

UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

WALDEREZ SIMÕES COSTA RAMALHO

OUTROS TEMPOS, OUTRAS HISTÓRIAS:

Kairós, manifesto, crise

Mariana

2021

WALDEREZ SIMÕES COSTA RAMALHO

OUTROS TEMPOS, OUTRAS HISTÓRIAS:

Kairós, manifesto, crise

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto como parte dos requisitos para obtenção do grau de doutor em História.

Orientador: Prof. Dr. Valdei Lopes de Araujo

Mariana

Instituto de Ciências Humanas e Sociais / UFOP

2021

SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

R165o Ramalho, Walderez Simões Costa.

Outros tempos, outras histórias [manuscrito]: kairós, manifesto, crise. / Walderez Simões Costa Ramalho. - 2021.
178 f.: il.: color..

Orientador: Prof. Dr. Valdei Lopes de Araujo.

Tese (Doutorado). Universidade Federal de Ouro Preto.

Departamento de História. Programa de Pós-Graduação em História.
Área de Concentração: História.

1. Filosofia da História. 2. Historicidade. 3. História Contemporânea.
I. Araujo, Valdei Lopes de. II. Universidade Federal de Ouro Preto. III.
Título.

CDU 93/94

Bibliotecário(a) Responsável: Luciana De Oliveira - SIAPE: 1.937.800



FOLHA DE APROVAÇÃO

Walderez Simões Costa Ramalho

Outros tempos, outras histórias: *kairós*, manifesto, crise

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de doutor em História

Aprovada em 04 de junho de 2021

Membros da banca

Doutor - Valdei Lopes de Araujo - Orientador - Universidade Federal de Ouro Preto
Doutora - Flávia Florentino Varella - Universidade Federal de Santa Catarina
Doutor - Julio Cesar Bentivoglio - Universidade Federal do Espírito Santo
Doutor - Marcelo de Mello Rangel - Universidade Federal de Ouro Preto
Doutor - Thiago Lima Nicodemo - Universidade de Campinas

Valdei Lopes de Araujo, orientador do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito no Repositório Institucional da UFOP em 01/07/2021



Documento assinado eletronicamente por **Valdei Lopes de Araujo, PROFESSOR DE MAGISTERIO SUPERIOR**, em 01/07/2021, às 10:40, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **0188683** e o código CRC **86091630**.

Esta tese é dedicada à memória de Dora Nilma
Costa Ramalho, amor maior em que sempre serei

AGRADECIMENTOS

Esta tese não teria sido possível sem o apoio de muitas pessoas que me acompanharam ao longo destes quatro anos. Dedico a elas o meu mais profundo e sincero agradecimento.

Aos meus familiares: minha mãe Dora Nilma Costa Ramalho (*in memoriam*), meu pai Walderez Simões Ramalho, meu irmão Arthur Francisco Costa Ramalho, minha irmã Dandara Costa Ramalho, minha cunhada Luiza Burgareli e minha sobrinha Luna de Assis Ramalho. Sem vocês, nada disto seria possível. Sigamos juntos!

Ao meu orientador, Valdei Lopes de Araujo, por ter me acolhido no PPGHIS-UFOP em 2017, por ter aberto tantas portas a mim, pela interlocução sempre muito produtiva, pelos conselhos, por acreditar no meu trabalho, pela parceria, confiança, solicitude e amizade.

Ao professor Berber Bevernage, por ter me recebido para o doutorado sanduíche na Ghent University, por me apoiar desde o primeiro momento após o falecimento de minha mãe, pela amizade, por acreditar no meu trabalho e por me abrir tantas portas também.

Aos professores e professoras que participaram da banca de defesa: Flávia Varella, Marcelo Rangel, Julio Bentivoglio e Thiago Nicodemo, pela excelente arguição e pelos comentários e críticas ao trabalho. Agradeço também a professora Ana Mónica Lopes e o professor Pedro Caldas, por terem participado da banca de qualificação; e a professora Luísa Rauter e o professor Mauro Franco, por terem aceitado o convite como membros-suplentes.

