

# ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

## **INTELECTUAIS E CONSCIÊNCIA HISTÓRICA: UM DEBATE ENTRE GIORGIO AGAMBEN, GEORGES DIDI-HUBERMAN E PAUL RICOEUR**

Jochain de Melo Azevedo Neto  
Doutor em História Cultural (UFSC).  
Professor Adjunto de História da UPE/Campus Petrolina.  
E-mail: [jochain.azevedo@upe.br](mailto:jochain.azevedo@upe.br)

Abordar a questão da consciência histórica é, antes de qualquer premissa, um debate próprio da chamada história dos intelectuais. Como um campo de estudos amplo e multifacetado, a história dos intelectuais necessita ser arejada por conceitos e problemáticas que também estão presentes em áreas como a linguística, a teoria da literatura, a psicanálise e a filosofia, só para ficarmos nos exemplos mais comuns. Ao longo deste breve texto, tentarei explorar as tensões e os diálogos possíveis entre Giorgio Agamben, Georges Didi-Huberman e Paul Ricoeur a partir de seus diagnósticos sobre o contemporâneo. O principal problema a ser perseguido aqui é engendrar uma discussão sobre as inquietações políticas de nosso tempo e a produção da reflexão acadêmica.

Sabemos que a figura do intelectual independente do poder doutrinário da Igreja e dos interesses aristocráticos é uma invenção iluminista. O fato é que, diferentemente, da América do Norte e da Inglaterra, lugares onde os intelectuais estavam vinculados a famílias tradicionais e proprietárias de escravos, na França pré-revolucionária surgem os chamados “mendigos da pena”, que se colocaram em polêmica contra a nobreza solidários em relação às insatisfações sentidas pelas camadas populares. Foi, portanto, nessa França prestes a eclodir em um evento sanguinário que surgiu o debate sobre o papel do intelectual e o engajamento diante das demandas políticas de uma época, porém, em outro patamar, também temos a crítica e a denúncia do radicalismo revolucionário que foram produzidas pelos intelectuais desenraizados.

Esse levantamento histórico sobre o raio de atuação limitada, porém sempre aguardada, dos intelectuais foi conduzido de forma magistral por Domenico Losurdo no ensaio “Os intelectuais e o conflito: responsabilidade e consciência histórica”, escrito em 1997 e publicado no Brasil em 1999, na coletânea *Intelectuais e política: a*

## **ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021**

*moralidade do compromisso*. Existem, portanto, intelectuais que legitimam ideologicamente projetos políticos que podem desencadear crises sociais. Isso por que, como é possível perceber, a cultura política ocidental é uma cultura alicerçada solidamente na prática da retórica.

O próprio Voltaire, mesmo ao falar sobre tolerância em um dos seus textos mais famosos, atacou com violência o fanatismo promovido pelas religiões. Os discursos de Voltaire que postulam a religião como uma manifestação da ignorância humana e um entrave para a liberdade estão presentes na legitimação contemporânea em torno da nova cruzada ocidental contra o Oriente. Se Voltaire pode servir como uma luva para justificar a limpeza étnica de árabes, Locke também forneceu uma possante legitimação retórica da escravidão nas colônias europeias ao longo do imperialismo.

Porém, não é papel do estudioso da consciência histórica assumir ares de um juiz que distribui condenações para réus que defenderam ideais que hoje são tidos como hediondos pelo menos entre as pessoas minimamente sensatas. Entre uma teoria situada em um momento histórico preciso e a prática de um crime existe uma diferença gritante. Se o fascismo cometeu crimes que há muito tempo a cultura humanista italiana condenava, é porque essa cultura não possuía quase nenhuma influência sobre a vida do homem comum.

A consciência histórica da catástrofe humana que representou a Segunda Guerra leva Losurdo a reafirmar tanto o pecado da indiferença do intelectual entrincheirado em sua torre de marfim como a inegável parcela de culpa dos legitimadores das teorias sobre o extermínio de massa. Assim, no contemporâneo, “somos novamente reconduzidos a denúncia da engenharia social e da filosofia da história” (LOSURDO, 1999, p. 193).

