



## A queda do Muro de Berlim

### *Considerações sobre os usos políticos do passado pela historiografia contemporânea*

FRANCINE IEGELSKI\*

Logo na apresentação do livro *Os usos políticos do passado* (2001), François Hartog e Jacques Revel sublinharam que as interpretações sobre os acontecimentos históricos que chegam até o grande público não especializado na atualidade, seja sobre o passado mais distante, seja sobre o passado recente ou sobre o próprio presente, estão envoltas de “problemas ideológicos e políticos, favorecendo a retomada da discussão sobre o papel da memória” (HARTOG; REVEL, 2001:07). Consideraram que as interpretações simplificadoras da grande imprensa trazem muitas “manipulações sobre a história contemporânea e seus usos para fins de propaganda”. Assim, sustentaram que os temas “históricos” mais debatidos publicamente, a saber, “o significado do fascismo e da Resistência, o papel do comunismo e seus avatares, as interpretações e explicações sobre o Holocausto, o caráter do mercado e do capitalismo”, derivariam justamente “da crise do sistema bipolar, após o desmoronamento do sistema soviético, cinquenta anos após a Segunda Guerra Mundial, enquanto desapareceria, pouco a pouco, a geração que teria vivido os acontecimentos que conduziram ao conflito” (HARTOG; REVEL, 2001:p.8).

Para Hartog e Revel, a dificuldade dos historiadores de responderem às interpretações simplificadoras e impróprias amplamente promovidas e divulgadas pela grande imprensa deve-se à “dúvida epistemológica” que teria afetado as ciências humanas e sociais desde os anos 1980. Teriam ficado “enfraquecidas em suas certezas” pelos equívocos das explicações inspiradas nos grandes sistemas ideológicos, entre eles o marxismo, que outrora dominavam o debate (HARTOG; REVEL, 2001:8). Em suma, a história, assim como outras disciplinas das ciências sociais e humanas, estaria em crise – “uma crise de confiança, crise de instrumentos, crise de métodos” –, decorrente do abandono dos grandes paradigmas teóricos que antes constituíam seu

---

\* Pós-doutoranda em História, área de Teoria da História, da Universidade de São Paulo (USP). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).



alicerce. Por essa razão, o ano de 1989, ano da queda do Muro de Berlim, teria um gosto amargo por representar o aniquilamento do último avatar do comunismo, o desmoronamento definitivo da ilusão da ideia de Revolução.

Prolongando a análise proposta por Hartog e Revel sobre os usos políticos da história na contemporaneidade, a proposta desse trabalho é deslocar um pouco o problema, situando-o no campo dos usos políticos do passado pela historiografia contemporânea. Uma maneira de pensar as relações entre crítica da modernidade, história intelectual e história política.

\*

Na Europa, especialmente nas duas últimas décadas do século XX jornalistas, filósofos e cientistas de todas as áreas se colocaram a tarefa de realizar o balanço sobre o século que findava. Suas avaliações suscitaram debates que logo ganharam o grande público. François Hartog, em *Regimes de historicidade* (2002), notou que esses textos continham, de um modo geral, uma percepção sobre o futuro sensivelmente diferente daqueles que haviam sido escritos quando da passagem do século XIX para o XX. Ao contrário da experiência da modernidade, os homens no presentismo, como Hartog se referiu a essa nova experiência do tempo, teriam perdido a crença na marcha da sociedade em direção ao progresso. O presente passou a ser seu único horizonte.

A análise de Hartog sobre o presentismo é declaradamente tributária do trabalho de Reinhart Koselleck sobre a modernidade. Esta apareceu como um dos temas centrais da pesquisa de Koselleck desde *Crítica e crise* (1954), passando pela famosa reunião de ensaios, *Futuro passado* (1979), culminando com o dicionário histórico dos conceitos políticos-sociais fundamentais da língua alemã, publicado em nove volumes entre 1972 e 1997. Para Koselleck, a modernidade surgiu como uma experiência histórica destacada a partir do final do século XVIII, com a Revolução Francesa. Este seria o resultado do processo que levou à ascensão da burguesia, quando seu pensamento e aspirações políticas geraram uma crise no âmbito do Estado absolutista, tese apresentada em *Crítica e crise*.