Um agradecimento especial para as seguintes pessoas que me abraçaram em um momento tão difícil da vida: Augusto de Carvalho, Diego Gonçalves, Hugo Rocha, Alexandre Marini, Manuel Marçal, André Luan Nunes Macedo, Valdei Araujo, Mateus Pereira, Thales Gonçalves, Berber Bevernage, Eline Mestdagh, Franciele Fiorio, Rudinei Fiorio, Marie-Gabrielle Verbergt, Rafael Verbuyst, Breno Rupf, Ana Luiza Rocha do Valle, Leonardo Gallo e Luiza Campos Antunes.

Agradeço a Pâmela Fernandes, por ter me acompanhado durante todo o percurso e por me ajudar a entender quem é aquela “sombra”.

Agradeço também os amigos e amigas que, em diferentes momentos, se dispuseram a ler, comentar e discutir as ideias que agora ganham forma com esta tese: Augusto de Carvalho, Breno Mendes, Hugo Merlo, Hugo Rocha, Danilo Marques, Taynna Marino, Mateus Pereira, Mauro Franco, Renato Paes Rodrigues, Berber Bevernage, Eline Mestdagh, Marie-Gabrielle Verbergt, Egon Bauwelinck, Rafael Verbuyst, Ana Luiza Rocha do Valle, Tomaz Tassis, Marco Girardi, Bernardo Vasconcellos.

Agradeço a Aryanne de Oliveira Araújo, por todo o apoio, cuidado, e por tudo o que me ensinou. Agradeço também a Dilma Maria de Oliveira, Marco Antônio da Silva Araújo, Nalu Ane de Oliveira e Vitória de Oliveira Maciel, pelo amor e pela acolhida.

Às muitas amizades que a vida me deu, e que também fizeram parte desta trajetória, em especial: Larissa Padron, Bruno Marini, Felipe Nascimento (Wal), Lucas Byrro, Diego Armond, Douglas Fernandes, Philippe Quintela, Lorena Lopes, Lorena Ribeiro, Mariah Leite, Felipe Fernandes (*in memoriam*), Pedro Rezende, Bárbara Tostes.

Aos amigos e amigas que Mariana me deu: Mauro Franco, Mateus Pereira, Guilherme Bianchi, André Luan Nunes Macedo, Aginaldo Boldrini, Valdei Araujo, Guilherme Oliva, Mayra Marques, Vitor Dias, Ana Carolina Monay, Bruna Stutz, Dalton Sanches, André Freixo, André Ramos, Livia Vargas, Renato Paes Rodrigues, Thamara Rodrigues, Rodrigo Machado, Renan Siqueira Moraes.

Agradeço também às professoras e professores ligados ao NEHM-UFOP, com quem muito aprendi e tive a oportunidade de conhecer e estabelecer uma excelente interlocução: André Freixo, Luísa Rauter, Valdei Araujo, Mateus Pereira, Helena Mollo, Ana Mónica Lopes, Sérgio da Mata, Marcelo Rangel, Marcelo Abreu.

Às amizades que construí durante a minha estadia em Gante: Berber Bevernage, Eline Mestdagh, Marie-Gabrielle Verbergt, Rafael Verbuyst, Francesca Pugliesi, Egon Bauwelinck, Carlotta Striolo, Eva Williems, Rafael Pedemonte, Tessa Boeykens, Franciele Fiorio e Rudinei Fiorio. *Thank you!*

À Luiza Campos Antunes, por todo o apoio, incentivo e companheirismo nesta reta final, e por me revelar um novo *tempo que resta*.

Aos colegas, professoras, professores, funcionárias e funcionários do Programa de Pós-graduação em História da UFOP que, de diferentes formas, também contribuíram para a realização desta tese. Agradeço também aos funcionários(as) do ICHS, por também possibilitarem a pesquisa. Estendo o mesmo agradecimento para os funcionários do campus UFO da Ghent University.

Agradeço à FAPEMIG, pelos quatro anos de financiamento que tornaram possível a pesquisa e a redação desta tese. Agradeço também a CAPES por ter financiado o estágio sanduíche em Gante entre 2019 e 2020. Que esse apoio continue a ser possível e fortalecido para as próximas gerações de pesquisadores e pesquisadoras.

Muito obrigado!