O intelectual, para Losurdo, compartilha das mesmas obrigações morais que o homem comum em relação à necessária atuação política que devemos desenvolver no terreno movediço da cidadania. A covardia ou a cumplicidade diante do crime é uma postura absurda e que contribui para reforçar o desprezo do trabalhador operário pelo homem de letras. Assim, no mínimo, o intelectual deve nutrir uma postura atenta em relação às ilusões político-sociais provocadas por algumas teorias de seu tempo, pois:

## ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

(...) a consciência histórica é a condição preliminar para que o intelectual no exercício da atividade intelectual, como sujeito moral diante de conflitos e responsabilidades inevitáveis e que, ao avaliar o passado, não se vê fora da corrente ininterrupta das responsabilidades. Esse assumir obrigatório da responsabilidade não fundará nenhuma *republique des lettres*, não eliminará os conflitos e as contradições que constituem a história e que dilaceram os intelectuais, exatamente como os políticos e como todos os mortais. E sobre uns como sobre outros se exercerá e continuará a exercer o juízo histórico das futuras gerações. (Idem, p. 196)

Tecidas essa reflexão inicial sobre o conceito fundamental que norteia esse ensaio, a problemática da linguagem também merece ser esclarecida. As obras que propus analisar são de construção complexa e que, geralmente, circulam entre um público de leitores especializados nas artes e humanidades. Porém, são consideradas como artefatos verbais e portadores da linguagem, mesmo que não possam compor diálogos, na medida em que sujeitos falantes – os autores das obras – externam suas individualidades, visões de mundo e opções políticas de modo que acabam por suscitar o debate, a adesão ou a refutação, entre os leitores, de suas propostas. Assim, a relação entre linguagem e consciência histórica é dialógica, na medida em que os autores aqui analisados precisam se valer de textos para configurarem suas leituras sobre o contemporâneo.

Giorgio Agamben, em *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*, tentou definir essa noção temporal que ilustra o título de sua obra. Partindo das considerações intempestivas de Nietzsche, o filósofo italiano aproximou sua definição de contemporâneo daquilo que é inesperado, súbito e anacrônico. Pensar o contemporâneo como intempestivo significa sugerir que o verdadeiro contemporâneo não é aquele que se identifica com seu tempo, ou que com ele se harmoniza plenamente. O próprio indivíduo contemporâneo é capaz de adotar uma postura na qual graças a uma diferença, ou estranhamento, tende há captar seu tempo e enxerga-lo com profundidade. Seguindo essa argumentação, a reflexão sobre nossa época, da forma como é praticada e legitimada por Agamben (2009, p. 63-4), consiste em “neutralizar as luzes que provêm [de cada] época para descobrir as suas trevas, o seu escuro especial, que não é, no entanto, separável daquelas luzes”, pois “contemporâneo é aquele que recebe em pleno rosto o facho de trevas que provém do seu tempo”.

Essas considerações inquietantes estão longe de fundamentarem apenas uma definição metafórica do contemporâneo. Acredito que Agamben canalizou para sua

## ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

produção intelectual todo o potencial que essa imagem reserva e avançando em relação ao legado das reflexões de Michel Foucault sobre o poder, ampliou a noção de dispositivo que é fundamental para se compreender o legado do pensamento desse filósofo francês. Na medida em que pensar a noção de dispositivo para entender o presente requer levar em conta as implicações jurídicas, tecnológicas e militares do termo, o filósofo italiano ressalta que, em nossa época, um dispositivo é:

(...) Qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar gestos, as condutas, opiniões e os discursos dos seres vivos. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas, etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares e – por que não – a própria linguagem, que talvez é o mais antigo dos dispositivos (...). (Idem, p. 40-1)

