter Benjamin**: destruição e experiência. Tradução de Maria Luiza Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 47-71.

FARIAS, Lucas da Mota**. Marchas e manifestos contra a colonialidade da história**: movimentos indígenas diante das comemorações oficiais dos 500 anos (1998-2000). Brasília, 2018. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília (UnB).

FELINTO, Erick. Vampyroteuthis: a segunda natureza do cinema – a 'matéria' do filme e o corpo do espectador. **Flusser Studies**, n. 10, 2010, p. 1-22.

FELINTO, Erick. A astúcia da matéria: notas sobre a animação do inorgânico. **Compós**, Brasília, v. 19, 2016, p. 1-20.

FELINTO, Erick. "Vejo Édipo em minha horta": natureza e cultura em Flusser e Benjamin. **ArteFilosofia**, n. 26, 2019, p. 100-111.

FORD, Thomas H. Aura in the Anthropocene. **Symplokē**, v. 21, n. 1-2, 2013, p. 65-82.

FREIRE, Raúl Rodríguez. Argonautas - La correspondencia entre Erich Auerbach y Walter Benjamin (Presentación). In: AUERBACH, Erich; BENJAMIN, Walter. **Correspondencia entre Erich Auerbach y Walter Benjamin (1935-1937)**. Traducción de Raúl Rodríguez Freire. Buenos Aires: Godot Ediciones, 2015. p. 10-20.

FREUD, Sigmund. Além do princípio do prazer. In: **Obras completas**. Volume 14. Tradução de Paulo Cézar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010. p. 120- 178.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 1999.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Mímesis e crítica da representação em Walter Benjamin. In: DUARTE, Rodrigo; FIGUEIREDO, Virginia (Orgs.). **Mímesis e expressão**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001. p. 353-363.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Über den Begriff der Geschichte. In: LINDNER, Burckhardt (Hrsg.). **Benjamin Handbuch**. Stuttgart: J. B. Metzler, 2006. p. 284-300.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Walter Benjamin, um "estrangeiro de nacionalidade indeterminada, mas de origem alemã". In: SELIGMANN-SILVA, Márcio (Org.). **Leituras de Walter Benjamin**. São Paulo: FAPESP; Annablume, 2007. p. 205-212.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Limiar, aura e rememoração**: ensaios sobre Walter Benjamin. São Paulo: Editora 34, 2014.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Walter Benjamin não pode ser mais um fetiche cultural. Entrevista concedida a Paulo Carvalho. **Suplemento Pernambuco**, 26 jan. 2015.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Walter Benjamin ou a história aberta [Prefácio]. In: BENJAMIN, Walter. **Obras escolhidas I** – Magia e técnica, arte e política. Tradução de Sergio Paulo Rouanet. Revisão técnica de Márcio Seligmann-Silva. 8. ed. rev. São Paulo: Brasiliense, 2016. p. 7-19.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Walter Benjamin**: os cacos da história. Tradução de Sônia Salzstein. São Paulo: n-1 edições, 2018.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Sur la réception de Walter Benjamin au Brésil. **Dissonância**: Revista de Teoria Crítica, Dossiê Walter Benjamin, São Paulo, v. 5, 2021, p. 31-54.

GALEANO, Eduardo. **As veias abertas da América Latina**. Tradução de Sérgio Franco. Porto. Alegre: L&PM, 2016.

GARBER, Klaus. **Rezeption und Rettung**: Drei Studien zu Walter Benjamin. Tübingen: Niemeyer, 1987.

GARCÍA, Luis Ignacio. Benjamin en su planetario. Materialismo posantrópico y ontología medial. **Actas III Jornada Walter Benjamin**: Historia y materialismo antropológico, Universidad Nacional de La Plata, Argentina, 2020. p. 1-14.

GARCÍA, Luis Ignacio. La política como experiencia cósmica. Walter Benjamin en su planetario. **Das Questões**, v. 8, n. 2, 2021, p. 275-283.

GESS, Nicola. Gaining Sovereignty: On the Figure of the Child in Walter Benjamin's Writing. **MNL**, v. 125, n. 3, 2010, p. 682-708.

GOETHE, J. W. Máximas e reflexões. In: **Obras escolhidas de Goethe**. Volume V. Tradução de José Miranda Justo. Lisboa: Relógio d'Água, 2000.