RESUMO

Toda concepção de história está sustentada em uma compreensão de tempo. Esta tese propõe a categoria *historicidades kairológicas* para caracterizar as modalidades da experiência da história cujo sentido temporal se funda na noção de *kairós*. Argumento que as historicidades kairológicas possuem um estatuto meta-histórico: por um lado, a categoria delimita uma dimensão específica da historicidade da existência em geral; por outro, ela abre tal dimensão para a compreensão histórica, sendo aplicável para a análise de objetos que manifestam na linguagem formas kairológicas de temporalização da história. A hipótese é que o manifesto, como gênero textual, se notabiliza pela capacidade de organizar poeticamente as historicidades kairológicas. A relação entre *kairós* e manifesto se dá pela mediação de um terceiro conceito operatório: a *crise*. Defendo que o sentido histórico-temporal de crise somente pode ser adequadamente compreendido a partir da assimetria entre *cronos* e *kairós*. Portanto, a construção da categoria *historicidades kairológicas* é feita por meio da demonstração da contiguidade lógica, temporal e histórica existente entre *kairós*, manifesto e crise. A tese desdobra os potenciais analíticos das historicidades kairológicas por meio de uma dupla abordagem: uma exposição sintética da história do gênero manifestário; e uma análise verticalizada do manifesto *The Kairos Document* (África do Sul, 1985). Ao fim, aponto para a potencial utilidade da categoria proposta na tese para pensar um traço central da autocompreensão histórica das sociedades contemporâneas globais, a saber, que vivemos “em tempos de crise”.

Palavras-chave: Teoria e História da Historiografia, Filosofia da História, Tempo Histórico, Historicidade, História dos Conceitos, História da Modernidade; História Contemporânea.

ABSTRACT

Every conception of history is grounded on an understanding of time. This thesis proposes the category *kairological historicities* to characterize the modalities of historical experience whose temporal meaning is based on the notion of *kairos*. I argue that the kairological historicities is a meta-historical category: on the one hand, it delimitates a specific dimension proper to the historicity of existence in general; on the other, it opens up that dimension to historical understanding, thus being useful to analyzing objects that manifest in language the kairological forms of temporalizing history. The hypothesis is that the *manifesto*, as a textual genre, is notable for its ability to organize poetically the kairological historicities. The relationship between manifesto and *kairos* occurs through the mediation of a third, operative concept: *crisis*. I claim that the historical-temporal meaning of crisis can only be properly grasped from the asymmetry between *cronos* and *kairos*. Therefore, the construction of the kairological historicities as a meta-historical category is made by demonstrating the logical, temporal and historical contiguity between *kairos*, manifesto, and crisis. The thesis unfolds the analytical potentials of the proposed category through a double approach: a synthetic exposition of the history of the genre; and a vertical analysis of the manifesto *The Kairos Document* (South Africa, 1985). In the end, I point to the potential usefulness of the kairological historicities to think about a central feature in the historical self-understanding of contemporary global societies, namely, that we are living “in times of crisis”

Keywords: Theory and History of Historiography, Philosophy of History, Historical Time, Historicity, Conceptual History, History of Modernity, Contemporary History.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – <i>Saturno devorando a su hijo</i> . Francisco Goya, c. 1819-1823	27
Figura 2 – Lísipo. Figuração de <i>Kairós</i> do século IV a.C	34
Figura 3 – Capa da primeira edição do <i>Kairos Document</i> , 1985	122
Figura 4 – O “corte de Apeles” paulino, segundo Giorgio Agamben	138
Figura 5 – Panfleto de 1985	148
Figura 6 – Panfleto de 1986	148
Figura 7 – Frequência dos termos <i>progress</i> e <i>crisis</i> , 1800-2019 (inglês)	153
Figura 8 – Frequência dos termos <i>crisis</i> e <i>progreso</i> , 1800-2019 (espanhol)	154
Figura 9 – Frequência dos termos <i>crise</i> e <i>progrès</i> , 1800-2019 (francês)	154

