

LUARA GALVÃO DE FRANÇA

“PASSAGEIRO CLANDESTINO”: A PRESENÇA DO PASSADO COMO FORMA DE  
CONHECIMENTO HISTÓRICO

Mariana

Instituto de Ciências Humanas e Sociais/UFOP

2010  
LUARA GALVÃO DE FRANÇA

“PASSAGEIRO CLANDESTINO”: A PRESENÇA DO PASSADO COMO FORMA DE  
CONHECIMENTO HISTÓRICO

Monografia apresentada ao curso de História do Instituto de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal de Ouro Preto, como requisito parcial à obtenção do grau de Bacharel em História.

Orientador: Valdei Lopes de Araujo

Mariana

### **Agradecimentos**

Em primeiro lugar gostaria de agradecer às pessoas que tornaram intelectualmente possível esse primeiro trabalho. Ao Prof. Valdei Lopes Araujo, que me orientou durante três anos, agradeço o apoio e indicações de leituras, sem eles esse trabalho não existiria. Aos professores Marco Antonio Silveira e Fernando Nicolazzi por se interessarem pelo meu trabalho me dando confiança que ele seria possível, meu muito obrigada! Ao professor Ronald Polito que despertou meu primeiro interesse pela Teoria da História. Aos professores, Fernando e Mateus, que aceitaram ser leitores críticos desse trabalho agradeço imensamente.

Aos funcionários do ICHS: Meire, Graça, Nativo, Naninho e Toninho sempre dispostos a ajudar.

Aos meus amigos primeiros que por muito tempo me ensinaram o que existe além da torre de marfim: José Carlos “Rone” Silvério, Rodolfo Chaves, Rafael Fani, Emerson Carioca e Giorgio Lacerda. Às minhas meninas do coração: Juliana Brito e Carolina Carvalho, Laura Fraccaro e Natália Alexandrino que sempre atenderam meus sinais de desespero. Ao Eder Melo pelo tempo e carinho dedicados, devo a ele muito do que sou hoje. Ao Gabriel “Thunder” Silva pelas intermináveis conversas, pelos “pitos” e correções de textos. Finalmente aos amores encontrados em Mariana: Bruno Franco, Clarissa Prado e Débora Cazelato, não sei o que seria da minha estadia aqui sem vocês, obrigada por tudo.

A Anita e Francisco, pelo apoio *incondicional* e por tudo aquilo que representam.

Dizer que um texto é potencialmente sem fim não significa que todo ato de interpretação  
possa ter um final feliz

– Umberto Eco, *Os limites da interpretação*

O mundo havia reivindicado a sua própria realidade [...] – no mundo primário onde eu entrara,  
os seres existem para os outros como modo de se verem

– Clarice Lispector, *A paixão segundo G.H.*

## **Resumo**

Este trabalho pretende explorar a presença do passado como forma de conhecimento histórico. Visando o debate atual nas humanidades acerca da presença do passado o trabalho contará com as obras de Hans Ulrich Gumbrecht, Umberto Eco, Gianni Vattimo, Frank Ankersmit, Ewa Domanska, Michael Bentley e Rik Peters. O trabalho será formado por uma discussão sobre a predominância da hermenêutica e interpretação como única forma de experiência do mundo, uma possibilidade de desnaturalização da visão hermenêutica, e apontamentos para uma possível historiografia de presença. A intenção de superar o paradigma sujeito/objeto como única forma de se pensar nossa relação com as coisas do mundo não significa uma cruzada pelo fim da metafísica, tal superação apontaria para uma conciliação entre significado/interpretação e presença/material. Sendo assim, este trabalho se divide em 5 partes, contando com uma introdução, a necessidade de impor limites à metafísica, uma resenha sobre os novos argumentos presentes no debate sobre a presença, um olhar mais aprofundado na obra de H. U. Gumbrecht no que diz respeito à presença do passado, e finalmente considerações gerais sobre a possibilidade, e a necessidade, de uma historiografia de presença.

## **Abstract**

This paper aims to explore the presence of the past as a way for historical knowledge. It will dialog with the work of Hans Ulrich Gumbrecht, Umberto Eco, Gianni Vattimo, Frank Ankersmit, Ewa Domanska, Michael Bentley and Rik Peters. The papper will have a discussion about the prominence of hermeneutic knowledge and interpretation as only way of world experience; a possibility to show how historical is the formation of hermeneutic view, and some guidance to a presence writing of history. The aim of let the idea of the subject/object paradigm as the only way of thinking about the world behind does not mean abandon the interpretation in its full form. So, this paper is divided in 5 pieces, an introduction, the need to put boundaries on metaphysics, a review about the new arguments on presence debate, an deeper look to the Gumbrecht's work, and, finally, general considerations about the possibility – and the need – of a presence way to write history.

## Sumário

Introdução:	
<i>Ou um memorial de estudos</i> .....	07
Capítulo 1:	
<i>Além da interpretação: Gianni Vattimo e Umberto Eco</i> .....	11
Capítulo 2:	
<i>As diversas formas de estar presente: compulsão por repetir, espacialidade, representação, e passado não-ausente no dossiê da revista <i>History and Theory</i></i> .....	18
Capítulo 3:	
<i>Production of Presence: a visão de Hans Ulrich Gumbrecht</i> .....	36
Conclusão .....	52
Bibliografia .....	54
Anexos .....	58

## **Introdução.**

### **Ou um memorial de estudos.**

*“Pensamento e ser habitam um mesmo um único espaço, que somos nós mesmos”<sup>1</sup>*

Meu interesse por estudar Teoria da História começou da forma mais “torta” que poderia começar. Como estudante do primeiro período de História tive aulas com o prof. Ronald Polito e cada ponto proposto para debate, cada nova (para mim como estudante, que considerava as reflexões de Vico, Kant ou Descartes como inovações de primeira) proposta de visão de História era uma descoberta. Pois bem, logo após tais discussões me vi tentada a trabalhar com uma “história de verdade”, um conhecimento que viesse de fontes documentais tradicionais, nesse ponto a História da Escravidão entrou em cena. Por um bom tempo procurei criar um projeto que suscitasse algo de novo na discussão sobre o sistema escravista, recorrendo, então, a leituras específicas me deparei com diversas citações a Edward Thompson.

A leitura de *A miséria da teoria: ou um planetário de erros*<sup>2</sup> me tomou de assalto. Como a idéia do que é a história poderia afetar de forma tão radical o entendimento do mundo como um todo? Como o entendimento das humanidades, de suas funções, poderia indicar uma posição política, ideológica, intelectual como um todo? Todas as dúvidas e excitações me levaram a repensar meu caminho de pesquisa. As discussões atuais do valor da história, da interpretação, dos tropos também entravam em contato com minhas inquietações enquanto cursava a disciplina do prof. Valdei Araujo. Foi, então, que decidi ter uma conversa com o professor que poderia me ajudar a pensar essas questões de forma sistemática.

Vendo meu interesse pelo conceito de experiência em Thompson o prof. Valdei sugeriu algumas leituras que poderiam ajudar meu trabalho de reflexão. Depois de um tempo surgiram em meu caminho livros de Benjamin, Hannah Arendt, Koselleck, Heidegger e Gumbrecht. E foi, a partir das reflexões desse último autor, que fui “pega” pela presença. A idéia de conseguir esboçar uma relação com o passado que não fosse dominada pelo sentido e pela interpretação (tema que sempre me causou considerável desconforto) me fascinou de imediato. Assim, meu projeto de monografia (ou pelo menos a sétima versão final dele) teve como tema as reflexões sobre a presença do passado.

---

<sup>1</sup> THOMPSON, Edward Palmer. *A miséria da teoria: ou um planetário de erros*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 1981, p. 27.

<sup>2</sup> *Ibidem*.

As primeiras leituras foram o dossiê da revista *History and Theory*<sup>3</sup> e o livro do próprio Gumbrecht, *Production of Presence*<sup>4</sup>. Além da obra de Ankersmit, *Sublime Historical Experience*<sup>5</sup>, que me serviram de consistente base para as reflexões iniciais. Hoje, o trabalho final aqui apresentado conta com mais influências e autores, todavia, continua sendo uma reflexão inicial sobre um tema de complexidade inegável. A presença, a idéia de um passado não fechado, um novo cronótopo, uma nova – e necessária – forma de encarar o conhecimento das ciências humanas estão presentes nessa reflexão mesmo que em caráter embrionário.

Como acredito ser uma monografia de fim de curso um exercício de pesquisa, procurei nessas páginas exercitar a capacidade de entendimento, transposição textual e interligação dos textos base, além de aguçar a vontade de exercer uma reflexão teórica sobre a história e sua inserção nas humanidades e no mundo.

\*  
\* \*

Por que estudar a presença? Uma vez que a simples interpretação do mundo, ou a visão hermenêutica do mundo não dá mais conta de nossa relação com as coisas-do-mundo um novo tipo de entendimento do mundo se torna necessário. A discussão sobre a presença perpassa de forma significativa toda a noção de conhecimento das humanidades. Entretanto, não existe uma noção única e definida do que seja presença. Autores importantes como Gumbrecht, Ankersmit, Runia etc. divergem em pontos centrais da definição. Acredito ser de fundamental importância explicar acerca dessa discussão para que tal noção seja cada vez mais entendida em suas complexidades e, posteriormente, seja possível se pensar o que seria uma historiografia de presença.

Estudar a presença do passado não caracteriza uma recusa total do método interpretativo, ou da hermenêutica, ou ainda do significado. Pensar a presença do passado é interligar uma outra forma de ver o mundo a esses já citados métodos. Assim, cada sociedade (ou cada cronótopo) poderia ser identificada por sua relação de maior ou menos proximidade com a presença, ao mesmo tempo em que se relaciona com o mundo em uma atribuição de significado em sentido inversamente proporcional. Ou seja, o estudo da presença pressupõe uma balança mecânica de relações; da mesma forma que o aspecto presencial do passado

---

<sup>3</sup> *History and Theory*. Volume 45, número 3, outubro de 2006.

<sup>4</sup> GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Production of Presence: what meaning cannot convey*. Stanford University Press, 2004.

<sup>5</sup> ANKERSMIT, Frank R. *Sublime Historical Experience*. Stanford University Press, 2005.



“sobe” em importância em um determinado recorte temporal e espacial da sociedade, a atribuição de significado às coisas do mundo “desce” em quantidade de utilizações. Temos, portanto, sociedades mais ou menos presenciais, mais ou menos atribuidoras de significado ao mundo.

A partir dessa consideração o estudo da presença se apresenta como uma alternativa às visões demasiado interpretativas do conhecimento histórico (ou, como se preocupa Gumbrecht, das humanidades em geral). Diversos autores parecem tratar, atualmente, de alternativas ao construtivismo, Gumbrecht cita: Miguel Tamen<sup>6</sup>, Gianni Vattimo<sup>7</sup>, Umberto Eco<sup>8</sup>, Jean-Luc Nancy<sup>9</sup>, entre outros. Tais autores não trabalham, necessariamente, com a palavra “presença”, mas uma iniciativa de quebrar o domínio da interpretação/atribuição de significado como única forma de entender o mundo está presente em todos. O descontentamento com uma forma de conhecimento que “suspende a verdade”, nas palavras de Vattimo, ou rejeita a importância da materialidade, dos objetos, das coisas para o conhecimento, é latente em diversos estudiosos das humanidades.

Como uma tentativa de entender e antropofagizar esse conhecimento esse trabalho monográfico se desenha. Não pretendendo tocar o passado, mas sim, ajudar-nos a entender como essa presença é possível e como ela é sentida. Através da análise de obras importantes e discussões recentes poderemos perceber o real estado da arte e contribuir de alguma forma para uma historiografia de presença.

\*  
\* \* \*

Este trabalho será dividido em 3 capítulos. O primeiro deles, “*Além da interpretação: Gianni Vattimo e Umberto Eco*”, é baseado na obra dos filósofos italianos. Através de suas análises sobre a impossibilidade de sustentar um esquema de pensamento baseado unicamente na interpretação e sem limitá-la é possível englobar a reflexão feita neste trabalho em um contexto mais amplo de insatisfação e criação de alternativas válidas.

Já no segundo capítulo, “*As diversas formas de estar presente: compulsão por repetir, espacialidade, representação, e passado não-ausente no dossiê da revista History and Theory*”,

---

<sup>6</sup> *Friends of Interpretable Objects*. Cambridge, 2001.

<sup>7</sup> *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

<sup>8</sup> *Os limites da interpretação*. São Paulo: Perspectiva, 19-- e *Interpretação e Superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 19--.

<sup>9</sup> *The Birth to Presence*. Stanford, 1993.

se concentrará em mostrar as diversas opiniões presentes no citado dossiê. Os autores presentes nessa obra são: Eelco Runia, Hans Ulrich Gumbrecht, Frank Ankersmit, Ewa Domanska, Michael Bentley e Rik Peters. Todos os autores preocuparam-se em, através de um pequeno artigo, tratar o problema da presença do passado. Assim, diversas formas de presença foram adotadas. Alguns exemplos de situações de presença, ou situações onde a idéia de presentificar o passado com algum objetivo, foram exploradas. Em nenhum momento os autores fornecem um “manual” de como produzir uma historiografia de presença, ou ainda, de como mesurar a participação da presença e do significado em determinada época. Ainda assim, suas reflexões são de extrema importância para o início da discussão.

No terceiro e último capítulo, “*Production of Presence: a visão de Hans Ulrich Gumbrecht*”, me concentro na obra de Gumbrecht. Tal obra possui caráter pioneiro na reflexão do conceito de presença e em suas possibilidades de utilização no ambiente acadêmico das humanidades. O pensador alemão ainda dialoga com intelectuais importantes que podem servir de interlocução para o estudioso da idéia de presença do passado.

Por fim, apresento uma conclusão no que diz respeito ao esforço teórico próprio para entender a idéia de presença, sua relação com o paradigma interpretativo vigente, as fases necessárias ao seu desenvolvimento, além de esboços para ações intelectuais que consolidariam o campo da presença do passado.

## Capítulo I.

### *Além da interpretação: Gianni Vattimo e Umberto Eco*

Esse capítulo pretende explorar as visões de Gianni Vattimo e Umberto Eco no que diz respeito aos limites da interpretação. Como interlocutores importantes para Gumbrecht, os autores discorrem sobre os riscos de uma naturalização da hermenêutica como forma de pensamento das humanidades. Em **Para além da interpretação**<sup>10</sup> Vattimo caracteriza a hermenêutica como uma *koiné*<sup>11</sup> do pensamento contemporâneo e nos chama atenção para a necessidade de historicizar tal forma de conhecimento do mundo. Definir atualmente o que é hermenêutica e qual seu campo de atuação se mostra como uma tarefa de extrema dificuldade, uma vez que a mesma adquire, na modernidade, um estatuto de “teoria comum”. Uma idéia ampla de hermenêutica, que abarca os mais diversos autores, acaba se tornando um “ídioma comum” na cultura ocidental. Assim sendo dificilmente vislumbram-se as conseqüências desse pensamento.

A hermenêutica é a teoria que nasce para afirmar os direitos da interpretação. Para Vattimo é a filosofia que se desenvolve no eixo Heidegger-Gadamer (como pólos da tensão, limites extremos, a ontologia e a linguística, sentido do ser e ponto de vista). No pensamento contemporâneo a noção de interpretação se generaliza a ponto de coincidir com a própria experiência do mundo. Assim, não há experiência de verdade fora do ato interpretativo. Uma enorme gama de autores se enquadraria no conceito amplo de “hermeneutas”, Vattimo cita: Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Pareyson, Habermas, Apel, Rorty, Charles Taylor, Derrida e Emmanuel Lévinas. Anteriormente a essa expansão da idéia de “hermenêutica” a palavra sempre era acompanhada de um adjetivo, seja jurídica, bíblica ou literária. Entretanto, a partir de certo momento a palavra passa a ser plena de sentido e figura sozinha nas explicações filosóficas. A “hermenêutica” se legitima como uma descrição da permanente “estrutura interpretativa” da existência humana.