GREFFRATH, Krista. Proust et Benjamin. In: WISMANN, Heinz (Ed.). **Walter Benjamin et Paris**. Paris: Éditions du Cerf, 1986. p. 113-131.

GUIMARÃES ROSA, João. Nenhum, nenhuma. In: **Primeiras estórias**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1974. p. 67-81.

GUIMARÃES ROSA, João. Cara-de-Bronze. In: **No Urubuquaquá, no Pinhém** (Corpo de Baile). 9. ed. São Paulo: Nova Fronteira, 2001. p. 107-174.

GUIMARÃES ROSA, João. Evanira! In: **Ave, Palavra**. 6. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009. p. 63-75.

GUIMARÃES ROSA, João. **Grande sertão**: veredas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2013.

GUIMARÃES ROSA, João. Meu tio o Iauaretê. In: **Estas estórias**. 7. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015. p. 155-190.

GUINDANI, Sara. Proust e a filosofia. Tradução de Douglas Garcia e Anna Luiza Coli. **ArteFilosofia**, Ouro Preto, n. 10, 2011, p. 37-53.

GULLAR, Ferreira. **Toda poesia**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2009.

HADDOCK-LOBO, Rafael. Ruas de mão dupla: ai se sesse o Benjamin no Brasil. In: GUIMARÃES, Bruno; KANGUSSU, Imaculada; RAGEL, Marcelo; FREITAS, Romero (Orgs.). **Hoje, Walter Benjamin**. Belo Horizonte: Relicário, 2021. p. 201-210.

HABERMAS, Jürgen. Crítica conscientizante ou salvadora – a atualidade de Walter Benjamin. In: **Habermas** – Sociologia. Organização e tradução de Bárbara Freitag e Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Ática, 1980.

HANSSEN, Beatrice. Language and mimesis in Walter Benjamin's work. In: FERRIS, David (Ed.). **The Cambridge Companion to Walter Benjamin**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 54-72.

HANSSEN, Beatrice. **Walter Benjamin's Other History**: Of Stones, Animals, Human Beings, and Angels. Berkeley: University of California Press, 2000.

HARAWAY, Donna. **Ficar com o problema**: fazer parentes no Chthuluceno. Tradução de Ana Luiza Braga. São Paulo: n-1 edições, 2023.

HEGEL, G. W. F. **Filosofia da História**. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: EdUnB, 1999.

HONOLD, Alexander. Erzählen. In: OPITZ, Michael; WIZISLA, Erdmut (Hrsg.). **Benjamins Begriffe**. Frankfurt: Suhrkamp, 2000. p. 363-398.

HONOLD, Alexander. Karl Kraus. In: LINDNER, Burkhardt (Ed.). **Benjamin Handbuch**. Stuttgart: J. B. Metzler, 2011. p. 522-538.

HUTUKARA Associação Yanomami; WANASSEDUUME Associação Ye'kwana. **Cicatrizes na floresta**: evolução do garimpo ilegal na TI Yanomami em 2020. Relatório, 2021. Disponível em: https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/cicatrizes-na-floresta-evolucao-do-garimpo-ilegal-na-ti-yanomami-em-2020. Acesso em: 24 jan. 2022.

JOHANNßEN, Dennis. Benjamin's Ecologue: Language and Environmental Trauma in the Anthropocene. **Perspectiva**, v. 40, n. 1, 2022, p. 1-17.

KAHN, Robert. **Images, passages**: Marcel Proust et Walter Benjamin. Paris: Kimé, 1998.

KAHN, Robert. Une amitié au bord du gouffre. In: TORTONESE, Paolo (Éd.). **Erich Auerbach***:* la littérature en perspective. Paris: Sorbonne Nouvelle, 2009. p. 55-70.

KAHN, Robert. Benjamin leitor de Proust. Tradução de Daniel Araújo. **ALEA**, v. 14, 2012, p. 60-77.

KAMPFF-LAGES, Susana. **Walter Benjamin**: tradução e melancolia. São Paulo: EDUSP, 2002.

KHATIB, Sami. Barbaric Salvage: Benjamin and the Dialectics of Destruction. **Parallax**, v. 24, n. 2, 2018, p. 135-158.

KOCH, Gertrud. O cosmo em filme. Sobre o conceito de espaço no ensaio "A obra de arte" de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter (Orgs.). **A filosofia de Walter Benjamin**: destruição e experiência. Tradução de Maria Luiza Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 215-224.