Essa noção pode servir como uma chave para uma melhor compreensão da trilogia sobre o *homo sacer* publicada, no Brasil, em dois volumes intitulados *Estado de exceção* e *O que resta de Aushwitz*. Basicamente, a fronteira fugidia entre o *homo sapiens* e o *homo sacer* reside na constatação de que, na atual fase do capitalismo, houve tanto um radicalismo na busca das pessoas em mascararem toda identidade pessoal, bem como na vã utilização dos dispositivos para a satisfação de nossos comportamentos animais que nos foram apartados. É como se o desejo, humano e plausível, de felicidade só pudesse se concretizar através da mediação da tecnologia e em uma esfera separada do mundo real e concreto.

Na obra *Estado de exceção*, Agamben traça um envolvente diálogo entre Filosofia e Direito para oferecer ao leitor um diagnóstico da política contemporânea. A partir da perspectiva do citado autor, vivemos em um panorama histórico margeado pelo triunfo de uma forma de governabilidade que entrelaçou absolutismo e democracia. A terminologia “estado de exceção” sugere que as nações modernas do ocidente elaboraram uma série de códigos e leis que podem ocasionar a própria suspensão da ordem jurídica e constitucional de um país quando lhe for conveniente. Justamente em um período de crise social e bélica, como os tempos da Primeira Guerra, é que

## ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

começam a serem desenvolvidas as estratégias de governo que se baseiam no banimento temporário da distinção entre poder legislativo, executivo e judiciário.

De forma bastante pessimista, Agamben conclui que o que era exceção em períodos de guerra, agora é a norma. É como se o autor constatasse que vivemos governados por uma ditadura constitucional. A conclusão de Agamben adquire uma dimensão mais catastrófica ainda em *O que resta de Aushwitz*. O tom messiânico de Agamben fundamenta um discurso marcado por jargões próprios da teologia e das ciências jurídicas que lhe servem como amplificadores de suas reflexões políticas e filosóficas. Segundo o autor, uma série de limitações estão presentes nas tentativas de se compreender o que representa Aushwitz e seus desdobramentos ao longo da história moderna. A maioria das análises que enfocam o horror dos campos de concentração nazistas acabam confundindo categorias éticas com categorias jurídicas e reproduzem, assim, uma forma de pensar que está, inclusive, na legitimação do suicídio praticado pelos inúmeros carrascos nazistas.

Trata-se de um gesto de desespero no qual o arrependimento moral, que motivou o suicídio dessas pessoas, pudesse as redimir juridicamente. Para Agamben, os estudiosos do holocausto não levam em conta a devida importância da figura do *Muselmann*, o muçumano dos campos de concentração, que seria representado pela imagem do prisioneiro que foi desumanizado até as últimas consequências pelas rotinas dantescas impostas aos judeus durante a Shoah pelo III Reich. O muçulmano é a impossibilidade de se distinguir entre o homem e o não-homem e assemelha-se a um cadáver ambulante, destituído de qualquer meio para discernir entre o certo e o errado; entre nobreza e perversidade; entre espiritualidade e não espiritualidade. O muçumano é um feixe de funções físicas em agonia e não teme a morte porque já não tem forças nem para compreendê-la.

Essa imagem condensa a impossibilidade da razão em compreender Aushwitz, pois se trata de um processo que aconteceu, mas não deveria ter acontecido. Aushwitz foi, muito além de um espaço no qual foram assassinadas milhares de pessoas, um campo de experimento para os limites da degradação da morte. O campo de concentração marca a entrada da modernidade em uma era na qual não se pôde mais distinguir entre morrer ou ser exterminado; um tempo no qual a biopolítica retirou

## ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

qualquer dignidade dos modos de se morrer para transformá-los em um processo burocrático, anônimo e trivial.