As análises de Koselleck sobre o sentimento de aceleração do tempo, a coexistência entre o contemporâneo e o não-contemporâneo, a ideia de que o futuro passou a ser a dimensão



temporal privilegiada da inteligibilidade histórica foram largamente empregadas por Hartog para falar da experiência do tempo na modernidade. Embora não coloque em dúvida que essa descrição tenha sido importante para pensar a vida europeia durante um longo e significativo período – da Revolução Francesa até, ao menos, a queda do Muro de Berlim –, Hartog considerou que tais análises não conseguem mais explicar as atuais experiências do tempo. Os europeus viveriam em uma configuração notavelmente diferente.

A chegada do século XXI teria provocado em seus coetâneos uma dupla reação: o apego aos vestígios e memórias do passado (valorização do patrimônio), combinada com a sensação quase inequívoca de que tudo passa, de que tudo tem um fim. A experiência do tempo da Europa contemporânea seria justamente o impulso constante de olhar para frente e para trás, para o futuro e o passado, mas com o presente assumindo o posto de único horizonte. Certeza de efemeridade e vontade de duração seriam as duas feições ambivalentes da experiência contemporânea do tempo.

Hartog avaliou, já na “Introdução” de *Regimes de historicidade*, que essa mudança da sensibilidade europeia nas últimas décadas do século XX em relação ao futuro estaria especialmente ligada ao impacto causado pela queda do Muro de Berlim, assim como “o crescimento simultâneo de múltiplos fundamentalismos” (HARTOG, 2003:13). Para Hartog, esse seria um tempo de crise: quando a evidência do curso do tempo começa a ficar enevoadada, o que Hannah Arendt havia chamado de “falhas” do tempo (ARENDR, 1972: 9). Falhas, pois se está em um tempo de espera que parece desorientado.

No caso específico do diagnóstico sobre o presentismo, é notável a interpretação de Hartog de que a queda do Muro de Berlim significou “a supressão da ideia comunista projetada para o futuro da Revolução” (HARTOG, 2003:12). 1989 teria significado o fim do socialismo, quebra da experiência do tempo que a sua ideia engendrava. A queda da União Soviética teria arrastado consigo todas as esperanças no socialismo que sua aparição na cena histórica teria podido nutrir. A interpretação feita por Hartog sobre o impacto da queda do Muro de Berlim para a configuração da experiência presentista do tempo contemporânea está largamente baseada no livro de François Furet, *O Passado de uma ilusão* (1995). Hartog cita a seguinte passagem do livro de Furet em *Regimes de historicidade*:

A história se transformou nesse túnel onde o homem se engaja na obscuridade, sem saber para onde lhe conduzirão suas ações, incerto sobre seu destino,



despossuído da ilusória segurança de uma ciência feita por ele (...). A esta ameaça de incerteza, se soma em seu espírito o escândalo de um futuro fechado (FURET *apud* HARTOG, 2003:13).

Essa passagem do livro de Furet (FURET, 1995:808) está implicada em uma interpretação que decreta o fim da possibilidade da revolução socialista no mundo pós-Muro de Berlim (futuro fechado):

A luta de classes, a ditadura do proletariado, o marxismo-leninismo desapareceram em benefício daquilo que estimavam ser capazes de suplantar: a propriedade burguesa, o Estado democrático liberal, os direitos do homem, a liberdade de experimentar. Nada subsiste dos regimes nascidos de Outubro, além daquilo que eles eram a negação (...). A revolução de Outubro fecha sua trajetória sem estar vencida no campo de batalha, mas liquidando ela mesma tudo o que foi feito em seu nome (FURET, 1995:8).

No entanto, não há um consenso nem historiográfico, nem político sobre o que foi a queda do Muro de Berlim e seus impactos para o mundo contemporâneo. Há interpretações francamente opostas à oferecida por Furet, como as que apareceram nas crônicas e relatos de dois famosos jornalistas à época, Hannes Bahrmann e Christoph Links, publicados em forma de livro em 1990. Desse outro ponto de vista, a queda do Muro nada teria a ver com o fim da ideia comunista de Revolução, com o fim da possibilidade de uma saída positiva (a esperança no presente e no futuro) para a humanidade pelo socialismo. A queda do Muro de Berlim, na interpretação desses jornalistas, significou, antes, uma conquista – o fim da divisão da Alemanha – realizada pela mobilização massiva do povo alemão que viu sua efetiva consagração em 1989.