KOPENAWA, Davi. Depoimento indígena: Yanomami não tem ano, não tem hora, não tem pressa. **Jornal Porantim** – Em defesa da causa indígena, Brasília, edição especial, ano XII, n. 225, maio 2000, p. 16. Disponível em: https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&pagfis=212. Acesso em: 18 nov. 2024.

KOPENAWA, Davi. Fala Kopenawa! Sem floresta não tem história. Entrevista concedida a Carlos Dias e Stelio Marras. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 25, n. 1, 2019, p. 236-252.

KOPENAWA, Davi. "Os brancos estão destruindo a Amazônia porque não sabem sonhar". Entrevista concedida a Nicolas Bourcier. **Le Monde**, 03 de fevereiro de 2020. Tradução de André Langer. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/78-noticias/596104-os-brancos-estao-destruindo-a-amazonia-porque-nao-sabem-sonhar-entrevista-com-davi-kopenawa. Acesso em: 27 de abril de 2020.

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

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **O espírito da floresta**. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

KOPENAWA, Davi; GOMES, Ana Maria Rabelo. O cosmo segundo os yanomami: Urihi e Hutukara. **Revista UFMG**, Belo Horizonte, v. 22, n. 1, jan./dez. 2015, p. 142-159.

KRACAUER, Siegfried. Sobre os escritos de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Walter. **Rua de mão única**. Tradução de Vicente de Arruda Sampaio. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2023. p. 133-140.

KRÄMER, Sybille. **Medium, Bote, Übertragung**: kleine Metaphysik der Medialität. Suhrkamp, 2008.

KRANIAUSKAS, John. Cuidado, ruínas mexicanas!: "Rua de mão única" e o inconsciente colonial. In: BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter (Orgs.). **A filosofia de Walter Benjamin**: destruição e experiência. Tradução de Maria Luiza Luiza Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 149-164.

KRENAK, Ailton. Antes, o mundo não existia. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Tempo e história**. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura, 1992. p. 201-204.

KRENAK, Ailton. O eterno retorno do encontro. In: NOVAES, Adauto (Org.). A **outra margem do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 23-31.

KRENAK, Ailton. Entrevistas. In: COHN, Sérgio (Org.). **Ailton Krenak** (Coleção Encontros). Rio de janeiro: Azougue, 2015.

KRENAK, Ailton. As alianças afetivas. Entrevista concedida a Pedro Cesarino. In: **Incerteza viva**: dias de estudo. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2016. p. 169-184.

KRENAK, Ailton. Casa das palavras com Ailton Krenak. Entrevista concedida a Mariana Monteiro. **Rede TVT/ TV Câmara**, 29 de outubro de 2016. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=iObUd87MX88&ab_channel=RedeTVT. Acesso em: 04 ago. 2020.

KRENAK, Ailton. Pensando com a cabeça na terra. **Anais da V Reunião de Antropologia da Ciência e Tecnologia** (ReACT), v. 3, n. 3, 2017a, p. 1-11.

KRENAK, Ailton. Ailton Krenak - Entrevistas concedidas a Sergio Cohn. In: COHN, Sérgio; KADIWÉU, Idjahure (Orgs.). Tembetá: conversas com pensadores indígenas. Rio de Janeiro: Azougue, 2017b. p. 11-51.

KRENAK, Ailton. Ecologia política. **Ethnoscientia**, v. 3, n. 2, 2018, p. 1-2.

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

KRENAK, Ailton. Entrevistas. In: COHN, Sergio; KADIWEL, Idjahure (Orgs.). **Ailton Krenak** (Coleção Tembetá). Lisboa: Oca Editorial, 2019b.

KRENAK, Ailton [entrevista]. In: GUERRAS do Brasil. Direção: Luiz Bolognesi. Roteiro: Felipe Milanez e Luiz Bolognesi. Produção: Laís Bodanzky e Luiz Bolognesi. Série documental, Guerras de conquista [Episódio 1], 29 min. Brasil: Buriti Filmes, 2019c.

KRENAK, Ailton. **A vida não é útil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2020a.