Na atual fase extrema do capitalismo, para Agamben, imaginar um mundo funcional destituído desses dispositivos é algo impossível, assim como a premissa de que é possível usar esses dispositivos da forma correta é, sem dúvida, ingênua. Em *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*, obra na qual temos a transposição das inquietações teóricas de Agamben trazidas para o diagnóstico do contemporâneo, o filósofo afirma que “o campo é o espaço que se abre quando o estado de exceção começa a tornar-se regra” (AGAMBEN, 2002, p. 175). Então, seguindo essa linha de raciocínio, se o modelo governamental em voga, no ocidente, é o de um estado de exceção no qual os resquícios do totalitarismo estão entranhados na democracia contemporânea, é como se vivêssemos em um enorme campo de concentração a céu aberto, vigiados por câmeras, controlados por dispositivos e sendo considerados, pelo poder vigente, terroristas virtuais em potencial.

Como uma saída para essa linha de interpretação catastrófica do contemporâneo, acredito que o pensamento dos filósofos franceses Paul Ricoeur e Georges Didi-Huberman seja uma boa sugestão para que uma outra via seja construída a partir do incômodo causado pelas teses de Agamben. Para melhor ilustrar essa posição, seria um bom começo de conversa trazer a tona a figura de Paul Ricoeur se apresentando como um liberal, no final da década de 1980, porém frisando que existe uma grande diferença entre o liberalismo político que prega os ideais de liberdade e igualdade e o liberalismo econômico, no qual prevalece a lei do mais forte. Assim, ao longo de sua vida, permaneceu ativo em várias frentes de “defesa da ecologia, da bioética, da justiça social, da previdência social, contra a guerra e a tortura” (REIS, 2011 : 247).

Essa postura militante condiz com a coerência interna de sua vasta produção intelectual, unida pelo fio condutor da reflexão sobre a responsabilidade do agir. Essa responsabilidade seria o reconhecimento de que a ação realizada por um “eu” deve levar em conta a diferença e a alteridade do “outro”. A consciência histórica, para Ricoeur, transcende a si mesma, pois é aberta ao mundo exterior e ao outro. Interpretar a história é uma busca pelo sentido de nossa experiência temporal.

## ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

Ao invés da dissociação entre explicar e compreender, elaborada por Dilthey, o autor de *Tempo e narrativa* propôs pensar a condição histórica das sociedades a partir de uma dialética que dilua essas fronteiras, pois embora a compreensão seja uma postura não metódica, aquele que compreende precisa desenvolver analiticamente o que compreendeu por meio de uma explicação. Ricoeur acredita que poder narrar trajetórias de vidas humanas ao longo dos tempos é um verdadeiro privilégio humano. Para esse autor, todas as vidas humanas merecem serem narradas, inclusive aquelas que foram abaladas por eventos traumáticos.

O estudioso do passado tem o dever moral de escutar a vítima, de trazer para os holofotes da história sua dor e sofrimento. A escrita da história, para Ricoeur, funciona de forma semelhante a uma sessão de terapia. Ao narrar-se, a testemunha pode compreender o cerne da causa de seus traumas e ressignificar sua relação com o passado e o historiador, ao reconfigurar esse testemunho, por meio da dialética compreensão/explicação, também pode transfigurar seu presente. Essa troca de experiências pautadas na noção de dívida entre o historiador e o outro, o silenciado da história.

A consciência histórica de Ricoeur o leva a desconfiar do postulado que construiu a imagem do homem como dono da razão, porém o mesmo não aprecia demolições ou desconstruções, pois o pensamento não deve funcionar nos moldes de uma guerra. O pensamento de Ricoeur está pautado, em outros termos, em uma reconstrução, em uma hermenêutica que está além da epistemologia, porque está alicerçada em pressupostos éticos e políticos. Em *A memória, a história, o esquecimento*, a escrita da história é conceituada como um ato de sepultamento e não de ressuscitação dos mortos. Um trabalho de luto que deve dar um funeral digno para o grande número de vítimas das catástrofes ocorridas no passado. Esse trabalho de luto torna o presente mais autêntico e feliz na medida em que a memória evocada dos mortos, do passado, auxilie os vivos a viverem em um mundo melhor, sem os temores de novos conflitos militares, étnicos e totalitários.