Nesse momento Vattimo observa os riscos advindos dessa “descrição permanente”: “[...] o risco, pelo menos do ponto de vista da coerência hermenêutica com a própria inspiração de fundo, é que o reconhecimento do caráter interpretativo da verdade conceba este caráter como provisório, destinado a dissolver-se no final de uma restauração da

---

<sup>10</sup> VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

<sup>11</sup> Dialeto comum.

conformidade”<sup>12</sup>. A hermenêutica precisa, então, ser historicizada. Seu status passa de descrição permanente da estrutura interpretativa da existência humana para uma narrativa da modernidade – que fala também no sentido do ser – quando se completa esse passo. Assim, o niilismo hermeneuta de uma desvalorização dos valores supremos e da interpretação no lugar dos fatos se mostra como, também, uma interpretação possível.

Para Vattimo a hermenêutica deve se encontrar com sua vocação niilista para deixar de ser *koiné* e religar-se com sua intenção original anti-metafísica. O primeiro passo para tal tarefa seria reconhecer-se como correspondente de uma situação histórica, reconhecer sua própria historicidade enquanto teoria moderna. “Determinada essencialmente pelas ciências experimentais da natureza, é que a hermenêutica reencontra sua própria vocação niilista”<sup>13</sup>. A categoria de *Lebenswelt* seria o refúgio categorial que levaria a hermenêutica a ser reduzida a *koiné*, presa, para Vattimo, a um momento da história da cultura do novecentos a hermenêutica perde sua inovação e confronto à metafísica.

A possibilidade de verdade na hermenêutica está na poesia e na arte em geral. Assim, ela se desenvolve com referência à experiência estética e alardeia uma superioridade das ciências do espírito sobre as da natureza – traço polêmico da tradição humanista da filosofia. A visão metafísica da ciência permanece na hermenêutica. A ciência não é o lugar originário de acontecer a verdade, “a verdade, como abertura dos horizontes em que pode ocorrer e dar-se tudo que é verdadeiro ou falso no sentido proposicional, sempre já aconteceu, visto que todo nosso agir e pensar conscientes se tornam possíveis por ela”<sup>14</sup>.

No que diz respeito à hermenêutica e a ciência Vattimo se preocupa principalmente com Heidegger e Gadamer e conclui que a ciência não “pensa”, pois os procedimentos metodológicos que devem caracterizá-la a impedem de ser algo diferente de uma “ciência normal”, e quando se mostra mais revolucionária não se distingue da criação poética.

A fim de historicizar os traços da hermenêutica, recorre-se ao pragmatismo rortiano, à análise da linguagem de Wittgenstein, ao comunitarismo, ao multiculturalismo antropológico, traços do existencialismo e da fenomenologia. A popularidade aumentada a partir de 1970 (marco que o próprio Vattimo questiona), a pesquisa científica americana envolvida com a Guerra do Vietnã e as encomendas militares também contribuíram para o encaminhamento da hermenêutica como categorial *Lebenswelt*.

---

<sup>12</sup> VATTIMO, Gianni. *Op. Cit.* p. 18.

<sup>13</sup> *Ibidem.* p. 39.

<sup>14</sup> *Ibidem.* p. 33.

O perigo mais latente do recurso à *Lebenswelt* é a afirmação de que toda categorização está sujeita ao mundo da vida. Sem exceções, a sentença sobre a verdade fica suspensa, pensamento classificado como “a *epoché*, como postura definitiva”<sup>15</sup>. Para classificar os elementos que fazem da hermenêutica atualizada nas categorias *Lebenswelt* uma filosofia “sem conseqüências” o filósofo italiano elenca: a falta de uma radicalização da própria historicidade, a falta de reconhecimento da própria vocação niilista, o privilégio humanista das ciências do espírito<sup>16</sup>.

Para fugir de tais problemas e encaminhar o pensamento empenhado em historicizar a hermenêutica o autor vale-se de alguns ensinamentos de Heidegger<sup>17</sup> no que diz respeito à preocupação com o sentido (da história) do Ser na época da metafísica, idade da ciência e da técnica. O grande diferencial está em ver a ciência moderna como agente modificador no sentido do Ser, uma transformação niilista, “como preparação positiva do mundo, em que se fizeram só interpretações”<sup>18</sup>. Assim, não se trata de tentar hermeneuticamente preservar o mundo de uma cientificidade extrema, de uma objetificação e planificação desenfreadas. O trunfo da hermenêutica entendida em sua historicidade está em mostrar à ciência (e a si mesma) seu caráter niilista, e ainda assim aceitá-la como um fio condutor “para os juízos, as escolhas e a orientação da vida individual e coletiva”<sup>19</sup>.

Dessa forma a hermenêutica se transforma em um campo muito mais complexo do que a idéia vigente, ela se entende como histórica, confere às suas conclusões o devido caráter histórico, e reconhecendo seu caráter niilista recorre à ciência como uma possibilidade de apoio para o sentido de verdade que se mantém suspenso. Não significaria mais uma recusa à “ciência normal” que não pensa, a verdade não estaria mais unicamente na produção poética, mas uma possibilidade de orientação é vislumbrada no apelo ao científico para nortear juízos. Tal apelo ao científico não quer dizer uma escolha cega de seguir os pressupostos da ciência, Vattimo sinaliza uma possibilidade de equilíbrio entre os dois pólos, científico e poético. Não seria uma prévia recusa de tudo que possui caráter científico, nem tão pouco uma elevação da interpretação ao status de única experiência possível com o mundo.

---

<sup>15</sup> VATTIMO, Gianni. *Op. Cit.* p. 38.

<sup>16</sup> *Ibidem.* p. 39.

<sup>17</sup> Para Vattimo a obra do filósofo alemão estaria dividida em dois momentos, sendo o primeiro caracterizado pela obra *Ser e Tempo* e o segundo por escritos como *A Origem da Obra de Arte*. Mesmo identificando continuidades entre os dois períodos o filósofo italiano acredita que Heidegger se preocupe mais com o sentido da história do Ser em sua segunda fase do que com as estruturas da existência presentes na primeira.

<sup>18</sup> VATTIMO, Gianni. *Op. Cit.* p. 41.

<sup>19</sup> *Ibidem.* p. 43.

O pensador italiano não se exime de pensar os problemas que tal apelo às ciências naturais poderia trazer para um pensamento, como uma vida fragmentada em especialidades e a democracia controlada por peritos. Todavia, as proposições do autor não advogam por um predomínio das ciências naturais ou das técnicas, pelo contrário a idéia é de uma não-superioridade das ciências do espírito.

Hans Ulrich Gumbrecht faz uma espécie de “história da metafísica” que pode ser útil na desnaturalização do conceito. No capítulo “Metaphysics: A Brief Prehistory”<sup>20</sup> Gumbrecht traça um panorama da mudança de pensamento do medievo para a modernidade, tal mudança pode ser encarada como o estabelecimento da metafísica e da interpretação como meios supremos de se entender o mundo. Quando o paradigma sujeito/objeto é interiorizado de forma a não nos deixar alternativa de pensamento a hermenêutica se torna a *koiné* de Vattimo.

\*  
\* \*

Pode parecer contraditório anunciarmos uma exposição das idéias de Umberto Eco – autor de **Obra Aberta**<sup>21</sup> – em um capítulo sobre a superação da interpretação como única via de pensamento. Todavia, Eco também se preocupou com os limites dessa interpretação, o autor não estava satisfeito com o valor demasiado alto conferido ao intérprete na leitura dos textos. Citando o próprio Eco:

[...] procurei mostrar que a noção de uma semiótica ilimitada não leva à conclusão de que a interpretação não tem critérios. Dizer que a interpretação (enquanto categoria básica da semiótica) é potencialmente ilimitada não significa que a interpretação não tenha objeto e que corra por conta própria. Dizer que um texto potencialmente não tem fim não significa que todo ato de interpretação possa ter um final feliz<sup>22</sup>.

Assim, Eco vislumbra um limite para a interpretação. Mesmo que a obra seja “aberta” e que a visão do intérprete seja essencial para a construção da obra, as palavras que o autor coloca na mesa não podem ser desfalcadas de seu limite. Utilizando um exemplo extremo dos crimes de Jack, o estripador e uma possível leitura do evangelho que o levou a cometê-los o autor nos mostra que a interpretação não é privada de critérios públicos. Ou seja, se um criminoso alega que cometeu seus crimes de acordo com sua leitura dos evangelhos católicos

---

<sup>20</sup> GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Production of Presence: what meaning cannot convey*. Stanford University Press, 2004. pp. 21-50.

<sup>21</sup> ECO, Umberto. *Obra aberta*. São Paulo: Perspectiva, 19--.

<sup>22</sup> ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 28.

não podemos aceitar tal defesa. Assim, mesmo utilizando-se de um caso-limite, a interpretação pode, e deve, ser balisada.

Em nosso cotidiano temos como fato inegável que todas as coisas podem ter relações de analogia, contigüidade ou similaridade umas com as outras, todavia existe um nível de sanidade na interpretação que impede que palavras que foram somente pronunciadas em uma mesma frase possam ser relacionadas. Para Eco o grau de interpretação paranóica seria:

O paranóico não é o indivíduo que percebe que ‘enquanto’ e ‘crocodilo’ aparecem curiosamente no mesmo contexto: o paranóico é o indivíduo que começa a se perguntar quais os motivos misteriosos que me levaram a reunir estas duas palavras em particular. O paranóico vê por baixo de meu exemplo um segredo, ao qual estou aludindo<sup>23</sup>.

Ao longo de seu texto Umberto Eco concede ao leitor diversos exemplos de exageros herméticos no que diz respeito a conexões que se provaram não-lógicas (como na Renascença a conexão entre os bulbos da orquídea e os testículos), todavia como caracterizar uma “superinterpretação”? Partindo de um princípio popperiano o autor diz que podem não haver regras para definir uma boa interpretação, mas existem algumas que regulam a má interpretação. Para Eco a procura de algo interno, profundo, uma interpretação é necessária (1) quando o fato não pode ser explicado de outra maneira mais econômica, (2) quando o fato aponta para uma única causa, ou uma quantidade limitada de causas, não passando por números indeterminados de causas diferentes, e (3) quando o fato se encaixa com outro indício. Um exemplo dessas regras seria:

Não podemos dizer que as hipóteses de Kepler sejam definitivamente as melhores, mas podemos dizer que a explicação ptolomaica do sistema solar estava errada porque as noções de epiciclo e deferente violavam certos critérios de economia ou simplicidade e não poderiam coexistir com outras hipóteses que se provaram confiáveis ao explicar fenômenos que Ptolomeu não explicava<sup>24</sup>.

Assim, a possibilidade de se inventar todo um sistema que provem que determinados indícios devem ser interpretados de determinada forma existe. Todavia, no caso dos textos existe pelo menos uma prova que deve ser levada em consideração, a isotopia semântica relevante – que Eco utiliza a definição de Greimas de “um complexo de categorias semânticas múltiplas que possibilitam a leitura uniforme de uma história”<sup>25</sup>. A idéia de uma análise do

---

<sup>23</sup> ECO, Umberto. *Interpretação e superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 57.

<sup>24</sup> *Ibidem*. p. 61.

<sup>25</sup> GREIMAS, A. J. *Du sens*. Paris: Seuil, 1979. *Apud*. ECO, Umberto. *Op. Cit.* p. 73.

contexto geral do texto, daquilo que é tratado pelo autor, do tema, do mote do texto, não pode ser desconsiderada nesse “sistema” a ser inventado para interpretá-lo.

Eco não irá descartar o “círculo hermenêutico” para a interpretação da obra, nem desconsiderará a importância do leitor na fabricação da intenção do texto, mas coloca na mesma discussão as estratégias semióticas que devem ser levadas em consideração. Características detectáveis a partir de convenções estabelecidas. A coerência interna e geral do texto seria uma delas.

Existe uma clara diferença entre interpretar e usar um texto nos escritos de Eco. Quando se “usa” um texto pode se extrapolar e lê-lo em relação a diferentes contextos culturais, mas quando se “interpreta” um texto existe uma “obrigação intelectual” de respeitar o pano de fundo cultural e lingüístico do mesmo. Assim, um texto é feito para um leitor-modelo, o qual, em todas as etapas da leitura, deve imaginar o que o autor-modelo (que não é nada diferente de uma estratégia textual explícita) gostaria de dizer com determinada passagem, assim o “próprio texto” formaria sua lógica.

Em nenhum momento o autor italiano propõe uma única forma fechada de ler o texto, somente percebe que “concluir como um texto funciona significa concluir qual de seus vários aspectos é ou pode ser relevante ou pertinente para uma interpretação coerente, e quais continuam marginais e incapazes de sustentar uma leitura coerente”<sup>26</sup>. Assim, construímos hábitos (que o autor chama de “filológicos”) que nos mostram quando certas testemunhas, certos documentos, certos testes cruzados precisam ser levados em consideração e possuem o crédito da confiança.

Dessa forma, o autor termina seu livro nos dizendo que o mundo é um livro em si mesmo, e assim, comporta infinitas interpretações. Entretanto, algumas dessas interpretações devem ser encaradas como mal sucedidas, falhas, erradas, elas não são capazes de produzir novas interpretações e nem podem ser confrontadas com as antigas. Para Eco

A força da revolução copernicana não se deve apenas ao fato de explicar alguns fenômenos astronômicos melhor que a tradição ptolomaica, mas também pelo fato de que, em vez de representar Ptolomeu como um louco mentiroso, explica por que e com que base justificava-se que ela delineasse sua própria interpretação<sup>27</sup>.

Dessa mesma forma o autor acredita que devemos lidar com os textos literários ou filóficos. “Concluir o que estão falando é, claro, um tipo de aposta interpretativa. Mas os

---

<sup>26</sup> ECO, Umberto. *Op. Cit.* p. 171.

<sup>27</sup> *Ibidem.* p. 177.



contextos nos permitem tornar essa aposta menos incerta que uma aposta no vermelho ou no preto de uma roleta”<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> ECO, Umberto. *Op. Cit.* p. 59.

## Capítulo II.

### As diversas formas de estar presente: compulsão por repetir, espacialidade, representação, e passado não-ausente no dossiê da revista *History and Theory*

*“I am tired of the familiar story of how the subject, the social, the episteme, created the object; tired of the story that everything is language, action, mind and human bodies. I want us to pay more attention to the other half of this story: how objects construct the subject. This story is not narrated in the labile languages, but comes to us as silent, tangible, visible and brute material remains: machines, walls, roads, pits and swords...”*<sup>29</sup>

Este capítulo tem como objetivo traçar um pano de fundo que abarque todos os textos publicados na revista *History and Theory* em seu volume 45 de outubro de 2006. Primeiramente faremos uma exposição dos principais argumentos de cada autor, para tanto seguiremos a ordem de autores da própria revista. Os autores que tiveram seus textos integrados ao dossiê são: Eelco Runia, Hans Ulrich Gumbrecht, Frank Ankersmit, Ewa Domanska, Michael Bentley e Rik Peters.

Eelco Runia escolhe uma interessante epígrafe de Heráclito para seu texto: *“An unapparent connection holds more firmly than an apparent one”*. Partindo dessa frase podemos pensar: qual conexão não-aparente poderia nos ligar ao passado de forma mais forte do que a conexão interpretativa em voga? Inserimos-nos, então, no debate sobre a presença do passado. Para Runia, inserir-se nesse debate significa pensar o passado como *“more radically absent from the here and now than even the non-believers suppose, and – once again, at the same time – more dramatically present than even the believers assume”*<sup>30</sup>.