SUMÁRIO

PRÓLOGO	11
INTRODUÇÃO: DAS HISTORICIDADES KAIROLÓGICAS	12
CAPÍTULO 1 – KAIRÓS: A TEMPORALIDADE DO POSSÍVEL	25
1.1 – Sob a tirania de <i>Cronos</i>	27
1.2 – <i>Kairós</i> : a temporalidade do possível	33
1.3 – A assimetria entre <i>cronos</i> e <i>kairós</i>	42
1.4 – Das historicidades kairológicas e suas possibilidades de compreensão	45
CAPÍTULO 2 – MANIFESTO E A HISTORICIDADE DO MOMENTO	48
2.1 – Por uma hermenêutica do momento histórico	49
2.2 – Gênero textual e as linhagens política e religiosa do manifesto	54
2.3 – O caso do Manifesto Comunista e as historicidades do gênero	57
2.4 – Manifesto e historicidades kairológicas	61
CAPÍTULO 3 – CRISE COMO CONCEITO HISTÓRICO-TEMPORAL	67
3.1 – O conceito de crise: significados e usos antigos e modernos	69
3.2 – Crise e progresso	73
3.3 – Crise e a assimetria entre <i>cronos</i> e <i>kairós</i>	79
3.4 – A crise como conceito mediador entre <i>kairós</i> e manifesto	85
CAPÍTULO 4 – MANIFESTO, CRISE E MODERNIDADE: SÍNTESE HISTÓRICA DO GÊNERO MANIFESTÁRIO	90
4.1 – Historicizar o manifesto desde a assimetria entre <i>cronos</i> e <i>kairós</i>	90
4.2 – O manifesto como prerrogativa das elites	92
4.3 – A democratização dos manifestos e sua função revolucionária	95
4.4 – Manifesto como gênero literário: as vanguardas	100

4.5 – Ainda sobre as vanguardas: manifesto e a estética do momento histórico	107
4.6 – Manifesto, crise e modernidade: democratização, temporalização, expansão	110
CAPÍTULO 5 – O CORTE KAIRÓTICO E OS RESTOS DO TEMPO: O <i>KAIROS</i>	
<i>DOCUMENT</i> NA ÁFRICA DO SUL (1985)	116
5.1 – Agosto: o <i>Apartheid</i> não atravessa o rio Rubicão	116
5.2 – Setembro: o KD entra em cena	120
5.3 – Política e teologia na África do Sul	124
5.4 – A emergência da teologia contextual	127
5.5 – Historicidade e tradição na crítica teológico-política do KD	131
5.6 – O corte de Apeles e a apreensão kairológica da crise	134
5.7 – O que fazer no tempo que resta?	143
CONSIDERAÇÕES FINAIS	150
BIBLIOGRAFIA	162

PRÓLOGO

“Estamos a poucas semanas de um ponto de não retorno na crise do coronavírus no Brasil”. Este foi o prognóstico que o renomado neurocientista Miguel Nicolelis deu em 31 de março de 2021, na estreia de sua coluna em áudio no jornal *El País Brasil*.¹ Escrevo este prólogo um dia depois dessa data – tão infame na história nacional.

Quando este trabalho se completar com a sua leitura, caro(a) leitor(a), você terá condições de saber melhor se vivemos ou não o “ponto de não retorno” anunciado pelo professor Nicolelis. Mas eu, que estou do outro lado da margem, antes do “ponto de não retorno”, tenho que me haver com isso que o tempo me dá a viver: com a percepção de que a *ruptura* está na *iminência* de acontecer; que hoje, mais que nunca, é necessária alguma ação dramaticamente *urgente*, que deve ser feita *agora, já*, ou não será mais, porque o seu *tempo* já terá passado, pois a *história* estará feita.

De maneira bastante precisa e sintética, a citação de Nicolelis faz referência ao tipo de relação com o tempo que o conceito de *crise* articula. A percepção de que o “ponto de não retorno” é iminente e cujos resultados são radicalmente profundos e imprevisíveis é precisamente a forma de experiência do tempo histórico que o conceito de crise nomeia. Esse instante intervalar entre uma ruptura cuja ocorrência é certa, mas, por ainda não ter se completado, é ainda incerta quanto às suas consequências, demarca um momento decisivo e uma “quebra” no tempo ordinário. Uma pequena brecha que não se determina pela sua eventual duração cronológica, mas porque instaura um modo específico de reunir passados e futuros na abertura do presente. Está em jogo aqui uma figura da temporalidade de significação especial, que estabelece também uma forma singular de relação com a história.

É precisamente nesta brecha, neste tempo que *resta* entre eu e você, leitor(a), que se inscreve o argumento apresentado nesta tese.