Na citada obra, o filósofo francês postulou que a consciência poderia integrar a multiplicidade. Além disso, sugeriu que o trágico século XX exige uma reflexão apurada sobre a dialética entre memória e esquecimento. Para Ricoeur, existe uma

## ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

distribuição enviesada entre lembrança e esquecimento assim configurada: muita memória aqui, muito esquecimento ali. Somente uma política da justa memória, construída sob a ideia do perdão, poderia livrar o Ocidente das obsessões da memória, que nos conduzem a uma relação ressentida com o passado.

Embora concorde com Nietzsche sobre a função vital do esquecimento, Ricoeur, ao invés de propor a hegemonia de uma história aristocrática, sugeriu que o “esquecimento-feliz” seja gestado a partir do diálogo entre vencedores e vencidos. No ensaio “Para uma hermenêutica da consciência histórica”, publicado no terceiro volume da obra *Tempo e narrativa*, Paul Ricoeur frisa, de forma bastante contundente, suas objeções ao pensamento de Nietzsche quando considera que:

O gênero de tipologia que tornou esse ensaio de Nietzsche famoso [*Da utilidade e desvantagem da história para a vida*], a distinção entre *história monumental*, *história no modo antiquário* e *história crítica* não é de forma alguma uma tipologia ‘neutra’, epistemológica. Representa menos ainda uma progressão ordenada em função de uma forma soberana, como é o caso da história filosófica em Hegel. (RICOEUR, 2010, p. 402)

O filósofo francês classificou como “páginas terríveis” esses escritos de Nietzsche a favor de uma história impiedosa marcada pelo tempo do esquecimento, “não por negligência, mas por desprezo” pelas vítimas do passado. A meta de Nietzsche não era inaugurar um novo modelo de pensamento científico, mas se valer dessas palavras proferidas em tom requisitório e panfletário para legitimar ainda mais sua contestação gigantesca “contra a história ciência, (...) contra a modernidade!”.

Em *História da consciência histórica ocidental contemporânea*, José Carlos Reis sugere que o pensamento de Ricoeur é uma aposta sofisticada e coerente ainda na ideia de verdade, da ética e da reconciliação. Por outro lado, as suas reflexões “éticas e políticas” são eurocêntricas porque “legitimam a realidade da nova ordem liberal-capitalista global, que seria ‘menos pior’ por ter superado a tragédia dos totalitarismos nazista e comunista” (REIS, op. cit., p. 346). Insatisfeito e crítico dos poderes atuais, sua tese do esquecimento e da justa memória serviria para uma possível unificação da Europa, continente que precisaria esquecer seus séculos de “civilizada violência”.

Contudo, será que os europeus conseguiriam esquecer os horrores que cometeram

## ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

uns contra os outros para viverem juntos na diferença? E se o perdão é um ato que só pode ser praticado pela vítima, será que os latino-americanos, africanos e asiáticos devem esquecer e perdoar a Europa? O desafio da consciência histórica do século XXI, na esteira desses questionamentos, está voltado mais para a busca da justiça do que do perdão.

Considero pertinente primar por uma interpretação do contemporâneo que consiga escapar do determinismo pessimista que assola as tendências filosóficas de nosso tempo. O historiador da arte e filósofo Georges Didi-Huberman ofereceu, recentemente, aos seus leitores uma pequena obra chamada *Sobrevivência dos vaga-lumes*, inspirado pelas leituras de nomes como Pasolini, Walter Benjamin, Giorgio Agamben e Hannah Arendt, para demarcar uma fronteira entre o seu pensamento e o pessimismo apocalíptico na diagnóstica de nossa época.