Entretanto, encarar o passado como um misto de ausência e presença parece ser comum às humanidades. O passado está presente em seus resquícios materiais, seus documentos, monumentos, quinquilharias, mas está ao mesmo tempo ausente do nosso presente enquanto espaço. Só podemos interagir com esse passado através de nossas interpretações de seus resquícios. Todavia, esse tipo de interação coloca a história (encarada como a ciência do passado) em uma posição metodológica similar a das demais ciências. Apresenta-se, então, uma ruptura entre sujeito e objeto. O objeto de estudo da história, o passado, está separado do sujeito que o interpreta. A separação sujeito/objeto é tanto temporal quanto espacial.

---

<sup>29</sup> OLSEN, Bjørnar. Material Culture after Text: Re-Membering Thing. *Norwegian Archaeological Review*. Volume 36, número 3, 2003, p. 100. *Apud*. DOMANSKA, Ewa. The Material Presence of the Past. *History and Theory*. Volume 45, número 3, outubro de 2006. p. 341.

<sup>30</sup> RUNIA, Eelco. Spots of time. *History and Theory*. Volume 45, número 3, outubro de 2006. p. 306.

Porém, para Runia a história é uma disciplina onde objetos não podem ser separados dos sujeitos que os estudam. O conceito de presença é, então, útil para colocar um limite em como exatamente o passado pode interagir com o historiador. O autor nos fornece alguns exemplos que podem ajudar na compreensão dessa existência, exploraremos aquele que toca na repetição das torturas na prisão de Abu Ghraib.

Os soldados americanos instalados em Abu Ghraib não deixaram de torturar seus prisioneiros, como uma “compulsão por repetir”<sup>31</sup>. Os corredores da prisão de Bagdá trouxeram o passado de torturas de Saddam Hussein de tal forma que a compulsão por repetir se fez presente. Segundo Runia:

*There it can take the form it had in Abu Ghraib, the disturbing and embarrassing form of acting out the past. In the cells and corridors of Abu Ghraib, Saddam Hussein's torture practices were so overwhelmingly present, and the sheer possibility of using them – though horrifying – loomed so large, that sooner or later the Americans had to repeat them*<sup>32</sup>.

O caso de Abu Ghraib sugere, para Runia, que o passado pode possuir um poder irresistível que se expressa no que acontece no mundo do agora. Tal afirmação abre uma perspectiva perturbadora de que o passado pode possuir uma presença tão poderosa que nos utiliza como material. Contudo, não devemos encarar a presença como algo maligno, na verdade nós queremos ser afetados pela presença, criamos cada vez mais museus e tombamos monumentos como patrimônio que seriam nossa conexão com o passado.

Todavia, não são esses locais que incorporam a presença na visão de Runia. Dificilmente um museu fará com que sintamos uma conexão profunda com o passado. A razão desse desencontro seria a intenção dos museus de trazer o passado a tona através da metáfora, enquanto Runia sugere que o tropo da presença é a metonímia. Para o autor o processo metonímico seria satisfeito nos monumentos que nomeiam os mortos, como o Memorial de Thiepval no nordeste da França, ou o Memorial aos Veteranos do Vietnã em Washington. Assim: “*presence is not the result of metaphorically stuffing up absences with everything you can lay your hand on. It can at best be kindled by metonymically presenting absences*”<sup>33</sup>

A exemplificação da *mémoire involuntaire* pode nos esclarecer certos pontos importantes de como a metonímia pode trazer o passado a tona. Esse tipo de memória tende a

---

<sup>31</sup> RUNIA, Eelco. Spots of time. *History and Theory*. Volume 45, número 3, outubro de 2006. p. 308.

<sup>32</sup> *Ibidem*. p. 308.

<sup>33</sup> *Ibidem*. p. 309.

se preencher através de elementos que acreditamos ser do senso comum em uma situação metonímica (o interesse na metonímia se dá principalmente por ela ser o tropo da dissimulação, ou seja, ela existe antes da distinção entre sujeito e objeto). Para Runia é a metonímia e não a metáfora que abarca a presença, sua possibilidade, sua existência.

Todavia, as palavras que expressarão a presença (a forma), por sua vez, estão contaminadas pelo conteúdo; tendemos, inclusive, a utilizar construções de frases e certas palavras que estão “pairando” em nosso ambiente de convívio. Somos, de alguma forma, dominados pelo desejo de presença, mas não sabemos como expressar sua existência através de conceitos. Tendemos a utilizar palavras carregadas de uma significação que não dá conta das concepções de presença do passado.

O passado chega até nós de diversas formas. Torna-se impossível, assim, isolar a presença, saber seu exato substantivo. Não se pode documentar a presença, ela povoa nosso espaço de contato com o passado. O que se pode fazer é experimentá-la e deixá-la levar a uma conexão mais profunda com o passado. E é nesse ponto que Runia retoma Walter Benjamin quando o segundo diz que somente o que não foi experimentado conscientemente pode vir a fazer parte da *mémoire involontarie*. Assim, essa memória se “enche” com aquilo que acreditamos não ter autor, aquela sensação que paira em cada época, aquelas palavras da moda, aquelas que não se conectam com algo que está em nossa mente. Essas idéias flutuam sobre nossas mentes, mas nem por isso são dispersas pelo vento, elas ficam em nós justamente por não se conectarem com algo que conhecemos. Sendo assim, a presença é quase impossível de rastrear. Não sabemos que ela está lá já que ela não se conecta com algo que já está na nossa mente. Mais uma vez vemos uma semelhança entre a presença e o “*common knowledge*” e as idéias sem autor.

A imagem mais explicativa que Runia faz sobre a presença é a do passageiro clandestino (*stowaway*). Ela viaja no trem da nossa história sem que nós percebamos que ela está lá, mas mesmo sem essa percepção ela interfere no peso do trem, no espaço de cada passageiro, no lugar que ela está. Todavia ela está escondida não por ser perversa, mas por não estar conectada com algo que lembremos e por coincidir com nossa cultura. Aqui reside uma diferença no modo de pensar o passado: o passado pode estar para sempre perdido, e ser encontrado nas representações; ou o passado é uma ironia, ele é indestrutível, impossível de se desvencilhar, mas ao mesmo tempo é impossível de ser representado.

\*  
\* \*  
\*

Se passarmos agora para o texto de Hans Ulrich Gumbrecht veremos que o autor se auto-enquadra no pós-giro lingüístico e se diz insatisfeito com a corrente que acredita em uma impossibilidade da linguagem representar o mundo. O autor também se diz pertencente a uma corrente (que denominam “*worn out*”) de crítica à metafísica ocidental. Sua saída da metafísica se dá, principalmente, por não acreditar que nossa relação com as coisas do mundo se dá através de uma relação de atribuição de significado; nossa relação com as coisas se dá de um modo espacial, se elas estão presentes e não ausentes elas estão perto ou longe de nosso corpo.

Uma importante classificação feita por esse autor é a de sociedades de sentido (*meaning cultures*) e sociedades de presença (*presence cultures*). A diferenciação entre as duas começa na própria forma do homem, nas sociedades de sentido o homem é o sujeito e o subjetivo que está em uma posição que o atribui a competência de atribuir sentido às coisas do mundo (que estão separadas dele). Já nas sociedades de presença espírito e físico se integram na existência humana, o ser humano é parte do mundo que também contém os objetos, portanto, o comportamento humano é inscrito em algo já regulamentado.

A linguagem tem importância para ambos os tipos de cultura, mas de formas distintas. As culturas de presença não impõem a obrigação de mudarmos o mundo frequentemente através de nossas ações (por não se caracterizar por uma distinção rígida entre sujeito e objeto), assim, a passagem do tempo não é uma certeza de mudança nessas culturas – o que torna uma “presentificação” do passado mais facilmente imaginado – e a resistência em relação à presença é menor do que em culturas de significado. A não utilização da palavra história para representar a relação das culturas de presença com o passado é proposital, pois, tal palavra é resguardada pelo autor para relações com o passado que seguem a lógica moderna de tempo (como o que faria as mudanças acontecerem necessariamente).

A linguagem pode “fazer” presente sensações que não existem mais em determinada época, principalmente na indicação a objetos e lugares que dão uma presença material ao passado dentro do presente temporal. Pois, podemos exemplificar juntamente com Gumbrecht:

[...] *the cadence of the Alexandrine, the predominant verse form of seventeenth-century French drama, for example, can make a specific dimension of a specific past physically present, as do, for*

*contemporary readers of German, the perfectly crafted and often syntactically exuberant sentences of Thomas Mann's prose*<sup>34</sup>.

A presença do passado não é uma ação de interpretação histórica. Por isso sua relação com a linguagem não é a mesma que a da metafísica (não temos uma superfície material e uma profundidade semântica na relação de presença). A imagem heideggeriana da linguagem como “a casa do ser” é utilizada por Gumbrecht para complexificar essa visão. Uma casa faz com que as pessoas que vivem dentro dela se tornem mais invisíveis do que visíveis para o restante do mundo, assim como a linguagem não é uma janela para o mundo, ela é a casa e nós acreditamos naquilo que a habita. A metáfora de Heidegger é capaz de nos conceder uma dimensão de espacialidade que é fundamental para o entendimento da presença, além de nos ajudar a conceber o *Dasein* como algo não separado das coisas do mundo – a expressão reconcilia o *Dasein* com as coisas do mundo e nos fornece o meio para tal.

Nesse ponto final da reflexão o autor se pergunta: é possível que essa reconciliação aconteça um dia? A resposta não vem prontamente, mas se sabe por que a pergunta ocorre. Tal questionamento ocorre como uma contrapartida à, cada vez mais, virtual realidade contemporânea que nos dá onipresença, mas que nos tira a espacialidade – nossa presença se “encolhe em uma tela”; em contrapartida, também, da crença de que o desejo de passado jamais será realizado. Entretanto, Gumbrecht nos deixa a afirmação de que não é só por que um desejo não possa ser preenchido no momento que ele deve, necessariamente, desaparecer – “*but the belief that a desire cannot be fulfilled does not of course imply that it will necessarily disappear sooner or later (and even less does it imply that such desire is pointless)*”<sup>35</sup>.

\*  
\* \*  
\*

Frank Ankersmit encara a presença do passado como relativa à representação e para justificar sua idéia de presença/representação utiliza largamente a noção de “*parallel process*” derivada de Eelco Runia. Um dos exemplos de *parallel process* utilizado por Runia e posteriormente por Ankersmit pode ser tomado a partir do relatório feito pelos historiadores do Instituto para Documentação de Guerra da Holanda sobre o massacre de Srebrenica (que

---

<sup>34</sup> GUMBRECHT. Hans Ulrich. Presence achieved in language (with special attention to the presence of the past). *History and Theory*. Volume 45, número 3, outubro de 2006. p. 325.

<sup>35</sup> *Ibidem*. p. 327.

foi o assassinato, em 1995, de aproximadamente 8000 bósnios na região de Srebrenica na Bósnia e Herzegovina). O ataque, comandado pelo Exército Sérvio da Bósnia, foi considerado o maior extermínio em massa na Europa desde a Segunda Guerra Mundial. A região de Srebrenica estava sob proteção do exército holandês da ONU, com um contingente de apenas 200 soldados (a idéia era manter os muçulmanos dentro do território e os sérvios fora).

Desta maneira, quando os sérvios atacaram o país a despeito da “barreira” holandesa era esperada uma investigação de cunho político e militar sobre as falhas de segurança. Entretanto, as autoridades holandesas não se pronunciaram a respeito do acontecido e repassaram a missão de “investigar” o ataque aos historiadores do *Instituto para Documentação de Guerra*.

Para Ankersmit a intenção holandesa em todas as três esferas presentes (militar, política e histórica) era “desencorajar pela presença”. Para ele, o fato de somente 200 soldados holandeses estarem presentes em uma região de conflito aberto evocaria a idéia de que a presença desses soldados por ela mesma seria capaz de promover a paz. Já na esfera política a tentativa de fazer com que o acontecimento “pulsasse” do presente para um passado (já que era passível de ser estudado pelos historiadores do referido Instituto) desencorajaria represálias da política internacional, uma vez que o acontecimento já estava acomodado em um tempo anterior.

Já na esfera histórica temos o relatório produzido pelo Instituto com mais de 7000 páginas de análises particulares de acontecimentos específicos e nenhuma análise ou conclusão do acontecimento como um todo. Assim, o relatório copiou os acontecimentos reais. Por sua forma e estrutura ele transformou Srebrenica em um tópico que não cabia no debate público. O relatório também deteve pela presença. Com uma quantidade enorme de ensaios específicos o relatório passou a sensação de que não seria possível chegar a uma conclusão sobre as falhas holandesas, tudo que poderia ser feito já estava presente no relatório, qualquer outra discussão deveria ser detida.

Temos então um exemplo de *parallel process*, pois a atitude dos relatores históricos de certa forma “copiou” os acontecimentos que estavam sendo discutidos. Dessa forma, essa conclusão seria a concepção máxima da representação, a coisa torna-se real novamente. Os redatores do relatório copiaram a atitude de seus superiores acerca da não-conclusão sobre as falhas holandesas em relação ao ataque. Todavia, Ankersmit diferencia esse tipo de representação da concepção de representação associada a pinturas, esculturas, etc. Para ele somente essa representação que copia o passado tornaria possível fazê-lo presente novamente.

Dessa maneira, podemos diferenciar as duas formas de representação como sendo referentes a artefatos (pintura, escultura etc.) e a ações (o Instituto que repetiu as ações do governo holandês). Justamente na representação das ações não podemos identificar uma ruptura entre as duas pontas, pois existe um contínuo entre a representação e o que é representado. Assume-se então que o passado está literalmente presente na representação histórica e somente através dela pois, uma vez que, para fazermos algo “presente” precisamos que ele não esteja mais entre nós.

Sendo assim, a representação histórica existe para “fazer” presente um passado ausente. Para Ankersmit o passado está presente na representação histórica, todavia a representação a que ele se refere não é a do nosso senso comum e sim uma representação de ações. Somos capazes de historicizar uma grande parte daquilo que produzimos como representação. Porém, quando “*the past determines our actions while, at the same time, we cannot objectify what makes us do so*”<sup>36</sup> temos a efetiva presença desse passado.

Diferentemente de Runia e Gumbrecht, Frank Ankersmit encara a presença como relativa à representação. Assim, o passado viaja como o passageiro clandestino (*stowaway*) de Runia para o presente. Entretanto, ele só está presente na representação histórica. Sendo assim, presença e representação não são mais opostos, pois, fazem parte de um mesmo sentido. Mas, não podemos encarar a representação que engloba a presença como uma representação pictórica. Nessa primeira representação existe um *continuum* entre o representado (fato passado) e a representação (texto) – todavia, os que estão envolvidos nesse contínuo estão cegos para ele – porém não vemos uma repetição do passado acontecendo “[...] *the lesson to be learned from the NIOD Report is that there is often, perhaps even always, a limit to what we are compelled to repeat*”<sup>37</sup>.

Ankersmit assume a dificuldade que existe em pensar a presença sem pensar em um “significado” para ela. Consequentemente, ser *pego* pela presença se caracteriza por uma dura tarefa de remodelação do pensamento histórico. Entretanto, Ankersmit também vem corroborar a idéia de Gumbrecht de que a presença entra no vocabulário das humanidades em um momento propício, quando o relativismo cético nos desacredita cada vez mais e nossa relação com o passado passa a ser encarada de outra forma.

\* \* \*

---

<sup>36</sup> ANKERSMIT, Frank. Presence and Myth. *History and Theory*. Volume 45, número 3, outubro de 2006. p. 335.