Nos relatos de Bahrmann e Links, a queda do Muro foi apresentada como a derrota final do aparelho burocrático do partido único da “República Democrática Alemã”, que já não teria mais nada a ver com a Revolução de Outubro de 1917. Teria sido a vitória da mobilização popular alemã, apesar dos longos anos de chumbo do autoritarismo soviético. Teria sido o fim da divisão da Alemanha em quatro zonas decidida por Stalin, Roosevelt e Churchill na Conferência de Yalta (1945) que resultou na separação artificial das “duas Alemanhas”: a “República Federal” (RFA), a oeste, e a “República Democrática”, a leste. Eis um trecho dos inúmeros relatos produzidos por esses dois jornalistas no calor dos acontecimentos daquele 09 de novembro de 1989:



Algumas centenas de pessoas, senão milhares cercam o lugar histórico [o Muro]. Rostos cheios de brilho, gritos de vitória, crianças embaixo da árvore de Natal. Em algum momento sobe a primeira, atraída magicamente pela edificação mais carregada de símbolos e mais odiada da cidade. Depois se estendem as mãos, se constroem “escadas”, puxa-se e empurra-se. Os berlinenses avançam contra o Muro. Quase ninguém chega em cima sem jubilar e jogar as mãos para cima. ‘Abaixo o Muro! Abaixo o Muro!’ é o lema da noite. Contudo: o coro já é ultrapassado pela realidade. Os gritos das pessoas parecem uma confirmação posterior de um fato que muitos ainda não conseguem compreender. O Muro não existe mais. A palavra mais usada: ‘Loucura! Não creio’”. (BAHRMANN; LINKS, 1990:93).

Pontos de vista controversos abundam também em relação ao significado da Revolução Francesa. O antropólogo Claude Lévi-Strauss, em sua polêmica com Jean-Paul Sartre, afirmou que, para o filósofo francês, a Revolução Francesa desempenharia o papel de um mito, pois fez de 1789 um acontecimento precursor da modernidade. Para Lévi-Strauss, por mais que a Revolução Francesa tenha colocado em discussão “ideias e valores que fascinaram a Europa, a seguir o mundo, e que deram à França, por mais de um século, um prestígio e um brilho excepcionais” (LÉVI-STRAUSS; ERIBON, 2005:168), não significa que o sentido que Sartre atribuiu à Revolução seja o mais verdadeiro. O significado da Revolução Francesa em Sartre, de acordo com Lévi-Strauss, revelava uma ideologia que era a de seu tempo e de seu meio intelectual.

Então, o que seria da experiência do tempo na Europa contemporânea se atribuirmos outros sentidos para a queda do Muro de Berlim, como Lévi-Strauss fez para a Revolução Francesa? Quando Furet escreveu sobre 1789, retomou a célebre questão tratada por Ernest Labrousse no livro *Esboço do Movimento dos Preços e Rendimentos na França do Século XVIII* (1932). Labrousse havia refletido sobre o modo como as diferentes posições dos atores incidem no estabelecimento dos dados reunidos pelos historiadores, a ponto de modifica-los sensivelmente. Essas incidências têm, evidentemente, implicações para o foco de análise escolhido pelo historiador, para o sentido da história. Assim, em “A França Revolucionária” (1966), Furet sublinha que a Revolução Francesa não é um conjunto de fatos coerentes, o que explica pontos de vistas tão divergentes para este acontecimento quanto os de Michelet e Jaurès:



“um havia entendido a Revolução Francesa como a crise cíclica do mundo rural, o outro como a progressão semi secular da riqueza nacional” (FURET, 1973:26).

O filósofo Dominique Lecourt, na apresentação escrita em 2007 para seu livro *Contre la peur*, publicado pela primeira vez em 1990, coloca o problema da ressignificação da queda do Muro de Berlim nos seguintes termos:

Essas páginas não são escritas por um historiador. Elas trazem deliberadamente a marca do momento em que foram redigidas. O texto foi escrito no dia seguinte à queda do Muro de Berlim, marcando, a meus olhos, o fim da interpretação cientificista do ideal “progressista” que vigorou, no país do “socialismo real”, com suas potencialidades politicamente tirânicas e também com sua persistente ineficácia econômica. O que se desenhou foi o fim da “guerra fria”. Pressentiu-se que um mundo estaria desaparecendo: o mundo do “equilíbrio do terror” e da “corrida armamentista”. Seria preciso, então, com urgência, tudo repensar. Primeiramente, a ciência, a técnica e a política e suas relações com nossa civilização. Os equívocos da ideia de modernidade deveriam ser examinados. A ideia de “pós-modernidade”, agora nova centelha, propiciaria novas batalhas de interpretação (LECOURT, 2007:3-4).