Belo Horizonte, 01 de abril de 2021.

¹ Cf. <https://brasil.elpais.com/brasil/2021-03-31/miguel-nicolelis-estamos-a-poucas-semanas-de-um-ponto-de-nao-retorno-na-crise-da-covid-19.html>. Acesso em: 01 abr. 2021.

INTRODUÇÃO: DAS HISTORICIDADES KAIROLÓGICAS

Esta tese trata sobre uma modalidade específica de experiência da história. Para delimitar o seu tema, o trabalho propõe a categoria *historicidades kairológicas* como o eixo fundamental de toda a investigação. Entendo por historicidades kairológicas as modalidades de experiência da história cujo sentido temporal está fundado na noção de *kairós* [gr. καιρός]. Em linhas gerais, trata-se de um tipo de manifestação da historicidade da existência que se apresenta na experiência vivida como um *momento* que, segundo o seu próprio conteúdo experiencial, é percebido como *histórico* no instante mesmo de seu acontecer, e não a partir de uma apreensão historiográfica retrospectiva. Esse modo da historicidade está historicamente associado a situações de *crise* e ruptura, quando a história emerge na fala sob a forma de uma “convocação”, isto é, como algo que concerne diretamente ao sujeito da situação interpelando-o para uma ação ou decisão urgente. Um instante contraído que demarca um ponto de virada na história, a qual pode assumir uma nova configuração a depender da resposta que os sujeitos envolvidos na situação fornecerem ao “chamado” do tempo.

A categoria *historicidades kairológicas* cumpre uma dupla função neste trabalho: em um sentido filosófico, ela delimita uma dimensão ou âmbito da condição histórica, quer dizer, uma manifestação possível da historicidade da existência em geral; em um sentido historiográfico, a categoria agrupa um conjunto de fenômenos relativos à experiência temporal, possibilitando, assim, uma investigação de determinadas concreções (objetos) que evidenciam e transmitem tais modalidades kairológicas de temporalização da história.² Para retomar a diferença estabelecida por Martin Heidegger, o reconhecimento dessa dupla função espelha o aspecto ôntico-ontológico do fenômeno da historicidade: enquanto o primeiro sentido refere-se ao nível ontológico, enquanto o segundo aponta para o nível ôntico.³ Precisamente por desempenhar essa dupla função, a tese argumenta que as historicidades kairológicas devem ser consideradas como uma categoria *meta-histórica*. O trabalho também argumenta que os modos kairológicos de temporalização da história restam em larga medida subteorizados no pensamento histórico moderno, em função da marcante hegemonia do paradigma cronológico de tempo subjacente a tal tradição.

² A distinção entre os sentidos filosófico-existencial e técnico-historiográfico do conceito de historicidade foi proposto pelo influente verbete sobre a história do mesmo conceito escrito por Leonhard Von Renthe-Fink (2021) [1971], extensamente referido por Paul Ricoeur (2007, p. 380 seq.) ao tratar do mesmo assunto, e recentemente traduzido para o português pelo teórico da história Augusto de Carvalho (2021), a quem agradeço por ter disponibilizado o verbete e seu importante comentário ainda no prelo.

³ Cf. Heidegger (2012) [1927].

O objetivo deste trabalho é, portanto, erigir a categoria *historicidades kairológicas* por meio da análise de determinados objetos que articulam, elaboram, registram e expressam por meio da linguagem essa modalidade particular de temporalização da história. A tese propõe que o gênero *manifesto* inscreve e organiza poeticamente as historicidades kairológicas no plano do discurso, sendo assim uma das formas possíveis de concreção desse modo da historicidade. Por esta razão, defendo que o manifesto é um objeto teoricamente potente para a elaboração das historicidades kairológicas enquanto categoria meta-histórica. A relação entre manifesto e historicidades kairológicas se dá pela mediação de um terceiro conceito operatório, a *crise*. A tese argumenta que o conceito histórico-temporal de crise carrega em sua constituição semântica a assimetria entre *cronos* e *kairós*, evidenciando a diferença entre essas duas maneiras de organizar a experiência do tempo histórico.