<sup>37</sup> *Ibidem*. P. 333.



Ewa Domanska nos fala que o interesse pela temática da presença se aproxima do renovado interesse das humanidades pelas coisas do mundo. Tal interesse assinala uma rejeição ao construtivismo, textualismo e busca pelo que é “real”. Quando olhamos novamente o objeto de uma nova forma restabelecemos contato com a realidade. Em um presente que possui tecnologias como a clonagem, engenharia genética, nanotecnologia e transplantes de órgãos advindos de animais não podemos mais pensar a história como uma ciência dos homens no tempo. Um novo enfoque precisa ser discutido, em que uma história não-antropocêntrica seja possível.

Se assumirmos essa posição não poderemos mais ver o homem como o centro do mundo, devemos considerar a humanidade como um, entre outros, seres orgânicos e inorgânicos existentes na Terra. Domanska divide quatro tendências existentes nessa nova perspectiva: (1) a crítica ao antropocentrismo, (2) uma mudança na concepção dicotômica de separação entre espírito e matéria, ou mente e corpo, em que o corpo não possui um status inferior a mente, (3) uma crise de identidade na qual os objetos ajudam a humanidade a determinar o que é, ou seja, as coisas passam a participar da criação da identidade humana, e (4) uma crítica a sociedade de consumo que zela por uma visão dos objetos como mais que simples ferramentas de uso.

Essa nova concepção do “*thing studies*” critica a desmaterialização das coisas “[...] *by comparing the thing to a text, and research to reading, by perceiving the thing solely as a message or sign*”<sup>38</sup>. Propõe-se, então, a idéia de que as coisas não só existem, mas também possuem potencial performático. Domanska se utiliza da distinção heideggeriana entre objeto e coisa. Um *objeto* seria uma entidade material presente (“*present-at-hand*”) e uma *coisa* seria uma entidade material pronta para uso (“*ready-to-hand*”). A coisa revela-se em seu uso (“*a hammer’s being reveals itself by its handiness; this handiness, in turn, is discovered in the act of hammering*”<sup>39</sup>), já o objeto é uma entidade presente objetivamente e sobre a qual podemos refletir e proferir conclusões. Então, “*thus, handiness (Zuhandenheit) reveals itself when a useful thing is utilized, whereas the objective presence (Vorhandenheit) of an entity as ‘occurrent’ or ‘at-hand’ (vorhanden) requires a distance in order to look at it and speak about it*”<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> DOMANSKA. Ewa. The Material Presence of the Past. *History and Theory*. Volume 45, número 3, outubro de 2006. p. 339.

<sup>39</sup> *Ibidem*. p. 339.

<sup>40</sup> *Ibidem*. p. 339.

Nesse ponto da reflexão Domanska traz a obra de Bruno Latour e sua preocupação em como objetos podem se tornar coisas novamente. Logicamente Latour e Domanska não entendem as coisas como animadas, ao contrário, eles entendem que as coisas gozam de um status particular na relação com as pessoas. Quando Latour se pergunta como seria uma democracia orientada também para os objetos ele introduz um neologismo alemão *Dingpolitik* como substituto para *Realpolitik*. Para ele a política não seria mais limitada aos seres humanos, mas estendida às coisas do mundo.

Domanska utiliza o luto, a morte e o corpo (transformado em coisa e não mais somente objeto) como instrumento político para nos aproximar dessa visão. Quando a autora analisa o fenômeno das *Madres de Plaza de Mayo*, na Argentina, ela realça o status ambivalente dos desaparecidos e seus corpos ausentes. O desaparecido some como um fantasma e essa estranha monstruosidade impossibilita que o trauma da perda seja curado por meio ritualísticos. Esse status ambivalente possui um grande poder acumulado. Assim:

*The justice-seeking Mothers used the this Power, knowing that the junta's crimes would not be forgiven and forgotten as long as the relatives for whom the Mothers were looking retained the status of desaparecidos, situated in the "between" that separates life and death*<sup>41</sup>

O caso dos desaparecidos mostra que os discursos, oficial e pessoal, estão interessados nos benefícios para a vida que continua. Para ambos os discursos é a vida mais que a morte, o futuro mais que o passado, e a presentificação do passado mais que a ausência que provêm o ponto de referência para a reflexão. Reconhecemos, então, que o corpo possui seu valor como: evidência de um crime, propósitos políticos ou luto. O corpo é, por sua vez, um efetivo instrumento politizado. Ele é separado de uma personalidade particular e transforma-se em *coisa*.

*[...] the ambivalent, "uncanny" status of the disappeared person (dead or alive) resists the dichotomous classification of present versus absent. In this context, the disappeared body is, as it were, a paradigm of the past itself, which is both continuous with the present and discontinuous from it, which simultaneously is and is not.*<sup>42</sup>

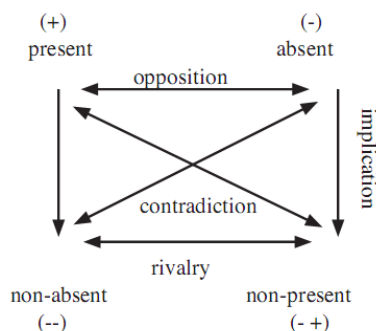
Para olhar o passado fora da oposição binária de presença e ausência Domanska recorre à semiótica de Algirdas Julien Greimas. Criando-se conceitos secundários é possível

---

<sup>41</sup> DOMANSKA, Ewa. *Op. Cit.* p. 343.

<sup>42</sup> *Ibidem.* p. 345.

identificar implicações lógicas além do modelo binário. A autora monta, então, o quadrado semiótico da presença/ausência:



**Figura 1: The present-absent semiotic square**

DOMANSKA, Ewa. *The Material Presence of the Past. History and Theory*. volume 45, número 3, Outubro de 2006. p. 345.

O interesse da autora se concentra nos conceitos secundários: não-ausente e não-presente. O passado não-presente estaria relacionado à modificação do presente. Já a categoria de passado não-ausente (o passado em que a ausência é manifesta) baseia-se em uma dupla negação que gera um significado positivo. Focando nessa categoria evitamos o desejo de presentificar e representar o passado e nos voltamos para um passado que é presente de alguma forma. Assim:

*The non-absent past is the ambivalent and liminal space of “the uncanny”; it is a past that haunts like a phantom and therefore cannot be so easily controlled or subject to a finite interpretation, It is occupied by “ghostly artifacts” or places that undermine our sense of the familiar and threaten our senses of safety.*<sup>43</sup>

Atualmente, nossa relação com as coisas ainda é baseada em uma liderança humana que fala em nome dessas coisas. Para Domanska precisamos estabelecer uma relação entre humano e não-humano que não seja antropocêntrica. Essa nova relação (chamada por Domanska *communalism*) seria baseada em uma epistemologia marcada pela ausência de um dualismo ontológico entre natureza e cultura, corpo e mente. Ser e personalidade estariam relacionados e não separados do mundo. Temos, então, que reconhecer atores não-humanos como possuidores de presença (e não somente seres presentes) para que possamos mudar nossa relação com o passado.

\*  
\* \*

<sup>43</sup> DOMANKA, Ewa. *Op. Cit.* p. 346.

Se acreditarmos que estamos vivendo desde a década de 1990 em um novo cronótopo<sup>44</sup>, concordaremos com Michael Bentley. Esse novo cronótopo surgido após a pós-modernidade traria novamente a dimensão do ôntico para a discussão. O que Bentley se propõe a fazer é procurar imagens de tempo pertencentes a esse novo cronótopo, que se insiram no universo dos historiadores. A primeira opção é uma retomada da concepção de autenticidade ontológica, já a segunda sugere uma doutrina metodológica chamada “*chronism*”.

Nesse novo cronótopo o passado não é ausência, mas também não é pura presença, ele possui um caráter de “*not-quite-absences*”. Exatamente esse não-tão-ausente atrai a aura de autenticidade. Para entendermos esse novo cronótopo e sua autenticidade precisamos de uma reconceitualização do próprio tempo em relação às preocupações históricas e metodológicas. Para tanto, Bentley produz uma historicização do conceito de tempo nos diferentes cronótopos.

O autor traz a obra de Henry Bergson para o debate por duas contribuições cruciais: o tempo não pode ser espacializado, e a existência de uma diferença entre seqüência e sucessão – o que permite a utilização da idéia de *durée* onde os momentos temporais não ficam lado a lado, mas acontecem em uma forma de interpenetração. Quando, em 1970, a reação pós-estruturalista banuiu o passado e não lhe concedeu poderes de afetar o futuro, a não ser que a memória trabalhasse em algum processo de arquivamento, ela também não produziu presença. Para Bentley não é surpreendente que as décadas de 1980 e 1990 sejam as décadas da memória, para o autor é isto que se faz quando o passado se esvai.

Todavia, em meados da década de 1990 um novo cronótopo surge. O passado é, então, re-problematizado e, como escreveu Preston King, possui um caráter de substância (o qual não exclui o aspecto cronológico) que perdura em presentes posteriores. Esse passado estendido possui corpo, e sua massa é superior a do simples presente, pois contém também parte do passado. Contudo, assumindo que o presente não é instantâneo, precisa-se decidir qual é sua duração.

A solução encontrada por Bentley é revistar o conceito de autenticidade. Primeiramente o autor traz o emprego de “autenticidade” para proveniência e genuinidade,

---

<sup>44</sup> Bentley entende cronótopo como: “*no more than what Bender and Wellber meant by it in presenting the papers of the Stanford conference of 1988 on the construction of time: a conceptual environment that governs the modes in which the interrelation of past, present, and future becomes conceived*”. BENTLEY, Michael. Past and presence: revisiting historical ontology. *History and Theory*. Volume 45, número 3, outubro de 2006. p. 350.

assim seu antônimo seria “falsidade”. Então: “*If I ask whether the Hitler diaries are authentic, the most likely answer will be that they are not because they have been shown to have been forged*”<sup>45</sup>. Tal senso de autenticidade baseia-se em uma forma tradicional de verdade. Entretanto, podemos declarar como autêntico um fenômeno falso – aqui temos nosso segundo emprego de “autenticidade”. Frequentemente critica-se uma peça teatral por sua falta de autenticidade, e aqui não baseada na forma tradicional de verdade.

Neste ponto Bentley traz o exemplo do texto de Alan Sokal enviado ao periódico *Social Text*. O texto era composto por uma linguagem não-articulada mas foi aceito para publicação. Quando posteriormente questionado sobre seu texto Sokal respondeu: “*the passages may be absurd or meaningless, but they are nonetheless authentic*”<sup>46</sup>. Assim, uma peça teatral pode reclamar sua autenticidade mesmo com seu caráter inventivo, pois se situa em um período particular e se apóia em verdades transtemporais. Segundo Bentley mesmo os historiadores sentem-se imersos em certo período que estudam e provém a autenticidade da sua obra desse período.

*An implication of these claims to authenticity is that the past – or, more accurately, some specific passages of it – have a voice, a whisper authentic to themselves that an act of deafness or violence can all too readily eradicate. The claim of authenticity in this sense moves away from veritas to verisimilitude, and this move seems to depend often on allowing a conception of pre-inscribed temporality to enter into the project*<sup>47</sup>.

Se exigimos uma pré-inscrição para reclamar a autenticidade do passado não estaríamos inserindo aqui a imaginação? Ou segundo Bentley, testemunhar o intestemunhavél? Todavia, essa imaginação não pode ser caracterizada como fantasia, ou como uma atividade genérica que precede e fornece elementos para o pensamento; para Bentley essa imaginação em alguns casos é o próprio pensamento.

\* \* \*

Para Rik Peters uma maneira de responder a algumas questões sobre a precisão do termo “presença” é analisar uma cultura baseada na presença. O autor escolhe, então, a Itália

---

<sup>45</sup> BENTLEY, Michael. *Op. Cit.* p. 355.

<sup>46</sup> SOKAL, Alan & BRICMONT, Jean. *Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science*. Nova York: Picador, 1998. *Apud.* BENTLEY, Michael. *Op. Cit.* p. 355.

<sup>47</sup> BENTLEY, Michael. *Op. Cit.* p. 356.

fascista, focando em um importante teórico: Giovanni Gentile. Segundo Peters a ideologia de Gentile baseava-se em uma presentificação do passado que pode nos ajudar em uma aproximação ao exato substantivo da presença. Gentile advoga que os conceitos, ou pensamentos passados, devem ser atualizados e tornados presentes, o que para Peters caracteriza sua filosofia como uma presentificação do passado.

Quando Gentile produziu sua história da filosofia italiana se concentrou nos filósofos em seu tempo de ação, ou seja, prestou especial atenção à vida de seus objetos de estudo a fim de discutir tais autores no contexto da ação. Seguindo esse método Gentile desenvolveu técnicas retóricas que trariam o passado desses filósofos mais presente: muitas citações, discurso direto, ampliação e ilustração (técnicas que são conhecidas pela retórica como “técnicas de presença”).

A preocupação de Gentile com a história, e principalmente a história da filosofia, é utilizada por Peters como pedra angular da preocupação do filósofo italiano com o passado. Todavia, para Gentile o “pensar o passado” é enquadrado em uma categoria de pensamento diferente da realidade (a qual é encarada em um ato de pensamento sem presunções). Para o autor italiano existe o *pensiero pensante* e o *pensiero pensato*. O primeiro caracteriza o tipo de pensamento auto-constitutivo que não depende de outras atividades da mente (aqui se enquadra a noção de realidade como algo que não existe fora do ato presente de pensar). Já o segundo é entendido como o pensamento sobre a natureza, o outro e o passado. Portanto, para que o passado seja realizado é preciso atualizar o *pensiero pensato* em um *pensiero pensante*. Cito Peters:

*The central aim of this sketch is to establish the notion of the act of thought as “autoctisi”, that is, as a self-constituting activity that is not dependent on other activities of the mind – or, put into logical terms, it is thought without presuppositions. Its central statement is that there is no reality but the present act of thinking, or pensiero pensante. The rest – that is, nature, the other, or the past – are past acts of thoughts, concepts, or pensiero pensato. To grasp past thoughts, or as Gentile used to say, to “realize” these past thoughts, one must actualize them, that is, think them as present thought, that is, as pensiero pensante.*<sup>48</sup>

Um bom exemplo utilizado por Peters é o do filósofo Dante. Segundo a teoria de Gentile, Dante é um conceito abstrato, um produto do pensamento (*pensiero pensato*). Todavia esse Dante não é real, ele deve ser transformado em *pensiero pensante*, para isso

---

<sup>48</sup> PETERS, Rik. Actes de présence: presence in fascist political culture. *History and Theory*. Volume 45, número 3, outubro de 2006. p. 365.

devemos atualizar seu pensamento, ou melhor, ler sua obra e pensá-la como se fosse nossa atualmente. Assim podemos entender que a filosofia de Gentile encara o passado possível somente no presente, ou seja, uma vez que a realidade é unicamente o ato presente do pensar, o passado não existe. Contudo, o passado deve ser “realizado” através da atualização para esse presente do pensar, e a partir desse ponto ele pertencerá ao presente.