Lecourt propõe repensar o significado do esfacelamento da antiga URSS. Mais do que o fim da ideia de revolução e de socialismo, representaria o fim do “socialismo real”, o fim do governo tirânico que favoreceu uma interpretação cientificista do ideal “progressista” e que praticou uma política econômica ineficaz. Os apontamentos de Lecourt permitem colocar a seguinte questão: modernidade e revolução são dois termos que constituem um par indissociável? Ou seja: a saída da modernidade significa o fim da ideia de revolução? De qual modernidade e de qual revolução?

O problema do significado da queda do Muro de Berlim sai do campo do debate epistemológico e passa para o campo da política. Não se trata simplesmente de pensar as condições (internas e externas) que marcam a escrita da história (*faire de l'histoire*), mas também de construir argumentos para agir (*faire l'histoire*), a partir da interpretação de acontecimentos passados, seus desdobramentos sobre o presente e a possibilidade de fazer projetos para o futuro. A crítica da modernidade e seus desdobramentos (sejam eles quais forem) permanecem ainda hoje como um campo aberto. Tudo está em disputa. Seja para a epistemologia, seja para a política.



Para Hartog, a reflexão sobre o presentismo coloca o problema do que pode ser feito da história quando ela escapa do regime moderno de historicidade que ajudou a constituí-la e foi por ela reforçado. Em 2011, em sua conferência de encerramento do XXVI Simpósio Nacional de História, realizado em São Paulo<sup>1</sup>, Hartog convidou os historiadores a abandonarem justamente a antiga noção de história moderna, “forjada na Europa, ligada à sua expansão e à sua dominação” (HARTOG, 2012:33). Hartog aprofundou a crítica à modernidade, vinda do coração europeu, quando propôs que o conceito moderno de história deveria ser entendido como apenas “um momento de uma longuíssima história dos modos de relação com o passado e dos seus usos”<sup>2</sup>. Com isso, apontou para a necessidade de um descentramento e de uma ampliação do conceito de história, para que este seja mais apropriado ao tempo presente.

Em *Croire en l'histoire* (2013), Hartog continua seu questionamento acerca do conceito moderno de história para “melhor apreender nossa conjuntura e as interrogações que ela suscita” (HARTOG, 2013:33). O conceito de história moderna, tal como Koselleck o concebeu, teria “perdido muito de sua aura” (HARTOG, 2013 :29). Assim, “a história, aquela na qual o século XIX acreditou, aquela que se instalou como uma força diretora, como uma fonte de sentido e da falta dele, está se afastando de nós e se transformando em um passado, uma noção ultrapassada, caduca”. Essa situação foi colocada para a história pelos próprios historiadores, pois promoveram ativamente, sobretudo a partir dos anos 1980, a crítica à ideia de progresso, de tempo unilinear, de história como ação e como singular coletivo. Essa crítica, contudo, voltou-se contra a história. Estamos diante de um contexto marcado pela uma dúvida epistemológica, pelo questionamento da capacidade interpretativa da disciplina.

“Acreditamos ainda na História?”, pergunta Hartog. E preciso “crer em uma certa abertura para o futuro, na história, portanto, para poder escapar à preponderância exclusiva do presente” (HARTOG, 2013, p.54). Para poder escapar à angústia do fim da história, à angústia de um futuro fechado. Para sobreviver à crise do presente, “para se preocupar com as dores do tempo, é preciso, para além de uma compaixão pelo instante, estimar que se pode agir, que o futuro

---

<sup>1</sup> O referido Simpósio comemorava os 50 anos da Associação Nacional de História (ANPUH-Brasil). O texto apresentado à ANPUH foi retomado em *Croire en l'histoire* (2003).