A investigação proposta desenvolve-se de acordo com o círculo formado entre os três termos anunciados no subtítulo do trabalho: *kairós*, manifesto, crise. É pela demonstração da existência de uma contiguidade lógica, temporal e histórica entre esses três termos que a tese constrói e justifica a pertinência da categoria historicidades kairológicas. Esta introdução fará uma primeira aproximação sobre cada termo e a relação entre eles, e apresenta ao final a estrutura geral do trabalho.

Kairós

Kairós é um termo de origem grega intraduzível para as línguas modernas ocidentais.⁴ Sendo um dos grupos etimológicos que a língua grega antiga possuía para designar o “tempo”, *kairós* podia assumir as acepções de ocasião, momento oportuno, instante da decisão, o tempo certo e favorável para agir, mas também um tempo carregado de perigos e ameaças, urgências e emergências. *Kairós* designa um instante de bifurcação do tempo cronológico, essencialmente breve e que, uma vez presente, não voltará a ser. *Kairós* não acontece como um instante pontual do tempo cronológico. Enquanto *cronos* caracteriza a dimensão sequencial e sucessiva do tempo, como um fluxo de instantes pontuais em fuga, *kairós* designa o *tempo para* fazer isto ou aquilo, o momento auspicioso para um certo tipo de conduta, um instante que convoca o sujeito para si exigindo a ação e, caso esta ação seja realizada no momento-*kairós*, produzirá efeitos que não teriam sido possíveis em qualquer outro instante do tempo-*cronos*.⁵

⁴ Sobre a intraduzibilidade de *kairós* para as línguas modernas, cf. BALIBAR; BÜTTGEN; CASSIN, 2014.

⁵ Para uma caracterização mais detalhada da *assimetria* entre *cronos* e *kairós*, cf. capítulo 1 deste trabalho.

Cronos e *kairós* implicam formas distintas (mas não exatamente opostas) de compreender e experimentar o tempo. O primeiro termo diz respeito à sucessão irreversível do antes, do agora e do depois; já o segundo conjuga passados e futuros na abertura de um presente singular. O teólogo H.C. Hahn sintetiza a diferença entre os dois termos:

A presença desses dois grupos etimológicos, associados respectivamente com *cronos* e *kairós* para o conceito de tempo, sugere que os gregos distinguiam os períodos ou pontos individuais do tempo que efetuados por decisões humanas (*kairós*), do fluxo de tempo, cuja progressão é independente de qualquer influência possível (*cronos*). A vontade de aproveitar o momento, que naturalmente pode também apreender a coisa errada (pensamento-*kairós*) contrasta com o perigo do fatalismo que pode resultar do pensamento-*cronos*.⁶

Cronos e *kairós* implicam duas modalidades de temporalização da história.⁷ Em relação a *kairós*, trata-se de uma compreensão e experiência da história que se dá em *momentos* singulares nos quais os sujeitos percebem-se em meio a uma “quebra” na ordem normal das coisas, de tal maneira que a *historicidade* dessa situação se revela no próprio instante de sua ocorrência. Essa historicidade se condensa na experiência de um *momento histórico* singular, a partir do qual emerge potencialmente uma nova configuração histórica. A experiência kairológica do tempo histórico envolve formas de compreensão e disposições afetivas que concernem à historicidade da existência humana em geral, resultando em uma constelação complexa de significados temporais como urgência, iminência, ruptura, irretornabilidade⁸, brevidade, caráter súbito e repentino, singularidade, emergência, imprevisibilidade, e abertura para novas possibilidades de ser e agir no mundo.

As historicidades kairológicas compõem uma dimensão estrutural da condição histórica. O conceito de *historicidade* introduz, neste contexto, um enunciado de natureza ontológico-existencial. O conceito não se refere nem à factualidade de um objeto ou de uma afirmação sobre um objeto do passado (em contraposição à ficcionalidade ou ao mito); nem tampouco à “cultura histórica” predominante nesta ou naquela época ou sociedade. No âmbito deste trabalho, *historicidade* designa uma estrutura ontológica própria do ser do humano, que somente pode existir enquanto *histórico*. Por seu turno, as *historicidades kairológicas* denotam uma modalidade singular de articulação dessa condição ontológica, elaborada e concretizada

⁶ HAHN, 1976, p. 834.

⁷ Por temporalização, entende-se a modalização de passados, futuros e presentes.