Gentile utiliza o exemplo da leitura do poema *Orlando furioso* (1516) de Ludovico Ariosto. Quando se lê o poema temos um momento em que todo o resto (todo o nosso real) parece desaparecer e um mundo coerente (que não está presente no texto) aparece. Todavia, esse momento não se mantém e logo se acorda e vê o poema com os pressupostos de determinada cultura. Assim, a experiência (ou o ato do pensar) possui aproximações com a “epifania” de Gumbrecht, ou a experiência estética histórica de Ankersmit. Portanto:

*[...] just like most contemporary theorists of historical experience, Gentile suggests that there is direct contact with the past: when reading Orlando furioso he is fully immersed in Ariosto's world. Moreover, Gentile makes it clear that past and present fully coincide in historical experience. For the actualist, this coincidence of past and present in experience is the only reality we can know; in a historical reality there is nothing but the present.*<sup>49</sup>

Gentile também chama a atenção para o fato da experiência histórica não ser puramente empírica, ela é construída, uma criação da experiência. Seguindo essa linha a experiência histórica é a origem de nossos pensamentos e ações. Assim sendo, não existe distinção entre sujeito e objeto, pelo contrário sujeito e objeto pressupõem experiência. Não temos, portanto, um sujeito fundador da experiência, ela é uma criação sem criador.

Depois de trazer a tona as questões propostas pela filosofia de Gentile, Peters se propõe a analisar como tais aspectos eram colocados em prática na Itália fascista. Como para o filósofo italiano política e filosofia deveriam ser inseparáveis, a emergência da Primeira Guerra Mundial fez com que o mesmo desempenhasse um papel importante em discussões políticas. Assim, para Gentile, os políticos deveriam realizar uma “história do presente”, tal história seria diferente da história do passado dos historicistas, pois produziria seu próprio objeto. A construção do passado se daria na experiência presente (ou no ato presente do pensar), deveriam partir de um problema atual e tentar solucioná-lo através de uma construção histórica.

Uma contínua presentificação do passado baseada na experiência histórica formaria uma atividade única com o desenvolvimento político/cultural, atividade esta que coincidiria

---

<sup>49</sup> PETERS, Rik. *Op. Cit.* p. 367.

teoria e prática. Então, a presença se torna a base da ação. Gentile coloca em prática seu pensamento quando se torna ministro da educação do governo Mussolini (1922) e modifica o sistema educacional italiano conferindo maior importância a disciplinas como história e filosofia. O filósofo italiano também olha para a história italiana e apresenta os nomes de Gioberti, Mazzini, Vico e Dante como precursores do fascismo. Sua participação vai além, e o então ministro constrói ou reformula museus, casas de cultura e monumentos.

Rik Peters explora a *Mostra della rivoluzione fascista* ocorrida em 1933 para exemplificar como a filosofia de Gentile foi utilizada pelo fascismo. Para a exposição um *Palazzo* foi reconstituído e seu interior dividido para famosos artistas, arquitetos e historiadores italianos. Mais de dois milhões de pessoas visitaram a exposição. A fachada do edifício foi decorada com quatro pilares de alumínio de 30 metros de altura, as salas interiores foram organizadas com um itinerário histórico-artístico com cada uma representando um episódio da revolução fascista. O design eclético também foi marca da exposição, modernidade na fachada, hall clássico, pinturas modernas, símbolos fascistas, mártires da revolução e fotos de Mussolini conviviam lado a lado na exposição. Para Peters esse tom eclético serve para observarmos que o mais importante da exposição não era a interpretação, e sim fazer o passado presente.

O ponto auge da presentificação do passado para Peters seria o *sacrio*. Uma enorme sala com uma abóboda que continha uma cruz de bronze em seu centro (7 metros de altura) com a inscrição “*per la pátria immortale*”. Nas paredes os nomes de todos os soldados fascistas que morreram pelo bem da causa. Como fundo musical o hino fascista (*Giovinetta*) era tocado constantemente. Segundo Peters: “*the sacrário embodies the Fascist orgy of presence*”<sup>50</sup>.

Uma enorme produção de presença – em seu sentido material – foi posta em prática pela política fascista: literatura, história, filosofia, enciclopédias, bibliotecas, memoriais, exposições etc. Também encontramos uma nova maneira de lidar com a história, com o desenvolvimento de um novo método baseado na elaboração de técnicas retóricas de presença. Não importava para o governo fascista a interpretação da história italiana, desde que fosse gloriosa, o necessário era que cada italiano sentisse um pouco da presença do passado clássico.

Peters acredita que exista uma similaridade entre a presença utilizada na Itália fascista e o atual debate nas humanidades. Nosso desejo pela presentificação, realidade e ação está

---

<sup>50</sup> PETERS, Rik. *Op. Cit.* p. 371.



também presente em 1920. Na Itália de Mussolini reconhecemos uma cultura lutando para entrar em contato com a própria historicidade. O autor nos lembra que nem toda teoria da presença precisa ser fascista, e que Gentile perdeu o caráter da experiência quando tentou utilizar o passado para justificar os atos presentes. Todavia, é justamente no ponto que o filósofo italiano se perdeu que os pensadores contemporâneos podem se equivocar. Não podemos esquecer que não existe uma primazia do presente em relação ao passado, assume-se aqui a dificuldade existente em dialogar com o passado. Para Peters o passado depende do historiador para se expressar, uma vez concedida a primazia do presente não é possível encarar esse passado como algo maior que uma justificativa para ações presentes.

\* \* \*

A guisa de conclusão devemos conectar esses textos pensando a presença como um fenômeno espacial – mais do que temporal – e comum. Na verdade, se concordarmos com Eelco Runia, nós *queremos* ser afetados pela presença, nós a procuramos de alguma forma, queremos ser afetados pelo passado. Prova disso são os intermináveis museus e casas de cultura que tentam “trazer” o passado até nós de uma forma palpável, embora não consigam fazer com que a presença esteja ali. Podemos exemplificar tal querer com uma passagem do texto de Valdei Araujo sobre Gumbrecht:

Além das malhas urbanas e inclusive paisagens geográficas inteiras, pretende-se hoje preservar aquilo que é intangível e imaterial, as tradições populares, os processos ‘tradicionais’ de fabricação e outras infinitas manifestações. Claro que já não se trata apenas de uma simbolização da identidade nacional ou coletiva através da eleição de objetos, mas da resposta a um desejo de viver no passado.<sup>51</sup>

O passado está em nós de diversas formas, portanto, sabemos mais sobre ele do que consta na relação de livros que lemos em toda a nossa vida. Este trabalho não pretende tocar o passado, mas sim, ajudar-nos a entender como essa presença é possível e como ela é sentida. Através da análise de obras importantes e discussões recentes poderemos perceber o real estado da arte e contribuir de alguma forma para uma historiografia de presença.

Todavia não basta perceber ou acreditar na existência dessa presença do passado para que possamos propor uma nova alternativa à metafísica. Precisamos ir além e elaborar novos conceitos capazes de nos fornecer uma linguagem de expressão para esta presença. Seja

---

<sup>51</sup> ARAUJO, Valdei Lopes de. “Para além da auto-consciência moderna: a historiografia de Hans Ulrich Gumbrecht”. In: *Varia Historia*. Belo Horizonte, vol. 22, nº 36, Jul/Dez 2006. p. 327

começando pela utilização de conceitos heideggerianos (Gumbrecht faz uma longa explanação acerca das possibilidades de utilização do conceito de Ser de Heidegger para essa nova forma de contato), ou pelos conceitos denominados “inocentes” ou “substanciais” (como: presença, tangibilidade e substância). O que se mostra mais urgente nesse momento é o trabalho com essas novas formas de expressão não-interpretativas.

Cada autor presente no Dossiê estudado forjou seus próprios conceitos fundamentais para o entendimento da presença. Peters analisou uma cultura baseada na presença para sinalizar a possibilidade desse estudo. Quando Runia advoga pelos novos conceitos e nos traz uma nova possibilidade de utilização da idéia de metonímia vemos a expansão desse arcabouço conceitual. A decisão de Gumbrecht de não utilizar “história” para falar da relação presencial do passado também se caracteriza como uma remodelação de conceitos, ou ainda a criação da idéia de “passado não-ausente” de Domanska. Dessa forma, a elaboração de novos conceitos se mostra como uma etapa a ser constantemente executada para um melhor entendimento das possibilidades da presença do passado.

Esses novos conceitos serão utilizados na análise de uma história não antropocêntrica, onde as coisas do mundo não serão animadas, mas se relacionarão de forma diferente da moderna com a humanidade. Sem uma ruptura entre sujeito e objeto uma nova relação com as coisas do mundo tende a aparecer, relação esta que encarnaria um hibridismo entre culturas de sentido e presença. Tal mudança se efetivará principalmente quando aquilo que não é animado puder ser encarado como coisa (e não mais como objeto), como no exemplo de Domanska sobre o corpo sendo entendido como coisa que possui intervenção política.

Após conferirmos tamanha importância ao passado, após configurarmos uma compulsão por repeti-lo (como o exemplo fornecido por Runia da prisão de Abu Ghraib) podemos pensar que não existe um limite para o que repetiríamos, ou que estaríamos fadados a uma repetição contínua sem possibilidade do novo. Todavia podemos vislumbrar um limite para essa repetição na análise de Ankersmit sobre o relatório do NIOD acerca do massacre de Srebrenica. Ankersmit afirma que existe um limite no que somos capazes de historicizar, e aquilo que foge a esse limite estamos compelidos a repetir. Sendo assim, poderíamos inverter a afirmação e dizer que: aquilo do passado que não conseguimos historicizar tendemos a repetir, ou seja, enquanto não formos capazes de entender a presença desse passado em nós tenderemos a repetir.

Aqui podemos aliar a dimensão ontológica da presença, se em Abu Ghraib as torturas foram executadas por duas nações diferentes podemos afirmar que tal prática não foi

historicizada, não conseguimos encarar a ação passada como presença e por isso a repetição foi compulsiva. A presença do passado não está classificada por nações, ou cortes geográficos, ela é ontológica, relativa ao Ser no mundo. Quando frisamos a idéia do Ser no mundo estamos tentando acoplar à análise da presença do passado uma reflexão da coisa inanimada, do objeto se tornando coisa possuidora de presença e não somente presente.

Assumir que o passado possa estar presente no agora significa encarar este passado como ontológico, advogar por uma relação não antropocêntrica com as coisas do mundo, elaborar novos conceitos que possam ser utilizados nessa nova forma de se relacionar com o mundo. Todavia, assumir tal possibilidade significa uma responsabilidade com a utilização de novas idéias para entender a relação com as coisas-do-mundo. Adotar a presença significa, acima de tudo, pensar as condições de possibilidade de uma nova relação com o mundo em que a atribuição de significado sozinha não é mais possível. Ela precisa ser complementada por uma visão mais complexa que conjuga a existência do sujeito e objeto em um mesmo mundo, situados em um lugar.

### Capítulo III.

#### ***Production of Presence: a visão de Hans Ulrich Gumbrecht***

Nesse capítulo pretendemos trabalhar as concepções de Hans Ulrich Gumbrecht em seu livro *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey*<sup>52</sup>. Tal livro se mostra de extrema importância, uma vez que, as reflexões nele contidas influenciaram escritores que tratam a questão da presença do passado: como Runia, Bentley e Domanska. A construção de um ponto de diálogo entre esses diversos autores seria de fundamental importância para um entendimento mais amplo das possibilidades da presença do passado.

Com a intenção de definir novos conceitos necessários a uma nova relação com o passado Gumbrecht começa por destacar os conceitos presentes no título de seu livro. Assim, presença seria uma relação não unicamente (ou predominantemente) temporal e sim espacial com o mundo e seus objetos. Já a palavra produção é utilizada sem a idéia de uma manufatura ou indústria, e sim, um “trazer a tona”. Então, “*‘production of presence’ points to all kinds of events and processes in which the impact that ‘present’ objects have on human bodies is being initiated or intensified*”<sup>53</sup>.

Agora a palavra significado não precisa, para o autor, ser largamente definida, todavia indica uma possível utilização quando nos diz que a atribuição de significado, ou a formação de uma idéia sobre alguma coisa diminui o efeito que essa coisa tem sobre nosso corpo e sentidos. Assim sendo, a relação com as coisas do mundo como uma relação de atribuição de significado não conseguiria captar todo o efeito que essas coisas podem ter sobre nós. Aqui estamos nos distanciando da metafísica<sup>54</sup>, no que diz respeito à perspectiva de atribuir significado acima do que é físico.

Durante a modernidade (incluindo aqui o nosso próprio tempo) a relação da humanidade com as coisas do mundo passou a ser cada vez mais ligada à interpretação e atribuição de significados, o que Gumbrecht pretende é propor uma relação com as coisas do mundo que possam oscilar entre efeitos de presença e eventos de significado. O autor não acredita em um distanciamento definitivo da interpretação metafísica, mas vê uma possibilidade de balancear sua importância através de novos conceitos que seriam capazes de

---

<sup>52</sup> GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Production of Presence: What Meaning Cannot Convey*. Stanford University Press, 2004.

<sup>53</sup> *Ibidem.* p. xiii.

<sup>54</sup> Gumbrecht também utilizará expressões como: *Cartesian worldview*, paradigma sujeito/objeto, interpretação e hermenêutica para definir aquilo que pretende se distanciar.

trazer novamente dimensões esquecidas para a discussão do passado: como o próprio corpo, a presença e os sentidos.

Pensar de uma maneira diferente nossa relação com as coisas do mundo ocupou o pensamento de estudiosos como Gumbrecht durante as décadas de 1970, 1980 e 1990. Após vários colóquios e divergências sobre qual seria a forma mais adequada de se relacionar com o mundo uma questão permanecia: quais são os novos conceitos que nos permitirão pensar essa mudança. Nesse momento surge a expressão: materialidades da comunicação. Tal expressão se relaciona com a produção de presença, uma vez que: o que está ‘presente’ está tangível ao corpo (como no Latim *prae-esse*) está na nossa frente, já a ‘produção’ trás a tona. Falar em “produção de presença” implica pensar o efeito de tangibilidade vindo do meio de comunicação e submetido a movimentos de maior ou menor proximidade, e intensidade. Assim, toda comunicação implica uma produção de presença, através de seus elementos materiais tocará os corpos das pessoas que estão se comunicando.

Não poderemos evitar, então, uma relação entre substância e espaço. A visão pós-moderna de que qualquer conceito tem que ser “anti-substancialista” deve ser evitada para se entender a presença. Não se pretende eliminar a dimensão de interpretação e produção de significado, todavia ela deve ceder espaço para uma produção de presença simultânea. Assim, Gumbrecht nos fornece o exemplo da poesia para exemplificar essa relação. Por mais dominante que seja a dimensão hermenêutica não se pode descartar os efeitos de presença produzidos pela rima e aliteração, pelo verso e estrofe (*stanza*). “*The intuition, in contrast, that instead of being subordinated to meaning, poetic forms might find themselves in a situation of tension, in a structural form of oscillation with the dimension of meaning*”<sup>55</sup>.

Todavia, pensar em efeitos produzidos pela presença, ou pensar em elementos que vão além do significado, é tentar abrir um novo caminho para se pensar as humanidades. Normalmente uma boa interpretação é chamada “profunda” enquanto uma considerada menos importante é “superficial”, assim, a qualidade de sua análise está diretamente ligada ao quão distante você conseguiu estar do objeto. Ir além do puramente material é uma pressuposição incrivelmente positiva para as humanidades, portanto, se desvencilhar dessa história metafísica ocidental se transforma em um árduo trabalho, onde um primeiro passo pode ser caracterizado pela utilização de novos conceitos menos interpretativos.

Nesse ponto da análise Gumbrecht se pergunta por que e quando a interpretação e a metafísica se tornaram tão centrais para o conhecimento nas humanidades, e porque a

---

<sup>55</sup> GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Op. Cit.* p. 18.

insatisfação com essa configuração epistemológica só aparece de maneira sistematizada recentemente. Para responder tais questões o autor realiza uma cronologia da mudança de cronótopos. Após fim da Idade Média, onde a idéia até então corrente de que corpo e espírito eram inseparáveis, outra idéia de mundo começou a se manifestar, a idéia de que o mundo é uma superfície material que deve ser interpretada, ela não estava mais conectada ao homem. Assim, *“men began to see themselves as eccentric to the world, and this position was different from the dominant self-reference of the Christian Middle Ages, when man understood himself as part of and as surrounded by a world that was considered to be the result of God’s Creation”*<sup>56</sup>.