O argumento a partir de uma metáfora presente na *Divina comédia*, de Dante, na qual aparece primeiro, de modo notável, o contraste entre a luz deslumbrante do paraíso (*luce*) e os vislumbres de luz dos “conselheiros perversos”, os espíritos mesquinhos do mal, convertidos em vaga-lumes (*luciole*) que lhe inspiram o título. Nas crônicas de Pasolini, essa figura é invertida em um texto de 1941 no qual o cineasta compara a luz ofuscante dos projetores da propaganda fascista com a *luce* dantesca e a resistência antifascista com o brilho dos vaga-lumes que emitem seus sinais discretos, porém insistentes.

Em 1975, três décadas depois da primeira crônica, Pasolini retoma a metáfora dos vagalumes na perspectiva de uma Itália pós-guerra e aparentemente democrática. Em lugar da luz fascista e totalitária, Pasolini agora critica o que vê como um “neofascismo” da modernidade espetacular capaz de eliminar as resistências populares por via de tolerância repressiva e integração perversa na sociedade de consumo. A questão é que, para Didi-Huberman, não é que os vaga-lumes desapareceram devido ao poder dos holofotes dos modernos Estados europeus.

Por meio de uma outra metáfora belíssima, o escritor sugere que eles podem estar vagando por todos os recônditos do mundo, na medida em que:

## ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

Há sem dúvida motivos para ser pessimista, contudo é tão mais necessário abrir os olhos na noite, se deslocar sem descanso, voltar a procurar os vaga-lumes. Aprendo que existem ainda, vivas, espalhadas pelo mundo, duas mil espécies desses conhecidos bichinhos. (...) Sabe-se igualmente que a iluminação artificial – os lampadários, os projetores – perturba consideravelmente a vida dos vagalumes, como a de todas as outras espécies noturnas. (...) É preciso saber que, *apesar de tudo*, os vaga-lumes formaram em outros lugares suas belas comunidades luminosas. (DIDI-HUBERMAN, 2011, p. 49-50)

A resposta ao eurocentrismo e ao niilismo contemporâneo estaria nesta possibilidade, proposta por Didi-Huberman, ligada a constatação de que existem muitos outros modos de se vivenciar a experiência histórica da resistência pelo planeta do que as tentativas malogradas no Velho Mundo. É interessante também perceber como o autor se apropria de uma história transformada em arte, alicerçada em alegorias e imagens poéticas, não para reforçar a história dos mais fortes, como almejou Nietzsche, mas para colocar em evidência a beleza e a potência de uma história dos vencidos e dos esforços heroicos para que essas errantes centelhas de resistência política fossem lançadas como pequenos sinais relâmpagos de vida em meio às trevas e ao horizonte ofuscante da sociedade de consumo.

Ao longo do seu texto, de forma muito elegante, Didi-Huberman denuncia a presença de um pessimismo apocalíptico no pensamento contemporâneo de Giorgio Agamben. Por meio de uma refinada leitura, a obra *Sobrevivência dos vaga-lumes* denuncia o papel de uma certa “teologia política” presente nas reflexões de Agamben sobre a compreensão da questão da experiência histórica em Walter Benjamin. Assim, o que para Benjamin era a imagem da *perda* de experiência,

Agamben transforma essa imagem no horizonte de sua total *destruição* em sua análise do “intestemunhável” da experiência dos “muçulmanos” dos campos de concentração. Quando Didi-Huberman afirma que “dar exclusiva atenção ao horizonte é tornar-se incapaz de olhar a menor imagem” (Idem, p. 115) – o lampejo efêmero que surpreende aquele que contempla a escuridão – seu intuito teórico é demonstrar como nesse contexto histórico no qual os conselheiros pérfidos buscam ofuscar nossa visão do horizonte com os seus holofotes apontando para seus reinos e suas glórias, “o primeiro operador político de protesto, de crise, de crítica ou de emancipação, deve ser chamado

## ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

*imagem*, no que diz respeito a algo que se revela capaz de *transpor o horizonte* das construções totalitárias” (Idem, p. 117-8).