KRENAK, Ailton. **Do tempo**. Participação no Seminário Perspectivas anticoloniais, na abertura da 7a. Edição da MITsp - Mostra Internacional de Teatro de São Paulo em 6 de

março de 2020. Transcrição e edição de Sonia Sobral. Série Pandemia Crítica, n-1 edições, 2020b.

KRENAK, Ailton. A gente resiste de um lugar fundado na nossa memória. Entrevista concedida à equipe da Fundação Bienal. In: **Primeiros Ensaios**. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2020c. p. 96-106.

KRENAK, Ailton. A vida não é útil. Entrevista concedida a Rosângela Coelho. **Canal MultiRio**, 28 de julho de 2020d. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=rjj8pkKQCRQ. Acesso em: 04 ago. 2020.

KRENAK, Ailton. Ideias para um mundo em desencanto. In: OLIVEIRA, Antonio Leal de; RIBEIRO, Marcia; DEL REY, Laura (Orgs.). **Cajubi**: ruptura e reencanto. São Paulo: Editora Incompleta, 2021a. p. 100-107.

KRENAK, Ailton. Carta do chefe Seattle comentada por Ailton Krenak. In: **Caderno selvagem**. Rio de Janeiro: Dantes, 2021b.

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

KRENAK, Ailton. **Memória não queima**. Coleção Cadernos selvagens. Rio de Janeiro: Dantes, 2023a.

KRENAK, Ailton**. Um rio um pássaro**. Rio de Janeiro: Dantes, 2023b.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. Tradução de Rosa Freire D'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LIMA, Tânia Stolze. O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia Tupi. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, 1996, p. 21-47.

LIMA, Tânia Stolze. **Um peixe olhou para mim**: o povo Yudjá e a perspectiva. São Paulo: UNESP; ISA; Rio de Janeiro: NuTI, 2005.

LIMULJA, Hanna. **O desejo dos outros**: uma etnografia dos sonhos yanomami. São Paulo: Ubu editora, 2022.

LINDNER, Burkhardt. Der 11.9.2001 oder Kapitalismus als Religion. In: MÜLLER-SCHÖLL, Nikolaus (Ed.). **Ereignis**: Eine fundamentale Kategorie der Zeiterfahrung. Bielefeld: Transcript, 2003. p. 196-222.

LINK-HERR, Ursula. Zum Bilde Prousts. LINDNER, Burckhardt (Hrsg.). **Benjamin Handbuch**. Stuttgart: J. B. Metzler, 2006. p. 507-521.

LIRA, Larissa Alves de. Pierre Monbeig (1908-1987): notas biográficas. **Terra Brasilis**, Rio de Janeiro, n. 9, 2017.

LÓPEZ, Nicolás. De la "humaneidad no-incrementada" al "humanismo real de lo no-humano" – la polémica de Walter Benjamin con el Übermensch. **Eidos**, n. 38, 2022a, p. 98-122.

LÓPEZ, Nicolás. Notas para un materialismo creatural. **Actas IV Jornadas Walter Benjamin**: De la crítica de lo humano a lo Unmensch (no humano), Universidad Nacional de La Plata, Argentina, 2022b, p. 1-10.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história". São Paulo: Boitempo, 2005a.

LÖWY, Michael. Revolution Against "Progress": Walter Benjamin's Romantic Anarchism. In: OSBORNE, Peter (Ed.). **Walter Benjamin**: Critical Evaluations in Cultural Theory. V. I. New York: Routledge, 2005b. p. 378-397.

LÖWY, Michael. Walter Benjamin, crítico da civilização (Prefácio). In: **O capitalismo como religião**. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 7-19.

LÖWY, Michael. **A revolução é o freio de emergência**: ensaios sobre Walter Benjamin. Tradução de Pedro Colosso. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

LUZ, Zé da. **Brasi cabôco e sertão em carne e osso**. Recife: Editora Litoral, 1999.

MACHADO, Francisco de Ambrosis Pinheiro. Dialética do esclarecimento em miniatura: a dominação da natureza em algumas imagens de pensamento de Walter Benjamin. **Cadernos Walter Benjamin**, n. 14, 2015, p. 1-19.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. **Memórias póstumas de Brás Cubas**. São Paulo: Ática, 1995.

MALDOS, Paulo. As muitas faces de uma guerra. Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Brasília, maio 2000. Disponível em: https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/muitas-faces-de-uma-guerra. Acesso em: 18 nov. 2024.