<sup>2</sup> “Em suma, o conceito moderno de história, baixado do pedestal sobre o qual ele tinha se alçado, entra na fileira para não ser mais do que um momento de uma longuíssima história dos modos de relação com o passado e dos seus usos. Em resumo, tudo isso não é o fim da história; no máximo, é o fim da História (entendida como esse conceito moderno)! Assim, ainda cremos na história, que, afinal, reencontraria uma forma de evidência, menos gloriosa e imperiosa, mas ordinária e partilhada” (HARTOG, 2012:31).



poderia ser diferente, que há lugar para outras possibilidades (HARTOG, 2013 :54). E preciso refazer as expectativas para o futuro, levando em conta as mudanças das experiências, inclusive das experiências temporais, para que o futuro seja diferente do presente. A palavra “história”, lembra Hartog, “comporta, para o bem e para o mal, toda essa mudança” (HARTOG, 2013:36). O trabalho do historiador continua, então, a ser o de “colocar e recolocar, ainda e mais, a questão da mudança na história e da história” (HARTOG, 2013:28). Ele precisa “colocar um pouco de ordem nessa mudança, selecionar o que pode ainda servir do que parece estar fora de uso”. Hartog acrescenta: “se o historiador estiver ali, no momento oportuno, pode enriquecer o conceito [de história], modificar a ordem das camadas sucessivas das quais é o coroamento, acrescentando uma” (HARTOG, 2013:36). Em *Croire en l’histoire*, Hartog reafirma o lugar e a importância da história para o pensamento e a ação dos homens do presente. Depois de ter sido julgada e destronada, a história mantém sua capacidade de se transformar, graças à qual pode abrir outros horizontes, desenhar novas perspectivas para o futuro.

A “virada reflexiva” na história dos anos 1980, o que Hartog chamou de “tentação da epistemologia”, seria uma resposta dos historiadores para os tempos de incerteza, ou seria o sinal de maturidade da própria disciplina, capaz de tomar a si mesma como objeto depois de alcançar um amadurecimento teórico e metodológico? A historiografia é impulsionada pela necessidade de uma reflexão da própria disciplina, tem a preocupação de redefinir os projetos e práticas da história. Em seus seminários na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais (EHESS) nos anos finais da década de 1980, François Hartog lança questões fundamentais para caracterizar esse novo domínio, ou nova tendência, dos estudos históricos: “O que é preciso para que a história tome a si mesma como objeto de estudo? Seria suficiente [essa tendência] se constituir em disciplina? O que pode ser a historiografia?”. Hartog indica uma resposta a essas questões, ampliando as possibilidades relativas às fontes e modo de abordagem da historiografia:

[A historiografia é] um exercício jamais fixado de um distanciamento continuamente redobrado; uma maneira de construir um objeto tornando-o mais complexo, pois jamais ele coincide consigo mesmo. Uma forma, então, de história intelectual. Nós a veremos como “inquietação” da história (HARTOG, 1990-1991:128).





Inquieta consigo mesma, a historiografia seria movida por uma insatisfação permanente, um questionamento dos historiadores sobre a própria história. Mas ao propor que a historiografia seja entendida como um tipo de história intelectual, Hartog abre a possibilidade de se ter como objeto o pensamento de não historiadores, ampliando o alcance da análise. Assim, a historiografia, pela abordagem da história intelectual, realiza sua investigação a partir de um problema (as experiências do tempo, por exemplo), um questionário elaborado pelo historiador. Como uma rota em um mapa, uma possibilidade de percurso. A abordagem da história intelectual possibilita o entrecruzamento de autores situados seja em um passado mais distante ou recente, seja no presente. Articula, assim, autores, textos, contextos em um vai-e-vem temporal e espacial.

Em *O espelho de Heródoto* (1980), Hartog sustentou que a tarefa de uma história intelectual pode ser a de apresentar os textos de maneira a reconstruir “as questões que procuram responder, redesenhando os horizontes de expectativa em que, desde sua concepção até nossos dias, estão inscritos, reavaliando as disputas de que fizeram parte, distinguindo os pontos de vista que sustentaram” (HARTOG, 2001:10). A historicização desses textos não visaria a sua modernização (conferindo-lhes qualquer que seja “surpreendente atualidade”). Trata-se, antes, de “tornar evidente a sua inatural atualidade: suas respostas às questões que não colocamos mais ou que simplesmente *esquecemos*, que, justamente, não são, ou não são mais, as nossas” (HARTOG, 2001:10). O interessante seria justamente ressaltar a distância, a diferença, pois ela ofereceria um contraponto para pensarmos melhor nossas próprias questões. Para Hartog, a história intelectual é uma maneira de entendermos o que somos por uma experiência de distanciamento (que resulta da apreensão da inatural atualidade de textos do passado).