⁸ Emprego esse neologismo apenas para marcar a diferença com a ideia de irreversibilidade do tempo, tal como discutido, entre outros, por BEVERNAGE, 2018.

na existência fática e cujo sentido último se enraíza em uma estrutura de temporalização específica, a qual corresponde à noção de *kairós*.

As historicidades kairológicas caracterizam uma relação específica com a história que se dá sob o modo de um “encontro” ou de uma “convocação” que interpela o sujeito de uma forma especial. Um *momento* que, ao irromper no tempo vivido, carrega em si mesmo um índice *histórico* na medida em que aponta para um ponto de ruptura e de emergência de novas possibilidades históricas, independente do teor efetivo da decisão ou mesmo da indecisão – pois pertence ao *kairós* a possibilidade de se “perdê-lo”, de não aproveitar-se da ocasião. O *momento* se faz assim *histórico* fundamentalmente porque demarca uma clivagem no tempo ordinário. Sob esse ponto de vista, a história não se mostra como uma corrente de acontecimentos e processos que correm externamente ou de forma alheia ao sujeito, tampouco como um conjunto de fatos ou narrativas sobre o passado que podem ser instrumentalizadas para sustentar, contestar ou (des)construir uma identidade mais ou menos sedimentada no presente. A história se manifesta no momento-*kairós* quando os sujeitos se defrontam com a ruptura e a emergência do (potencialmente) novo, exigindo a tomada de uma decisão *já*, antes que seja tarde.

Para ilustrar como o momento-*kairós* envolve passados e futuros na abertura do presente, relembro aqui dois discursos proferidos no contexto da crise política e econômica brasileira que culminou no impeachment da presidenta Dilma Rousseff em 2016. A primeira é da própria Rousseff, feita no dia 31 de maio em um evento de lançamento do livro *A resistência ao Golpe de 2016* na Universidade de Brasília, quase três semanas depois de seu afastamento provisório devido ao início do seu julgamento pelo Senado Federal. Já a segunda fala, do ex-deputado federal Antônio Imbassahy, então líder do PSDB na Câmara dos Deputados, foi proferida minutos antes da infame votação de 17 de abril.

*Estamos diante de um momento histórico do Brasil, um momento que eu jamais pensei que veria novamente. Estou vendo com outras roupas, mas estou vendo a mesma característica: uma oligarquia derrubar um governo popular. Só que agora, nós vivemos numa democracia.*⁹

*Estamos diante de um momento histórico e é fundamental que cada um de nós tenha a consciência de seu papel. Hoje é um dia decisivo em que vamos escolher o Brasil que queremos daqui pra frente. [...] Cada um terá a oportunidade de escolher de que forma terá que enfrentar os brasileiros, que estão lá fora de norte a sul deste país. Com a cabeça baixa, por tê-los traído? Ou olhando nos olhos com sentimento de dever cumprido?*¹⁰

⁹ Fonte: <https://m.facebook.com/MidiaNINJA/posts/659089434249205/>. Acesso em: 25 dez. 2020.

¹⁰ Fonte: : <http://varelanoticias.com.br/imbassahy-pede-votos-pelo-impeachment-corrupcao-nao-se-compara-se-pune/>. Acesso em: 25 dez. 2020.

Mesmo pertencendo a campos políticos opostos, tanto Rousseff quanto Imbassahy concordavam que o país estava “diante de um momento histórico”. Não restava dúvidas para ambos que aquele momento presente já manifestava o seu caráter de “histórico”, ou a sua *historicidade*, no instante mesmo de seu acontecer. Tratava-se de um “momento histórico” porque “estava-se diante” de um ponto de inflexão da histórica política nacional. Para além do aparente truísmo – já que, em certo sentido, todo momento seria “histórico” na medida em que ocorre no tempo mundano (*cronos*) – o emprego da locução “momento histórico” no contexto das duas falas faz referência ao aspecto qualitativamente singular daquela situação de alta gravidade e com implicações futuras decisivas, um momento de ruptura que traz à tona o passado e coloca uma questão sobre o futuro histórico.