MANIFESTO Brasil: 500 anos de resistência indígena, negra e popular. **Jornal Porantim** – Em defesa da causa indígena, Brasília, ano XX, n. 213, mar./abr. 1999, p. 6. Disponível em: https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=HemeroIndio&pagfis=21. Acesso em: 18 nov. 2024.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. **A sagrada família**: ou A crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e consortes. Tradução de Marcelo Backes. São Paulo: Boitempo, 2003.

MATE, Reyes. **Meia-noite na história**. Comentários às teses de Walter Benjamin "Sobre o conceito de história". Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2011.

MENNINGHAUS, Winfried. **Schwellenkunde**: Walter Benjamins Passage des Mythos. Frankfurt: Suhrkamp, 1986.

MENNINGHAUS, Winfried. **Walter Benjamins Theorie der Sprachmagie**. Frankfurt: Suhrkamp, 1995.

MILANEZ, Bruno; LOSEKANN, Cristiana (Orgs.). **Desastre no Vale do Rio Doce**: antecedentes, impactos e ações sobre a destruição. Rio de Janeiro: Letra e Imagem, 2016.

MISSAC, Pierre. **Passagem de Walter Benjamin**. Tradução de Lilian Escorel. São Paulo: Iluminuras, 2020.

MONBEIG, Pierre. Viagem à memória da USP. Entrevista concedida a Gilles Lapouge. **Jornal da tarde**, São Paulo, 11 de fevereiro de 1984.

MOREIRA SALLES, João. **Arrabalde**: em busca da Amazônia. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

MORTON, Frederic. **The Rothschilds**: Portrait of a Dynasty. New York: Kodansha, 1998.

MÒSES, Stéphane. **The Angel of History**. Rosenzweig, Benjamin, Scholem. Translated by Barbara Harshav. Stanford University Press, 2009.

MOURENZA, Daniel. On Some Posthuman Motifs in Walter Benjamin: Mickey Mouse, Barbarism and Technological Innervation. **Cinema**: Journal of Philosophy and the Moving Image, n. 7, 2015, p. 28-47.

MÜLLER, Fritz. **Para Darwin**. Tradução de Luiz Roberto Fontes e Stefano Hagen. Florianópolis: Editora da UFSC, 2009.

MURICY, Katia. **Alegorias da dialética**: imagem e pensamento em Walter Benjamin. Rio de Janeiro: Nau, 2009.

NASCIMENTO, Abdias do. Discurso pronunciado na Associação Brasileira de Imprensa em 26 de agosto de 1950. **Quilombo**: vida, problemas e aspirações do negro, Rio de Janeiro, ano II, n. 10, 1950.

NASCIMENTO, Evando. O dia em que Walter Benjamin daria aulas da USP. In: **Cantos do mundo**. Rio de Janeiro: Record, 2011. p. 154-164.

NOVAIS, Fernando. Depoimentos: Braudel e a "missão francesa". **Estudos Avançados**, v. 8, n. 22, 1994, p. 161-166.

OSBORNE, Peter. Vitórias de pequena escala, derrotas de grande escala: a política do tempo de Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew; OSBORNE, Peter. (Orgs.). **A filosofia de Walter Benjamin**: destruição e experiência. Tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997. p. 72-121.

OYARZÚN, Pablo. Introducción. In: BENJAMIN, Walter. **El Narrador**. Introducción, traducción, notas e índices de Pablo Oyarzún. Santiago de Chile: Ediciones Metales Pesados, 2008. p. 7-52.

PAIXÃO, Evilene. Cicatrizes na floresta: garimpo avançou 30% na Terra Indígena Yanomami em 2020. **Instituto Socioambiental**, 25 de março de 2021. Disponível em: https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/cicatrizes-na-floresta-garimpo-avancou-30-na-terra-indigena-yanomami-em-2020. Acesso em: 10 fev. 2022.

PARDINI, Patrick**. Amazônia indígena**: a floresta como sujeito. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, v. 15, n. 1, 2020, p. 1-11.

PEDAGOGIAS da floresta. Direção: Dan Baron. Produção: Universidade Pataxó Monte Pascoal. Vídeo documentário, 12 min. Brasil, Instituto Transformance, 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=JVr7Q3qtYMY&ab_channel=riosdeencontro. Acesso em: 18 nov. 2024.