Interpretação do mundo passou a ser entendida como uma produção ativa de conhecimento sobre o mundo, diferente da Idade Média, como uma extração do significado inerente dos objetos desse mundo. Durante o medievo o único conhecimento possível era aquele que provinha da revelação divina, a humanidade não era capaz de produzir conhecimento sobre o mundo que Deus criou, uma vez que ela também fazia parte deste mundo. Portanto, se você não produzia conhecimento também não operava mudanças no mundo, agora com o fim da Idade Média o homem, sendo capaz de produzir conhecimento sobre o mundo, estava apto a manipular esse conhecimento e o mundo em que vivia – e não mais pertencia. Como exemplo dessa mudança Gumbrecht nos mostra a inexistência de certos conceitos medievais: *“Significantly enough, in this sense, medieval culture had only acknowledge the harsh distinction between truth and lie; it had never developed concepts corresponding to our understanding of ‘fiction’ or of ‘feigning’”*<sup>57</sup>.

Outro exemplo seria a eucaristia:

*For without any doubt, the sacrament of the Eucharist, that is, the production of God’s Real Presence on earth and among humans, was the core ritual of medieval culture. Celebrating the mass was then, not just a commemoration of Christ’s Last Supper with his disciples, but a ritual through which the ‘real’ Last Supper and, above all, Christ’s body and Christ’s blood could ‘really’ be made present again. The word ‘present’ does not only, and not even primarily, refer to a temporal order here. It means above all that Christ’s body and Christ’s blood would become tangible as substances in the ‘forms’ of bread and of wine*<sup>58</sup>.

A mudança de configuração epistemológica é percebida também no teatro. Na Idade Média o “palco” não era um estágio superior e separado do público, o ator estava em um

---

<sup>56</sup> GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Op. Cit.* p. 24.

<sup>57</sup> *Ibidem.* p. 27.

<sup>58</sup> *Ibidem.* p. 28.

mesmo patamar que seus espectadores, além de não haver textos definidos para este ator, tudo dependeria de sua interação com esse público. A intenção do ator não era fazer com que o público apreendesse alguma mensagem contida nas entrelinhas da peça, não existia a necessidade de ir mais “a fundo”, a peça era representada para a interação do público, não precisava haver uma interpretação peculiar, tudo que seria dito. Já o teatro moderno (que Gumbrecht caracteriza como o drama clássico francês, de Corneille, Molière e Racine) tem como objetivo transmitir uma mensagem profunda ao espectador, algo que não é possível de ser entendido pelo material. Os atores se mantinham em um meio círculo no palco durante as tragédias de Racine ou Corneille recitando textos altamente abstratos que pressupunham uma grande capacidade interpretativa por parte do espectador, assim, nenhum teatro se aproximou mais do método cartesiano.

Gumbrecht nos chama a atenção para um episódio acontecido por volta de 1700, a *Querelle des anciens et des modernes*, tal querela teve como principal consequência a priorização da dimensão temporal em detrimento da espacial, “*in a culture that was no longer centered on a ritual of procuring ‘real presence’ but based on the predominance of the cogito*”<sup>59</sup>. Temos, então, o momento onde a idéia de um conhecimento produzido pelo homem chega ao seu ápice, todavia, para Gumbrecht, é também nesse momento que percebemos os primeiros sintomas de crise. Na *Encyclopédie*, Diderot e d’Alembert esperavam que as contribuições de diferentes autores se juntassem em descrições coerentes que gerariam um “pano de fundo ontológico” de todo conhecimento disponível. Entretanto, o que os autores identificaram pôde ser entendido como contradições entre os diversos autores. Se o conhecimento tornou-se mais centrífugo do que o esperado, a apropriação do mundo através do corpo humano, ou seja, através dos sentidos humanos, reaparece como uma opção epistemológica (Gumbrecht cita: Foucault, Rousseau e Goya).

Sendo assim, temos durante o século XIX a emergência do observador de segunda ordem, o qual não trouxe só a idéia de que dependemos do ângulo da observação, mas também redescobriu o corpo e os sentidos como partes integrantes da observação. Tal emergência “*brought up the question of a possible compatibility between a world-appropriation by concepts (which I shall call ‘experience’) and a world-observation through the senses (which I shall call ‘perception’)*”<sup>60</sup>.

---

<sup>59</sup> GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Op. Cit.* p. 34.

<sup>60</sup> *Ibidem.* p. 39.

Contudo, o problema da diferença entre a apropriação pelos conceitos e pelos sentidos nunca foi solucionado, mesmo em nosso presente. Não esquecendo os importantes trabalhos de nomes como Paul Marie Verlaine (1844-1896), Rimbaud (1854-1891), Stéphane Mallarmé (1842-1898), Richard Wagner (1813-1883), Émile Zola (1840-1902), Nietzsche (1844-1900) e Henri Bergson (1859-1941) poderemos ver que a tensão entre sujeito/objeto não consegue ser solucionada. O problema é vislumbrado, mas não se consegue transpor a barreira da interpretação com facilidade.

Para Gumbrecht é exatamente a década de 1920 que traz uma quebra na idéia de que a percepção interpretativa conseguiria abarcar nossa relação com o mundo. Nesse momento artistas modernistas e o movimento surrealista reagem à frustração de não conseguir reconciliar as dimensões de experiência e percepção. Eles “*began to break loose, in multiple directions, from the principle of world-representation that had accompanied the rise of modernity*”<sup>61</sup>. Nesse mesmo movimento temos o filósofo alemão Martin Heidegger publicando seu *Sein und Zeit* em 1927. Nessa obra o filósofo reformula o paradigma sujeito/objeto pelo ser-no-mundo, uma tentativa de reconciliar formas perdidas pela percepção interpretativa.

Podemos pensar no por que dessa corrida ávida para “superar” a visão metafísica do mundo, segundo Gumbrecht, essa vontade de mudança de visão surge por sua ligação com a perda do mundo, o sentimento de que não estamos mais em contato com as coisas do mundo. Uma vez que, a solução para abarcar o contato que desejamos com as coisas do mundo é o fim da polaridade entre significação material e significação espiritual, devemos almejar o fechamento da “era da significação”. Todavia, o que seria o fim dessa era? O que seria o fim da significação e da metafísica? Certamente não seria um simples abandono do significado e interpretação, para Gumbrecht “*it would mean to try and develop concepts that could allow us, in the Humanities, to relate to the world in a way that is more complex than interpretation alone*”<sup>62</sup>. Essa produção de novos conceitos seria o início do fechamento de uma era.

A maior dificuldade a ser enfrentada por esses novos conceitos seria nossa resistência aos mesmos, eles nos parecem literalmente impossíveis.

*There is probably no way to end the exclusive dominance of interpretation, to abandon hermeneutics and metaphysics in the humanities without using concepts that potential intellectual opponents may polemically characterize as ‘substantialist’, that is,*

---

<sup>61</sup> GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Op. Cit.* p. 45.

<sup>62</sup> *Ibidem.* p. 52.



*concepts such as 'substance' itself, 'presence', and perhaps even 'reality' and 'Being'.*<sup>63</sup>

Gumbrecht começa a refazer uma possível rede de trabalho através da citação de obras e autores que provêm um importante diálogo com o autor. O primeiro autor citado é Gianni Vattimo<sup>64</sup> por ter perguntas semelhantes sobre como acabar com o império da metafísica e inserir conceitos mais “substancialistas” nas humanidades. Vattimo se utiliza da idéia de Heidegger de “*history of Being*” (*Seinsgeschichte*) de uma forma diferente da de Gumbrecht.

Em seguida temos o nome de Umberto Eco por seu apelo pela distinção de trabalhos melhores ou piores, um contra relativismo absoluto<sup>65</sup>. Já Jean-Luc Nancy<sup>66</sup> pensa em uma dimensão de proximidade física e tangibilidade, para Nancy e Gumbrecht “*presence cannot become part of a permanent situation, it can never be something that, so to speak, we would be able to hold on to*”<sup>67</sup>. Gumbrecht cita também Karl Heinz Bohrer por sua idéia de *suddenness* e não presença, e George Steiner<sup>68</sup> pela análise das camadas de significado e camadas de presença substantiva em uma obra de arte.

Quando Gumbrecht traz a obra de Judith Butler para a discussão ele se detém à crítica ao construtivismo, válida, pois coloca em foco a materialidade do corpo que não pode ser modificada somente com as decisões e construções sociais. Butler propõe novos conceitos como um processo de materialização: “*What I would propose in place of these conceptions of construction is a return to the notion of matter, not as a site or surface, but as a process of materialization that stabilizes over time to produce the effect of boundary, fixity, and surface we call matter*”<sup>69</sup>. Ou seja, percebemos que é possível abandonar alguns dogmas da construção sem abrir mão do direito/habilidade do sujeito de escolher e mudar.

Após trazer outros nomes para a discussão Gumbrecht nos fornece a referência essencial de seu trabalho, Martin Heidegger. As reflexões heideggerianas sobre a perda intelectual do mundo fora da consciência humana (representada principalmente pela filosofia de Husserl) marcaram de forma significativa os anos 1920. A trajetória do paradigma sujeito/objeto nos leva a um ponto onde a existência humana é puramente espiritual e o mundo puramente material. Heidegger deseja, então, caracterizar a existência humana como

---

<sup>63</sup> GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Op. Cit.* p. 53.

<sup>64</sup> Cf. Capítulo 1.

<sup>65</sup> ECO, Umberto. *Os limites da interpretação*. São Paulo: Perspectiva, 2008. 2ª edição.

<sup>66</sup> NANCY, Jean-Luc. *The Birth to Presence*. Stanford University Press, 1994.

<sup>67</sup> GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Op. Cit.* p. 57/58.

<sup>68</sup> STEINER, George. *Real Presences*. University of Chicago Press, 1991.

<sup>69</sup> BUTLER apud. GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Op. Cit.* p. 60.

“ser-no-mundo” (§23), “*that is, as an existence that is always already in a substantial and therefore in a spatial contact with the things of the world*”<sup>70</sup>.

Gumbrecht nos fala em quatro diferentes perspectivas sobre o conceito de “Ser” em Heidegger. O Ser não é algo conceitual, “*Being is that which is both unconcealed and hidden in the happening of truth*”<sup>71</sup>. Assim, o Ser não é significado, ele pertence à dimensão das coisas, ele possui o caráter de coisa, tem substância, ocupa espaço. O Ser também se movimenta no espaço, é multidimensional. Temos três dimensões desse movimento: a vertical (*sway*) associada ao simples ser lá, a convergência entre ser e ocupar um espaço; a horizontal (*look*) relacionada ao oferecer-se do Ser a vista de alguém; a de retirada (*withdraws*) faz parte de um movimento duplo de não-encobrimento e retirada do ser (“*Being rather withdraws itself instead of offering itself to us*”). A parte do não-encobrimento contém ambos os movimentos: vertical (de emergência e seu resultado: ser lá) e horizontal (aparecer, ser presente)<sup>72</sup>.

O Ser refere-se às coisas do mundo antes delas fazerem parte de uma cultura. O Ser só pode ser Ser fora das redes de semântica e outras distinções culturais. Para termos a experiência do Ser, entretanto, teríamos que atravessar o terreno entre uma esfera livre de cultura e as bem-estruturadas esferas das diferentes culturas. Assim, para ser passível de experiência o Ser tem que se tornar parte da cultura. Entretanto, no momento em que ele atravessa as esferas ele deixa de ser Ser. Assim o não-encobrimento do Ser tem de se realizar em um duplo movimento de vir à tona e retirar-se, de não-encobrimento e esconder-se<sup>73</sup>.

O movimento de regresso e frente que Heidegger vê no Ser é uma estrutura que, em diferentes níveis e contextos, ele também aponta como existente na obra de arte. Mas não devemos pensar que Heidegger vê a obra de arte como única forma possível de não-encobrimento do Ser. Gumbrecht explora também os conceitos de Terra (*earth*) e Mundo (*world*) utilizados por Heidegger. Sobre Terra: “*Only the presence of certain things [...] opens up the possibility of other things appearing in their primordial material qualities – and this effect might be considered as one way (and as a part) of unconcealing their Being*”<sup>74</sup>. Já o Mundo tem uma articulação especial, ele integra e traz as coisas a um ponto único. Ver as coisas como parte do Ser, ou seja, independente das culturas específicas, não significa que as

---

<sup>70</sup> GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Op. Cit.* p. 66.

<sup>71</sup> GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Op. Cit.* p. 67.

<sup>72</sup> *Ibidem.* p. 69.

<sup>73</sup> *Ibidem.* p. 70.

<sup>74</sup> *Ibidem.* p. 74.

coisas sejam imutáveis e tenham formas eternas. Assim sendo, Terra refere-se ao Ser como substância, e Mundo refere-se às mudanças de configuração e estrutura que o Ser como substância pode participar. Todavia essas mudanças do Mundo não são as nossas dimensões de mudanças “históricas” ou “culturais”.

Assim, o Ser revela-se em forma e substância. Ele é tangível, independente de situações culturais específicas. Podemos ver uma semelhança entre a idéia heideggeriana de Ser e a presença de Gumbrecht: ambos os conceitos implicam substância, são relacionados ao espacial e ao movimento, mas acima de tudo, eles mostram uma tensão entre significação e Ser/presença.

O que Gumbrecht se propõem a fazer após essa conexão com outros autores é uma elaboração de novos conceitos capazes de pensar de uma forma não unicamente interpretativa. A primeira tipologia é a das **sociedades de significado** e **sociedades de presença** (ambos os conceitos devem ser entendidos como tipos ideais). Nas sociedades de significado a referência é a mente, enquanto nas sociedades de presença é o corpo. Assim nas primeiras o sujeito e a subjetividade são dominantes para a auto-referência humana, já nas segundas o corpo humano é considerado parte de um todo cósmico (ou parte de uma criação divina). Quando o sujeito é alçado ao nível máximo como nas sociedades de significado o único conhecimento aceito passa a ser aquele produzido por um sujeito no ato de interpretação do mundo, o que difere das sociedades de presença que vêem conhecimento como revelado<sup>75</sup>.

Essas duas sociedades trabalham com idéias distintas de signo. O mundo das sociedades de presença é um lugar onde o ser humano quer se relacionar com a cosmologia ao redor, inserindo seu corpo no ritmo dessa cosmologia. Assim, alterar esse ritmo seria uma mostra de inconstância humana. Já nas sociedades de significado a transformação é a vocação do sujeito. O homem existe para transformar o mundo em que vive e que não faz parte dele. Portanto, nas sociedades de significado o tempo é o referencial por excelência, uma vez que as ações transformadoras que caracterizam as relações humanas levam tempo. Diferentemente, nas sociedades de presença o espaço é a referência, é a dimensão primordial que relaciona os corpos humanos e as coisas do mundo. Essas relações humanas que acontecem em dimensões diferentes em cada sociedade podem se transformar em coisas diferentes. Nas sociedades de significado o evento é inseparável da idéia de inovação e do

---

<sup>75</sup> Aqui poderíamos dizer que se o conhecimento é revelado e não pode ser desfeito não haveria espaço para mudança. Entretanto, Gumbrecht traz a idéia dos destinos e deuses (GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Op. Cit.* p. 75), isso significa que sempre ao lado do Ser a Terra, o mar, o céu são diferentes em cada tempo, na presença ou pertencendo a diferentes deuses ou diferentes destinos.

conseqüente efeito de surpresa. Nas sociedades de presença o equivalente para inovação são as regularidades da cosmologia e códigos de conduta humanos.