Parece possível encontrar, então, uma afinidade entre o renovado interesse pela história intelectual (CARVALHO, 2000:124) e a emergência da historiografia nos anos 1980. Historiadores, mas também cientistas sociais, críticos literários e filósofos, manifestam cada vez mais sua preocupação em compreender os valores que configuram os textos. Quer dizer, os valores que organizam os argumentos centrais dos autores e que revelam um sentido, uma orientação para seus escritos, evidenciando o que está em jogo para eles quando escrevem. Para recorrermos ao que dizia Claude Lévi-Strauss, de uma maneira adaptada, esse é um jeito de tornar evidente que muito mais do que uma história, os historiadores e escritores em geral escrevem uma “história-para” (LÉVI-STRAUSS, 1997:286). Essa é uma referência à relação,



importante de ser levada em conta para a abordagem da história intelectual, entre história e política. A descrição ou avaliação das coisas, feita pelos escritores, agregada à sua valoração, à sua qualificação e à necessidade de afirmação de um ponto de vista em oposição ou relação a outros.

Para Lévi-Strauss, a história seria possível porque, durante um período, um conjunto de acontecimentos passaria a assumir a mesma significação para um grupo razoável de pessoas que não viveram necessariamente esses fatos e que podem mesmo considerá-los com vários séculos de distancia, como teria acontecido com a Revolução Francesa. Assim, história e política correntemente assumem a mesma função porque dependem – para ganhar um caráter de verdade – de uma valoração compartilhada por um grupo ou diferentes grupos em um período, seja ele longo ou curto. Poderia ser diferente? Poderia o analista “tomar distância” absoluta daquilo que propõe a analisar, seja na forma de relatos ou fatos? A escrita da história, por mais que se tente tomar distância daquilo que se analisa, parece sempre pedir uma adesão, uma valoração. É justamente nesse ponto que a história se relaciona, para o bem e para o mal, com a política. É justamente nesse ponto que percebemos como uma ideia de história incide sobre o modo como a contamos, sobre o valor que atribuímos àquilo que narramos.

### **Bibliografia:**

ARENDDT, H. *La Crise de la culture*. Paris : Gallimard, 1972.

BAHRMANN, H; LINKS, C. *Wir sind das Volk. Die DDR zwischen 7. Oktober und 17. Dezember 1989. Eine Chronik*. Berlin: Aufbau-Verlag, 1990.

CARVALHO, J. M. de. “História intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura”. *Topoi*, Rio de Janeiro, n.1, 2000.

FURET, F. *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXème siècle*. Paris: Édition Robert Laffont, 1995.

\_\_\_\_\_ «La France révolutionnaire (1789-1849)». In: BERGERON, L, FURET, F, KOSELLECK, R ; *L'âge des révolutions européennes (1780-1848)*. Paris/Montréal : Bordas, 1973.

HARTOG, F ; REVEL, J. *Les usages politiques du passé*. Paris : Editons de l'EHESS, 2001.



HARTOG, F. “Historiographie”. *Annuaire de l’École des hautes études en sciences sociales. Comptes rendus des cours et conférences*, 1990-1991.

\_\_\_\_\_ *Le miroir d’Hérodote. Essai sur la représentation de l’autre*. Paris: Gallimard, 2001.

\_\_\_\_\_ *Régimes d’historicité. Présentisme et expériences du temps*. Paris: Editions du Seuil, 2003.

\_\_\_\_\_ “Situações postas à História”. Trad. Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron. *Revista de História*, n.166, jan/jun 2012.

\_\_\_\_\_ *Croire en l’histoire*. Paris : Flammarion, 2013.

KOSELLECK, R. *Crítica e crise. Uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Trad. Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Eduerj/Contraponto, 1999.

\_\_\_\_\_ *Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto / Ed.PUC Rio, 2006.

LECOURT, D. *Contre la peur*. Paris : Quadrige/PUF, 2007.

LEVI-STRAUSS, C; ERIBON, D. *De perto e de longe*. Trad. Léa Mello e Julieta Leite. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.

LEVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. trad. Tânia Pellegrini. Campinas, São Paulo: Papirus, 1997.