Desse modo, de uma forma surpreendente, tece um verdadeiro elogio da imagem e de um humanismo ressignificado. O que me parece mais apropriado concluir, neste momento, é que a consciência histórica contemporânea, nos rastros de Agamben, precisa sim refletir sobre o alto grau de complexidade que os dispositivos de controle social adquiriram em nossa época. Também como nos ensinou Ricoeur, necessitamos sim apostar no diálogo, na pluralidade dos tempos, das subjetividades e na força das reflexões que não constroem verdades absolutas ou fundamentam as teimosias filosóficas que alimentam o ceticismo. Bem como devemos considerar, como sugere Didi- Huberman, a prática de estudos da linguagem, das imagens e da memória que leve em conta o fato de que a perda da experiência é uma destruição não efetuada, perpetuamente inacabada, sem um horizonte fechado. Façamos da própria constatação de que somos mais pobres em experiências narrativas, uma experiência capaz de gerar imagens que consigam “fazer reaparecer ou transparecer algum resto, vestígio ou sobrevivência” (Idem, p. 121).

A consciência histórica de Walter Benjamin (1994: 115) conduziu esse importante historiador e filósofo judeu a mencionar a nova forma de miséria que foi gestada a partir do desenvolvimento da técnica, que foi sobreposta aos anseios humanos, proclamando o surgimento de “uma nova barbárie”. As ruínas, os escombros e as cinzas do século XX ainda impregnam a atmosfera do século XXI, o que leva a consciência contemporânea, deitada “como um recém-nascido nas fraldas sujas [do século XX]” a alimentar uma profunda desconfiança da imagem do homem europeu tradicional, “solene, nobre, adornado com todas as oferendas do passado” (BENJAMIN, 1994: 116).

Essa desconfiança nutrida pelos intelectuais dissidentes e vanguardistas foi recepcionada e fomentou, no Novo Mundo, textos que produziram imagens que denunciaram como barbárie as iniciativas civilizadoras empreendidas nos trópicos latino-americanos pelas elites administrativas ao longo de todo o século passado. A consciência histórica contemporânea, na América Latina, tem se debruçado sobre a atualidade constrangedora dessas imagens e em vias alternativas que nos possibilitem narrar e escrever uma outra história da cultura. Afinal, se a reflexão sobre as relações

# ANPUH-Brasil – 31º Simpósio Nacional de História Rio de Janeiro/RJ, 2021

entre imagens, memória e escrita da história é capaz de gerar novas subjetividades políticas, comprometidas com a denúncia da violência e com o respeito pela alteridade, é, porque, também é nos incertos e movediços terrenos das epistemologias e do conhecimento histórico que prossegue uma batalha ontem centrada nas promessas da emancipação e nas ilusões e desilusões das sociedades globalizadas.

## Referências:

AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Tradução de Vinicius Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

\_\_\_\_\_. *O que resta de Aushwitz: o arquivo e a testemunha (Homo Sacer III)*. Tradução de Selvino Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

\_\_\_\_\_. *Estado de exceção (Homo Sacer I, II)*. Tradução de Iraci Poleti. São Paulo: Boitempo, 2004.

\_\_\_\_\_. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua*. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 7ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Sobrevivência dos vaga-lumes*. Tradução de Consuelo Salomé. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2011.

LOSURDO, Domenico. Os intelectuais e o conflito: responsabilidade e consciência histórica. In: BASTOS, Elide Rugai & RÊGO, Walkiria Leão (orgs.). *Intelectuais e política: a moralidade do compromisso*. São Paulo: Olho d'Água, 1999.

REIS, José Carlos. *História da consciência histórica ocidental contemporânea: Hegel, Nietzsche, Ricoeur*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2011.

RICOEUR, Paul. Para uma hermenêutica da consciência histórica. In: *Tempo e narrativa: o tempo narrado*. Vol. 3. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

\_\_\_\_\_. *A memória, a história, o esquecimento*. Tradução de Alain François {et. al.}. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.