A partir dessa nova diferenciação entre sociedades, desses novos conceitos que definem diferenças na relação com o mundo, Gumbrecht passa a se perguntar quais são os futuros institucionais possíveis para essa nova forma de pensar os homens no mundo. No que ele chama de humanidades e artes, o futuro seria marcar uma exceção na tradição hermenêutica e auto-reflexiva através da quebra de alguns tabus intelectuais (como a utilização dos novos conceitos). Todavia, mesmo após essa “quebra” ainda é difícil achar um terreno nas humanidades que possa ser chamado de não-hermenêutico.

Para Gumbrecht devemos pensar em uma repartição clássica para as humanidades: *estética*, *história* e *pedagogia* para que consigamos inserir as reflexões não-interpretativas em nosso trabalho. Através da estética pretende-se trazer a tona sua *epifania*, através da história a *presentificação* de mundos passados e através da pedagogia os gestos da *dêixis* podem se mostrar.

Se concordarmos com Gumbrecht e nos concentrarmos primeiramente nas experiências estéticas veremos que: “*There is nothing edifying in such moments, no message, nothing that we could really learn from them – and this is why I like to refer to them as ‘moments of intensity’.*”<sup>76</sup> Se não temos esse significado mais profundo, por que procuramos essa experiência estética? Para o autor tal experiência promove alguns sentimentos que não podemos achar em nosso dia-a-dia comum<sup>77</sup>. Uma vez que, se a obra de arte nos remete a sentimentos não presentes no nosso dia-a-dia, isso significa que a experiência estética está localizada a certa distância desses mundos do nosso cotidiano. Para tanto ele utiliza o conceito de “insularidade” de Mikhail Bakhtin, pois, para Gumbrecht, tal conceito traz um leque de significação menor que a idéia de “autonomia estética” (a qual nos remete a um distanciamento dos mundos cotidianos, mas já traz uma interpretação de um ganho subjetivo de independência). O que existe de mais importante nessa situação insular da obra de arte é a incomensurabilidade entre experiência estética e normas éticas institucionais. Ou seja, a combinação da estética com princípios éticos causará uma erosão do potencial de intensidade

---

<sup>76</sup> GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Op. Cit.* p. 98.

<sup>77</sup> Gumbrecht prefere utilizar: momentos de intensidade (*moments of intensity*) ou experiências vividas (*lived experiences*) em alemão – *ästhetisches Erleben*. Tal caracterização acontece para evitar aproximações com a associação freqüente entre experiência e interpretação.

da obra de arte. Em outras palavras, “*to adapt aesthetic intensity to ethical requirements means to normalize and ultimately dilute it*”<sup>78</sup>.

Agora, o que é tão fascinante assim na experiência estética? Claramente a resposta mudará conforme a época histórica em que vivermos. Contudo o que sentimos falta em um mundo tão saturado de significados são os fenômenos de presença, assim, se a experiência estética está naquilo que não nos é comum cotidianamente, um fenômeno, ou impressão de presença pode ser o cerne do fascínio que exerce nos seres. Assim:

*[...] are we not precisely longing for presence, is our desire for tangibility not so intense – because our own everyday environment is so almost insuperably consciousness-centered? Rather than having to think, always and endlessly, what else there could be, we sometimes seem to connect with a layer in our existence that simply wants the things of the world close to our skin*<sup>79</sup>.

Entretanto, esse desejo de presença na contemporaneidade não pode ser desassociado de um duplo movimento de nascimento e desaparecimento (utilizando as expressões de Jean-Luc Nancy). Para nós, o fenômeno da presença não pode ajudar se for tão efêmero, não se ele for “efeitos de presença”, pois só o encontraremos dentro de uma cultura que já é baseada na significação. Precisamos que esse fenômeno venha como “efeitos presenciais”, pois eles estão necessariamente cercados, embrulhados, mediados por nuvens de significado. É uma tarefa quase impossível para nós não tentar “ler” ou atribuir um significado para tais fenômenos.

A solução que Gumbrecht propõem é uma oscilação entre efeitos de presença e de significado. Assim, nossa relação com as coisas do mundo tem que ser ao mesmo tempo baseadas na presença e na significação. Uma tensão produtiva, que oscila entre significado e presença, ao invés de partir para um determinado lado do conflito. Gumbrecht aproxima sua solução da idéia de Gadamer de que, em adição à dimensão que podemos redimir através da interpretação os poemas possuem um “volume” (uma dimensão que demanda nossa voz, que precisa ser “cantada”).

Quando Niklas Luhmann trabalha com a tese de que o “sistema artístico” é o único sistema social em que a percepção (no sentido fenomenológico de mediação pelos sentidos) não é uma pré-condição para o sistema de comunicação, mas também, junto com a significação, é parte daquilo que essa comunicação carrega, Gumbrecht já coloca tal sistema como uma possibilidade de ver a simultaneidade entre efeitos de presença e de significado. Nessa específica constelação a significação não vai fazer com que os efeitos de presença

---

<sup>78</sup> GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Op. Cit.* p. 102/103.

<sup>79</sup> *Ibidem.* p. 106. Grifos meus.

desapareçam, nem a presença física dos objetos (um texto, uma voz, as cores etc.) reprimirá a dimensão do significado.

Para exemplificar tal constelação simultânea o autor nos fornece uma bela descrição sobre o fenômeno do tango na Argentina. Existe nessa cultura uma convenção que estipula que um tango que possui letra não deve ser dançado, só se pode dançar aquele tango que possua unicamente melodia, sem cantor. Parece ser impossível que dois dançarinos consigam se “deixar levar” pela música se ela possuir um poema cantado. Assim, quem tentar capturar a profundidade das letras de tango se privará do prazer de uma fusão entre movimentos e corpo, entre o próprio tango e os dançarinos. Para Gumbrecht:

*The rationality behind this convention seems to be that, within a nonbalanced situation of simultaneity between meaning effects and presence effects, paying attention to the lyrics of a tango would make it very difficult to follow the rhythm of the music with one's body; and such divided attention would probably make it next to impossible that one let go, that one – quite literally – “let fall” one's body into the rhythm of this music.<sup>80</sup>*

Para Gumbrecht a superioridade da experiência estética reside justamente na possibilidade de uma convivência dos aspectos de significação e presença. O autor também assume que teremos diferentes graus de importância para cada aspecto dependendo de qual objeto está nos proporcionando a experiência estética. Por exemplo: na leitura de um romance o aspecto da significação será dominante, enquanto durante a apreciação de uma música a presença se mostrará mais claramente.

Todavia, encarar a experiência estética como um fenômeno desse tipo traz alguns aspectos que valem a pena ser mencionados. A epifania trazida por essa experiência parece emergir do nada e durar apenas um momento. Nunca sabemos quando ou como tal sentimento aparecerá. Não podemos prever a forma que essa experiência terá, uma vez que nunca veremos duas orquestras interpretarem de uma mesma maneira a uma peça. E finalmente, a epifania se desfaz a medida que existe. Assim, a temporalidade da epifania estética é a temporalidade do momento.

Mas, se os efeitos de presença da epifania são momentâneos, e não temos nada mais profundo a aprender com a obra de arte, o que é o efeito de “se perder” na fascinação que oscila entre significação e presença? O que é a adoração da obra de arte? Para Gumbrecht é justamente essa epifania estética que recupera uma dimensão espacial e corporal de nossa existência. Todavia deve-se adicionar que tal recuperação não é permanente, “*it may be more*

---

<sup>80</sup> GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Op. Cit.* p. 108.

*adequate to formulate, conversely, that aesthetic experience can prevent us from completely losing a feeling or a remembrance of the physical dimension in our lives*”<sup>81</sup>. É, portanto, uma epifania que lembra, à mente e ao corpo, como seria positivo viver em sincronia<sup>82</sup> com as coisas do mundo.

Entretanto, na repartição clássica das humanidades utilizada por Gumbrecht temos ainda as dimensões da história e pedagogia. Para a história no presente momento o autor identifica atualmente um novo momento em que não queremos mais deixar o passado em uma posição de não alcance (como acontecia no Renascimento, onde somente o passado clássico poderia ser considerado, ou no historicismo onde a transformação era uma obrigação e o passado só serviria para um estudo do futuro), queremos ser afetados por ele novamente. Dessa maneira Gumbrecht cita exemplos de museus, filmes históricos, exposições, etc. A emergência de um novo cronótopo mostra-se cada vez mais claramente. Distanciamos-nos das concepções anteriores de passado para entendê-lo cada vez mais como um desejo de transcendência. Ir além do seu nascimento, falar pelos que já morreram, tocar os objetos de seus mundos, conferir ao passado uma dimensão de espacialidade que não está presente na história mestra da vida ou no historicismo.

A conjugação entre presentificação histórica e epifanias estéticas deve modificar algumas questões pedagógicas. Estudando o passado como passível de presentificação nos distanciamos de nosso mundo cotidiano e de nosso impulso pela significação, sendo assim abre-se um espaço maior ao pensamento de risco, concede-se o aval para um pensamento que não seria pensado em nossos mundos cotidianos. Assim, tópicos desconfortáveis para o cotidiano podem ser pensados, discussões aparentemente sem “objetivo” também farão parte dessa nova pedagogia. Outra modificação importante nessa nova pedagogia seria o abandono do ensino interpretativo ou orientador de soluções em detrimento de um ensino deíctico<sup>83</sup>. Tal ensino seria baseado na experiência vivida (*Erleben*) e seria realizado em condições de pouca pressão pelo tempo – sem uma resposta ou solução imediata sendo requerida. Para Gumbrecht esse ensino: “[...] *is the gift, above all, of remaining alert and absolutely open to the others, without falling into the trap of becoming absorbed by their intuitions and positions, and it is*

---

<sup>81</sup> GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Op. Cit.* p. 116.

<sup>82</sup> E aqui sincronia se distancia de perfeita harmonia, para Gumbrecht este primeiro conceito consegue fornecer uma melhor idéia do que seria vislumbrar aquilo que as coisas do mundo podem ser.

<sup>83</sup> Na lingüística a *Deixis* diz respeito às palavras que tem função de apontar um contexto, elas são mutáveis e adquirem diferentes significados em seus contextos e interlocutores. Ex. Eu amanhã encontro-te aqui na aula. As palavras grifadas são as deícticas.

*the gift of intellectual good taste that stays focused on those very topics that do not allow for quick and easy solutions*”.<sup>84</sup>

Com essas modificações nas esferas estética, histórica e pedagógica podemos imaginar uma grande mudança advinda da utilização do estudo da presença do passado. Todavia Gumbrecht se preocupa em nos mostrar como seria possível alcançar essa presença, em um sentido mais pessoal o autor tenta mostrar o significado da presença para ele. A primeira palavra utilizada para tal sensação é redenção. Uma redenção que traria o “*paradox of ecstasy*”, uma transformação da situação de distância em uma união (*presence-in-the-world*) que parecia impossível, uma diminuição da distância entre nós (sujeito) e o mundo (objeto). Tal redenção estaria relacionada a uma não-necessidade de mudança constante, uma não obrigação de superação constante daquilo que já aconteceu.

Para Gumbrecht já possuímos o desejo de nos conectar de forma diferente com o mundo na contemporaneidade, assim “*the more we approach the fulfillment of our dreams of omnipresence and the more definite the subsequent loss of our bodies and of spatial dimension in our existence seems to be, the greater the possibility becomes of reigniting the desire that attracts us to the things of the world and wraps us into their space*”<sup>85</sup>

Para finalizar seu trabalho Gumbrecht nos chama atenção mais uma vez para o fato de que seu livro não é um manifesto contra a interpretação e a significação, ao contrário ele advoga por uma mistura entre efeitos de significação e presença. Uma vez que a concepção cartesiana não dá conta de toda complexidade da existência, Gumbrecht propõe uma conjugação dos efeitos de presença. Devemos deixar que esse efeito de presença nos afete em algumas situações a fim de nos re-ligarmos às coisas do mundo.

Assim, a presença do passado não é uma ação de interpretação histórica. Por isso sua relação com a linguagem não é a mesma que a da metafísica (não temos uma superfície material e uma profundidade semântica na relação de presença). A imagem heideggeriana da linguagem como “a casa do ser” é utilizada por Gumbrecht para complexificar essa visão. Uma casa faz com que as pessoas que vivem dentro dela se tornem mais invisíveis do que visíveis para o restante do mundo, assim como a linguagem não é uma janela para o mundo, ela é a casa e nós acreditamos naquilo que a habita (o ser). A metáfora de Heidegger é capaz de nos conceder uma dimensão de espacialidade que é fundamental para o entendimento da

---

<sup>84</sup> GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Op. Cit.* p. 131.

<sup>85</sup> *Ibidem.* p. 139.



presença, além de nos ajudar a conceber o *Dasein* como algo não separado das coisas do mundo – a expressão o reconcilia com as coisas do mundo.

Para entendermos melhor a proposição de Gumbrecht para as sociedades de presença entraremos um pouco na obra de Heidegger, mas especificamente no quinto capítulo (“Temporalidade e Historicidade”) da segunda seção de **Ser e Tempo**<sup>86</sup>. Heidegger continua a se preocupar com o sentido do ser, entretanto, é o esclarecimento da temporalidade do *Dasein*<sup>87</sup> que servirá como esclarecimento de uma condição originária (uma interpretação originária do *Dasein*).

O “nexo da vida” do *Dasein* está comumente, em questão de tempo, entre seus dois fins: seu nascimento e sua morte. Entretanto, a questão temporal do *Dasein* não se resolve de forma tão simples, pois, se continuarmos nessa direção de pensamento chegaremos à conclusão que: só é real a vivência do agora (nem antes, nem depois). Mas toda tentativa de caracterizar ontologicamente o ser como algo dado no tempo e de explicar o “nexo da vida” com a opinião comum de começo no nascimento e fim na morte está fadada ao fracasso, uma vez que o *Dasein* não existe como soma das realidades momentâneas, ele atravessa o espaço de tempo que lhe é concedido entre os dois limites e não existe só em um determinado ponto do tempo (cercado por uma não existência pré-nascimento e pós-morte). Podemos nos apoiar em Heidegger e dizer que “no *ser* da presença [do *Dasein*], já subsiste um ‘entre’ que remete a nascimento e morte”<sup>88</sup>.

A análise vulgar vê somente a historicidade imprópria do *Dasein* sem se preocupar com sua historicidade própria, já Heidegger pensa que “a análise da historicidade da presença [do *Dasein*] busca mostrar que esse ente não é ‘temporal’ porque ‘se encontra na história’ mas, ao contrário, que ele só existe e só pode existir historicamente porque, no fundo de seu ser, é temporal”<sup>89</sup>. Todavia, não podemos nos esquecer que o *Dasein* também é e está no tempo à medida que se utiliza da experiência do que acontece com ele como algo no tempo (algo próximo aos processos de uma natureza inanimada também).

---

<sup>86</sup> HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback; pós-fácio de Emmanuel Carneiro Leão. 2ª edição – Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007. 598 p. (Coleção Pensamento Humano).

<sup>87</sup> Não desconsiderando o texto inicial da tradutora de *Ser e Tempo* (Cf. SCHUBACK, Márcia Sá Cavalcanti. “A perplexidade da presença”. In: HEIDEGGER, Martin. *Op. Cit.*), em que percebemos uma extensa discussão acerca do por que traduzir *Dasein* para presença, escolhi trocar a palavra presença por *Dasein* a fim de não confundir o leitor e gerar uma aproximação instantânea com os textos de Hans Ulrich Gumbrecht.

<sup>88</sup> HEIDEGGER, Martin. *Op. Cit.* p. 465.

<sup>89</sup> *Ibidem.* p. 468.