PÉREZ LÓPEZ, Carlos. Contemporaneidad y anacronismo. La posibilidad de un tiempo histórico no-humano en Walter Benjamin. **Actas IV Jornadas Walter Benjamin**: De la crítica de lo humano a lo Unmensch (no humano), Universidad Nacional de La Plata, Argentina, 2022, p. 1-12.

PÉREZ LÓPEZ, Carlos; LÓPEZ, Nicolás. Walter Benjamin y lo antropológico. Hacia una distensión de lo humano y lo no-humano. **Anthropology & Materialism**, número especial II "Walter Benjamin, materiales antropológicos. Distensiones de lo humano", 2022, p. 1-17.

PINHO, Amon; MACHADO, Francisco Pinheiro. Coligir, traduzir, editar W. Benjamin [Apresentação]. In: BENJAMIN, Walter**. O contador de histórias e outros textos**. São Paulo: Hedra, 2020. p. 11-15.

PINTO, Virgílio Noya. **O ouro brasileiro e o comércio anglo-português**: uma contribuição aos estudos da economia atlântica no século XVIII. São Paulo: Editora Nacional; Brasília: INL, 1979.

PRESSLER, Karl Günter. **Benjamin, Brasil**: a recepção de Walter Benjamin, de 1960 a 2005: um estudo sobre a formação da intelectualidade brasileira. São Paulo: Annablume, 2006.

PROUST, Marcel**. Em busca do tempo perdido**: Sodoma e Gomorra [Volume IV]. Tradução de Mario Quintana. São Paulo: Globo, 1964.

PROUST, Marcel. **Em busca do tempo perdido**: O tempo redescoberto [Volume VII]. Tradução de Lúcia Miguel Pereira. São Paulo: Globo, 1981.

REVOLTA na ponta da flecha. **A Tarde**, Salvador, 17 abr. 2000. Disponível em: https://documentacao.socioambiental.org/noticias/anexo_noticia/36795_20160711_131034. Acesso em: 18 nov. 2024.

RICARDO, Carlos Aberto (Org.). **Povos indígenas no Brasil**: 1996/2000. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.

RICHTER, Gerhard. **Imagens de pensamento**: reflexões dos escritores da Escola de Frankfurt a partir da vida danificada. Tradução de Fabio Durão. São Paulo: Nankin, 2017.

RICOEUR, Paul. **Da interpretação**: ensaio sobre Freud. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

ROBINSON, Benjamin Lewis. Climate Justice: Walter Benjamin and the Anthropocene. **The Germanic Review**: Literature, Culture, Theory, v. 96, n. 2, 2021, p. 124-142.

ROUANET, Sergio Paulo. **A razão nômade**: Walter Benjamin e outros viajantes. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1993.

ROUANET, Sergio Paulo. A recepção da filosofia alemã no Brasil: o caso de Walter Benjamin. **Revista Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 130/131, jul./dez. 1997, p. 161-182.

SANDOMIRSKAJA, Irina. Tudo podia ter sido diferente, tudo poderia ser diferente, tudo pode ser diferente. **Viso**: Cadernos de estética aplicada, v. 7, n. 14, 2013, p. 56-63.

SANTIAGO, Silviano. A viagem de Lévi-Strauss aos trópicos. **Scripta**, v. 4, n. 8, 2001, p. 85-97.

SANTOS, Antônio Bispo dos**. A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu/ PISEAGRAMA, 2023a.

SANTOS, Antônio Bispo dos. "Estamos no começo do replantio das palavras": uma conversa com Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo). Entrevista concedida a Edgar Rodrigues Barbosa Neto, Natalino Neves da Silva e Walter Francisco Figueiredo Lowande. **PerCursos**, Florianópolis, v. 24, 2023b, p. 1-26.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **O que é contracolonial e qual a diferença em relação ao pensamento decolonial?** Entrevista concedida a Marcelo Abud. 21 de março de 2023c. Disponível em: https://www.institutoclaro.org.br/educacao/nossas-novidades/podcasts/o-que-e-contracolonial-e-qual-a-diferenca-em-relacao-ao-pensamento-decolonial/. Acesso em: 26 jul. 2023.

SCHOLEM, Gershom. Walter Benjamin and His Angel. In: **On Jews and Judaism in Crisis**: selected essays. Translated by Werner J. Dannhauser. New York: Schocken Books, 1978. p. 198-236.