Podemos perceber a temporalidade da historicidade imprópria como uma compreensão do passado através do presente e a temporalidade da historicidade própria como uma compreensão através de um retorno possível, uma possibilidade de repetição (ainda que não seja uma repetição simples como na *historia magistra vitae*). A história deve ser feita, então “devido a sua relevância como presença, como algo que é passado, mas que não passou”<sup>90</sup>.

Agora podemos nos perguntar, como algo que é passado não passou? A resposta vem no próprio Heidegger, pois a presença nunca pode ser passado uma vez que ela sempre é e existe. “Torna-se claro que esse ente só é histórico com base em sua pertinência ao mundo. O mundo, no entanto, possui o modo de ser histórico porque constitui uma determinação ontológica da presença [do *Dasein*]”<sup>91</sup>. Agora, concluir que o *Dasein* é histórico não resolve de maneira clara nosso “problema do lugar da história”, tal conclusão nos leva a mais uma questão: em que medida a historicidade pertence essencialmente à subjetividade do sujeito histórico?

Sem dúvida a presença é responsável por si mesma, mas desde que como ser-no-mundo. O *Dasein* não existe em um mundo sem os outros. “O envio comum não se compõe de destinos singulares da mesma forma que a convivência não pode ser concebida como ocorrência conjunta de vários sujeitos”<sup>92</sup>. Assim sendo, a historicidade enquanto constituição essencial não pertence unicamente a uma subjetividade de um sujeito histórico (o *Dasein* é histórico em sua essência, e isso acontece por que morte, dívida, consciência, liberdade e finitude convivem de modo originário em um ente).

A “razão de ser” da história não seria, portanto, recolocar um passado perdido religado com o presente, mas sim, uma conversão de possibilidades que não traz o passado de volta como se ele fosse real mas converte o vigor de ter sido presença (mesmo por que o peso principal da história não está no passado e sim no “acontecer próprio da existência, que surge no *porvir* da presença [*Dasein*]”<sup>93</sup>).

Pode ser um pouco incomodo pensar na história dessa maneira, pois não seria preciso nenhuma “ciência da história” (*Geschichtswissenschaft*) para realizá-la e, conseqüentemente, nenhum historiador para dar “sentido” a essa dimensão – já que ela é essencial ao *Dasein*. Muitas vezes, o entendimento vulgar do *Dasein* dificulta nosso entendimento de suas

---

<sup>90</sup> VARELLA, Flávia Florentino. “Verdade, sentido e presença: história e historiografia em Heidegger e Gumbrecht”. In: *Opsis*. Goiânia: UFG, 2008. p. 12.

<sup>91</sup> HEIDEGGER, Martin. *Op. Cit.* p. 473.

<sup>92</sup> *Ibidem.* p. 477.

<sup>93</sup> *Ibidem.* p. 478.

complexificadas, como o ser é suposto como o mais universal de todos os conceitos tendemos a vê-lo sem muito interesse.

Entretanto, pensar o ser (seu sentido) e a temporalidade se constitui em uma tarefa essencial ao historiador contemporâneo, uma vez que não existe um consenso sobre o que é o passado e como ele pode (ou não) estar presente no ser hoje. As reflexões de Heidegger nos conferem uma possibilidade nova de pensar a relação ser-passado-presente-futuro. Não é mais preciso entender o tempo como algo que se fecha a vácuo em cada instante, pois o *Dasein* é a medida que é na temporalidade e não em um passado que já acabou e se fechou.

A escrita da história não traz o passado novamente até nós justamente por que ele não se encerrou atrás de nós. Ela converte as possibilidades de vigor do *Dasein* em uma temporalidade que conjuga nossas três vulgares divisões temporais (passado, presente e futuro). Quando Heidegger nos fala que morte, dívida, consciência, liberdade e finitude convivem de modo originário no *Dasein* podemos encarar os três tempos (morte e finitude como futuro, dívida como passado, consciência e liberdade como presente) em um só que é no *Dasein*.

## Conclusão

A idéia inicial deste trabalho foi de um estudo aprofundado sobre o debate recente da presença do passado. A partir da apresentação dos estudos de Vattimo e Eco (Capítulo 1), dos participantes do dossiê *History and Theory* (Capítulo 2) e de Gumbrecht (Capítulo 3) acredito ser possível vislumbrar alguns postulados no que diz respeito a esse crescente desejo de mudança.

Perceber a metafísica e a hermenêutica transformadas em senso comum, e esvaziadas de suas particularidades e refinamentos, pode nos indicar um caminho necessário de mudança. Tal relação com as coisas do mundo tornou-se hegemônica ao mesmo tempo em que a sensação de que precisávamos de algo mais para nos conectar ao mundo crescia. Ao apresentar brevemente ensaios de Gianni Vattimo e Umberto Eco sobre os limites necessários à interpretação demonstrou-se uma atmosfera de insatisfação no que diz respeito à hegemonia e pluralidade de interpretações.

Sendo assim, a interpretação desenfreada leva a possibilidades infinitas de se ver cada caso, fato ou texto. O incomodo produzido por esse exagero nos mostra mais uma vez a necessidade de uma baliza, de uma conexão com algo material, palpável, e presente. Uma ação conseguinte seria a criação de novas proposições, ou a descrição de medidas já tomadas a fim de nos re-conectar ao mundo, isso pôde ser explorado com as diversas visões dos autores do dossiê sobre a presença na revista *History and Theory*. Com a análise de casos particulares como o relatório holandês sobre o massacre de Srebrenica, a filosofia fascista de Gentile e a prisão de Abu Ghraib podemos vislumbrar a tentativa de produção de efeitos de presença em diferentes situações históricas.

A proposição de um fim absoluto da interpretação e do sentido seria totalmente equivocada se levássemos em consideração as análises citadas acima. Através da conjugação de tais situações com uma obra completa que se preocupava somente com a presença do passado conseguimos perceber efeitos de presença e de significado em todas as situações. Deste modo advogar por uma sociedade baseada somente em efeitos de presença, ou até mesmo por uma escrita da história que abrisse mão da interpretação e do significado, não seria possível.

O desenvolvimento da obra de Gumbrecht lança luz em pontos decisivos como a classificação de sociedades de sentido e sociedades de presença em tipos ideais. O desejo por uma historiografia de presença capaz de nos levar a um tipo de interação com as coisas do

mundo que não seja baseado no paradigma sujeito/objeto seria um apelo pela evocação de mundos aliada ao discurso, por uma sensação de materialidade conjugada ao conhecimento humano.

No começo do século XX temos diferentes reações à perda de referências materiais causada pela separação entre sujeito e mundo: os modernismos artísticos, formas de desconstrutivismo (encaradas como maneiras “leves” de solucionar o problema) e tentativas ferrenhas de trazer a referência de volta (os teóricos de um paradigma “forte”). Somente nas décadas de 70 e 80 o desconstrutivismo e o pós-modernismo engajaram seus esforços para fazer o rigor metodológico parecer ingênuo, ambos se contrapunham ao paradigma “forte” formado no medo da perda de referência.

Podemos dizer que o desejo de superação da metafísica encarna um desejo de fim da luta entre modelos “fortes” e “fracos” de tratar os problemas epistemológicos. Entretanto, o ponto mais importante desse desejo se caracteriza por uma percepção instintiva de que a sensação de homem e mundo desconectados é fruto da emergência da metafísica como único paradigma válido nas humanidades.

Françoise Choay nos lembra que “[No século XIX] A história política e das instituições volta toda sua atenção para o documento escrito, sob todas as suas formas, e dão as costas ao mundo abundante dos objetos que desafiavam os eruditos dos séculos XVII e XVIII. A ligação com o universo do fazer diminui”<sup>94</sup>. Podemos perceber esse desejo do século XX por outros tipos de documentos como uma tentativa re-ligação ao outro universo, o universo dos objetos, do corpo e do fazer.

Assim, uma historiografia de presença deveria evocar efeitos de presença possíveis, como Gumbrecht escreve ao final de seu livro: “O trabalho evocou, pelo menos para mim, efeitos de presença agradáveis e algumas vezes misteriosos. Ainda assim estes efeitos pertencem inevitavelmente a um presente que estava então disponível, e portanto não podem criar a ilusão de que se poderia ou se deveria viver novamente em 1926”<sup>95</sup>.

O desejo de entender o fascínio pelo passado, e não por suas interpretações, foi o ponto inicial deste trabalho. Como finalização a sensação de que podemos conjugar efeitos materiais imediatos e escrita da história toma seu lugar. “*Threatening and sweet, religious and not, I do not want to miss any of those faces*”<sup>96</sup>.

---

<sup>94</sup> CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. São Paulo: Estação Liberdade, 2001. p. 128.

<sup>95</sup> GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Em 1926: vivendo no limite do tempo*. São Paulo: Record, 1999. p. 528.

<sup>96</sup> *Idem*. *Production of Presence*. Stanford University Press, 2004. p. 152.

## **Bibliografia**

ANKERSMIT, Frank. *Sublime historical experience: Cultural Memory in the Present*. Stanford, California. Stanford University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. “The Origins os Postmodernist Historiography”. *Poznan Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities*. 1994, col. 41.

\_\_\_\_\_. *Historical representation: cultural memory in the present*. Stanford, Califórnia. Stanford University Press, 2002.

ARAUJO, Valdei Lopes de. “Sobre o lugar da história da historiografia como disciplina autônoma”. In: *Lócus: Revista de história*. Juiz de Fora. V. 12, nº 1, 2006.

ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense, 1989.

ASSMANN, Jan. “Collective memory and cultural identity”. In: *New German Critique*. Ithaca, nº 65. Primavera/verão de 1995.

BANN, Stephan. *Romanticism and the rise of History*. New York: Tayne, 1995.

BENJAMIM, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1989. (Obras escolhidas, vol. 1).

CALDAS, Pedro Spinola Pereira. “História e esquecimento: algumas reflexões”. In: *Anais do I Seminário de História: Caminhos da Historiografia Brasileira Contemporânea*. Ouro Preto: Universidade Federal de Ouro Preto, 2006.

CERTEAU, Michel de. *Historie et psychanalyse: entre science et fiction*. Paris: Éditions Gallimard, 2002.

CHOAY, Françoise. *A alegoria do patrimônio*. São Paulo: Estação Liberdade, 2001.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

DOSSE, François. *A História*. Bauru: Edusc, 2003.

ECO, Umberto. *Os limites da interpretação*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

\_\_\_\_\_. *Interpretação e Superinterpretação*. São Paulo: Martins Fontes, 19--.

GADAMER, Hans-Georg. *Hermenêutica em retrospectiva: Heidegger em retrospectiva*. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

GINZBURG, Carlo. *Relações de Força*. SP: Cia. Das Letras, 2002.

\_\_\_\_\_. *Mitos, emblemas e sinais*. SP: Cia. Das Letras, 2005.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Em 1926: vivendo no limite do tempo*. São Paulo: RCB, 1999.

\_\_\_\_\_. *Modernização dos sentidos*. São Paulo: Editora 34, 1998.

\_\_\_\_\_. *Production of presence: what meaning cannot convey*. Stanford, California. Stanford University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. *Elogio da beleza atlética*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Ensaio e Conferências*. São Paulo: Vozes, 19--.

*Historia y Grafía*. México, nº27, 2006.

*History and Theory*. Vol. 45, Issue 3 [oct 2006].

HUYSSSEN, Andreas. *Seduzidos pela memória*. Arquitetura, monumentos, mídia. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2000.

\_\_\_\_\_. *Twilight Memories: marking time in a culture of amnesia*. New York: Routledge, 1995.

\_\_\_\_\_. *Present Pasts: urban palimpsests and the politics of memory*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*. Contribuição à semântica dos tempos modernos. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC-Rio, 2006.

NANCY, Jean-Luc. *The Birth to Presence*. Stanford: Stanford University Press, 1993.

POMIAN, Krzysztof. “Coleção”. In: ROMANO, Ruggiero (dir.). *Enciclopédia Einaudi*. Porto: Imprensa Oficial/Casa da Moeda, 1994. Volume 1.

RÉE, Jonathan. *Heidegger: história e verdade em Ser e Tempo*. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado*. Cultura da memória e guinada subjetiva. São Paulo: Companhia das Letras; Belo Horizonte: UFMG, 2007.

\_\_\_\_\_. *Paisagens Imaginárias: Intelectuais, Arte e Meios de Comunicação*. São Paulo: Edusp, 2005.

VARELLA, Flávia Florentino. “Verdade, sentido e presença: história e historiografia em Heidegger e Gumbrecht”. In: *Opsis*. Goiânia: UFG, 2008.

*Varia Historia*. Belo Horizonte, vol. 22, nº 36, Jul/Dez 2006.



VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação*: O significado da hermenêutica para a filosofia. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

ANEXO 1:



Corredor da prisão de Abu Ghraib.

Disponível em: < <http://www.dailymail.co.uk/news/article-539578/Abu-Ghraib-soldier-sorry-role-prison-scandal--blames-media-death-thousands-publishing-story.html>> Acesso em: 09 de setembro de 2009.

ANEXO 2:



*Thiepval Memorial to the Missing*

Disponível em: <<http://www.en.images-en-somme.fr/thiepval-memorial-to-the-missing.html>>

Acesso em: 02 de setembro de 2009.

ANEXO 3:



Detalhe do Memorial de Thiepval.

Disponível em: < <http://www.battlefield-tours.com/>>. Acesso em: 02 de setembro de 2009.

ANEXO 4:



Memorial aos veteranos da guerra do Vietnã

Disponível em: < <http://www.digfordesign.com/2009/memorial-da-guerra-do-vietna/>>.

Acesso em: 09 de setembro de 2009.



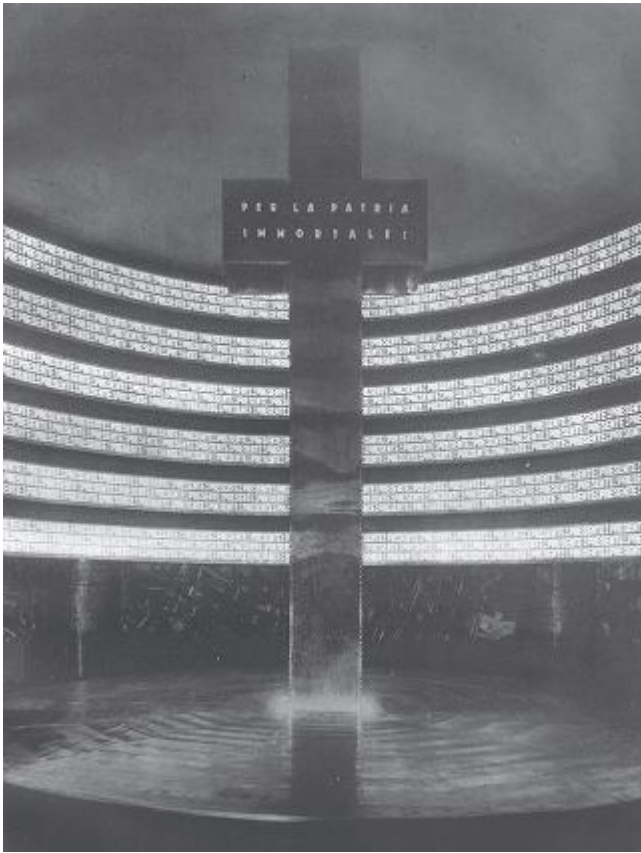
ANEXO 5:



Representação esquemática de um espetáculo teatral medieval.

Disponível em: <<http://cursodeteatro12.blogspot.com/2007/01/teatro-medieval-uma-imagem.html>>. Acesso em: 09 de setembro de 2009.

ANEXO 6:



*Sacrario*

Disponível em: *History and Theory*. Vol. 45, Issue 3 [oct 2006]. p. 371