SCHOLEM, Gershom; BENJAMIN, Walter. **Correspondência 1933-1940**. Tradução de Neusa Soliz. São Paulo: Perspectiva, 1993.

SCHOLEM, Gershom. **Walter Benjamin**: a história de uma amizade. Tradução de Geraldo de Souza, Natan Zins e Jacob Guinsburg. São Paulo: Perspectiva, 2008.

SCHÖTTKER, Detlev. **Konstruktiver Fragmentarismus**. Form und Rezeption der Schriften Walter Benjamins. Frankfurt: Suhrkamp, 1999.

SCHÖTTKER, Detlev. Was ist bei Benjamin "Werk", was "Nachlass"? Zu den archivarischen Voraussetzungen der Kritischen Gesamtausgabe. In: WEIDNER, Daniel; WEIGEL, Sigrid (Eds.). **Benjamin Studien 2**. Munique: Wilhelm Fink, 2011. p. 341-348.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **A longa viagem da biblioteca dos reis**: do terremoto de Lisboa à independência do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. A "segunda técnica" em Walter Benjamin: o cinema e o novo mito da caverna. In: BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na era de sua reprodutibilidade**

**técnica**. Organização e prefácio de Márcio Seligmann-Silva. Tradução de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2019. p. 23-49.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Tradução como método de "*Disothering*": para além do colonial e do especismo. **Aletria**, Belo Horizonte, v. 30, n. 4, 2020, p. 19-42.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Construir paraquedas coloridos?** Corona e os sonhos para além do apocalipse e da redenção. Coletânea Arquivo Pandemia. Belo Horizonte: UFMG, 2020.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Para uma nova crítica da razão colonial. In: OLIVEIRA, Antonio Leal de; RIBEIRO, Marcia; DEL REY, Laura (Orgs.). **Cajubi**: ruptura e reencanto. São Paulo: Editora Incompleta, 2021. p. 18-40.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. **Walter Benjamin e a guerra de imagens**. São Paulo: Perspectiva, 2023.

SILVA, André Felipe Cândido da. A diplomacia das cátedras: a política cultural externa alemã e o ensino superior paulista - os casos da USP e da Escola Paulista de Medicina (1934-1942). **História**, São Paulo, v. 32, n. 1, jan./jun. 2013, p. 401-431.

SILVA, Marina. **Indignação diante incidentes festa 500 anos na Bahia**. Discurso proferido no Plenário do Sanado Federal em 25 de abril de 2000. Disponível em: https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/indignacao-diante-incidentes-festa-500-anos-na-bahia-discurso-proferido-no. Acesso em: 18 nov. 2024.

SIMARD, Suzanne. Note from a Forest Scientist. In: WOHLLEBEN, Peter. **The Hidden Life of Trees**: What They Feel, How They Communicate – Discoveries from a Secret World. Translated by Jane Billinghurst. Vancouver: Greystone, 2016. p. 247-250.

SIMAS, Luiz Antonio. **O corpo encantado das ruas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

SHORT, Jonathan. Benjamin, Negativity, and De-vitalized Life. **Anthropology & Materialism**, Special Issue, I, 2017, p. 1-13.

SONTAG, Susan. Sob o signo de Saturno. In: **Sob o signo de Saturno**. Tradução de Ana Maria Capovilla e Albino Poli Júnior. São Paulo: L&PM, 1986. p. 85-103.

SOUZA, Bernardino José de. **O pau-brasil na história nacional**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1939.

STEINER, Uwe. Kritik. In: OPITZ, Michael; WIZISLA, Erdmut (Hrsg.). **Benjamins Begriffe**. Frankfurt: Suhrkamp, 2000. p. 479-523.

STEINER, Uwe. The True Politician: Walter Benjamin's Concept of the Political. Translated by Colin Sample. **New German Critique**, n. 83, 2001, p. 43-88.

STEINER, Uwe. **Walter Benjamin**. An Introduction to His Work and Thought. Translated by Michael Winkler. Chicago: The University of Chicago Press, 2010.

SZONDI, Peter. Esperança no Passado – Sobre Walter Benjamin. Tradução de Luciano Gatti. **ArteFilosofia**, Ouro Preto, n. 6, abr. 2009, p. 13-25.

SZUTMAN, Renato. Apresentação. In: **Eduardo Viveiros de Castro** (Coleção Encontros). Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2008. p. 8-19.

TAUSSIG, Michael. Walter Benjamin's Grave. In: **Walter Benjamin's Grave**. Chicago: The University of Chicago Press, 2006. p. 3-30.

TAVARES, Paulo. Nas ruínas da floresta. In: **Primeiros ensaios**. Tradução de Cid Knipel. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2020. p. 107-109.

TREECE, David. Candeia, o projeto Quilombo e a militância antirracista nos anos 1970. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 70, 2018, p. 166-188.

TRATADO de paz, amizade e aliança entre o Império do Brasil e o Reino de Portugal. 29 de agosto de 1825. Disponível em*:* https://concordia.itamaraty.gov.br/detalhamento-acordo/11. Acesso em: 18 nov. 2021.

TSING. Anna. **Viver nas ruínas**: paisagens multiespécies no antropoceno. Tradução de Thiago Mota Cardoso et al. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019.

VALERO, Vicente. **Experiencia e pobreza**: Walter Benjamin em Ibiza, 1932-1933. Tradução de Daniel Lühmann. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2023.

VEDDA, Miguel. Melancolía, transitoriedad, utopía. Sobre El origen del Trauerspiel alemán [Introducción]. In: BENJAMIN, Walter. **Origen del Trauerspiel alemán**. Traduccíon de Carola Pivetta. Buenos Aires: Gorla, 2012. p. 5-51.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, 1996, p. 115-144.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O perspectivismo ameríndio ou a natureza em pessoa. **Ciência & Ambiente**, n. 3, 2005, p. 123-132.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Entrevistas. In: SZTUTMAN, Renato (Org.). **Eduardo Viveiros de Castro** (Coleção Encontros). Organização de Renato Sztutman. Rio de Janeiro: Azougue, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Entrevista com Eduardo Viveiros de Castro. Entrevista concedida a Cleber Lambert e Larissa Barcello. **Primeiros Estudos**, São Paulo, n. 2, 2012, p. 251-267.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O recado da mata [Prefácio]. In: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 11-41.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos. **Cadernos de Campo**, n. 14/15, 2016, p. 319-338.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os involuntários da pátria: elogio do subdesenvolvimento. **Caderno de leituras**, n. 65. Belo Horizonte: Chão da feira, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Editora Ubu; n-1 edições, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo**. A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; DANOWSKI, Déborah. **Há mundo por vir?** Ensaios sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental, 2014.

WEBER, Thomas. Erfarung. OPITZ, Michael; WIZISLA, Erdmut (Hrsg.). **Benjamins Begriffe**. Frankfurt: Suhrkamp, 2000. p. 230-298.

WEIGEL, Sigrid. **Body-and Image-Space**. Re-reading Walter Benjamin. Translated by Georgina Paulith, Rachel McNicholl and Jeremy Gaines. London: Routledge, 1996.

WEIGEL, Sigrid. **Walter Benjamin**: Images, the Creaturely, and the Holy. Translated by Chadwick Truscott Smith. California: Standford University Press, 2013.

WEIGEL, Sigrid. Eros. In: OPITZ, Michael; WIZISLA, Erdmut (Hrsg.). **Benjamins Begriffe**. Frankfurt: Suhrkamp, 2000. p. 299-340.

WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt**: história, desenvolvimento teórico, significação política. Tradução de Lilyane Deroche-Gurce e Vera de Azambuja Harvey. Rio de Janeiro: DIFEL, 2010.

WOHLFARTH, Irving. No-Man's Land: On Walter Benjamin's "Destructive Character". **Diacritics**, v. 8, n. 2, 1978, p. 47-65.

WOHLFARTH, Irving. On Some Jewish Motifs in Benjamin. In: BENJAMIN, Andrew (Ed.). **The Problems of Modernity**: Adorno and Benjamin. London: Routledge, 1989. p. 157-215.

WOHLFARTH, Irving. Das Medium der Übersetzung. In: HART-NIBBRIG, Christiaan (Hrsg.) **Übersetzen**: Walter Benjamin. Frankfurt: Suhrkamp 2001. p. 80-130.

ZILIOTTO, Guilherme Antonio. **Dois séculos de dívida pública**: a história do endividamento público brasileiro e seus efeitos sobre o crescimento econômico (1922-2004). São Paulo: Editora UNESP, 2011.