Uma leitura cruzada das duas falas revela um traço fundamental e aparentemente paradoxal dos significados associados à ideia de *kairós*. De acordo com o verbete “momento/*momentum*/instante” do *Dicionário dos intraduzíveis* editado e organizado por Barbara Cassin,

A retórica latina (Quintiliano, *Institutio Oratoria* III.6.26; v.10.43) distingue *tempus generale* ou *cronos*, um tempo dado à história e um tempo possível de ser datado, e *tempus special* ou *kairós*, um tempo distinto que é simultaneamente repetível (uma estação favorável no ciclo natural, ou um momento auspicioso que é favorável a um certo tipo de ação na vida das pessoas), e que ocorre de forma imprevista, sendo assim expresso como *tempus per opprtunitatem* ou como *ocasião*.¹¹

Kairós, simultaneamente repetível e imprevistível, demarca uma temporalidade qualitativamente distinta em relação ao tempo cronológico. Nota-se uma ambiguidade similar presente nas duas falas citadas acima. Por um lado, o momento histórico é ao mesmo tempo singular e repetível, como demonstra bem a fala da presidenta Dilma (“jamais pensei que veria novamente”). Por outro lado, o momento histórico se apresenta enquanto tal na medida que os sujeitos confrontam o futuro a ser realizado, um tempo que convoca à decisão no presente, como fica mais evidenciado na fala do ex-deputado (“vamos escolher o que queremos daqui para frente”).

A mesma passagem citada do verbete “momento/*momentum*/instante” aponta para um dualismo que importa a este trabalho, visto que apenas *cronos* seria, segundo a definição dos(as) autores(as), o “tempo dado à história”. É objetivo desta tese questionar essa identificação

¹¹ BALIBAR; BÜTTGEN; CASSIN, 2014, p. 685.

unilateral entre temporalidade histórica e o paradigma cronológico de temporalidade. Eu argumento que *kairós* pode ser também caracterizado como “um tempo dado à história”, quer dizer, o conceito aponta para uma modalidade específica de temporalização da história, sem prejuízo da sua diferença qualitativa com o tempo-*cronos*. A categoria *historicidades kairológicas* designa precisamente essa modalidade de temporalização da história que se abre quando se questiona a referida identificação unilateral, tendo por base especificamente a ideia de *kairós*.¹²

A expressão “momento histórico” apresenta-se como um *topos* fundamental das formas kairológicas de experiência do tempo histórico, de tal maneira que põe em questão a identificação preguiçosa entre história e passado.¹³ O sentido de “histórico” que Rousseff e Imbassahy atribuem ao “momento” não se determina pela ideia de que o presente se origina e continua um “passado”, mas sim pelo seu caráter disruptivo, no sentido de um instante que rompe expectativas consolidadas e exige a tomada de posição e ação. Mesmo na fala da presidenta Dilma, que remete diretamente a uma analogia com o passado, o caráter histórico do momento está dado no presente de sua realização: um *momento histórico* frente ao qual “estamos diante de”, e não um tempo que já passou. Trata-se de uma experiência que é *histórica* não por já ter se tornado “passado”, mas sim porque, por ter acontecido, permanece efetivo e não pode ser apagado.

Por se tratar de um momento essencialmente breve e irretornável, coloca-se de imediato a questão de saber se as historicidades kairológicas podem realmente ser identificadas, tematizadas e, portanto, conhecidas pela pesquisa histórica. Esta tese responde afirmativamente à questão. Sem prejuízo do caráter essencialmente “momentâneo” de *kairós*, tais experiências foram historicamente articuladas e registradas na linguagem. Assim, é preciso especificar quais formas da linguagem evidenciam as historicidades kairológicas de forma privilegiada. Questão que imediatamente suscita outra: como assegurar que a apreensão e o conhecimento das historicidades kairológicas seja efetivamente possível e metodologicamente consistente?

Manifesto

A hipótese geral que este trabalho põe à prova diz que o *manifesto*, entendido como um gênero textual, é um objeto privilegiado para a descrição do fenômeno [gr. Φαινόμενον, “aquilo

¹² Naturalmente, esse mesmo exercício poderia se desenrolar a partir

¹³ Uma crítica elaborada dessa identificação apressada entre história e passado encontra-se em FRANCO NETO, 2020.

que se mostra”] que a tese visa apreender: as *historicidades kairológicas*. É notável que a palavra “manifesto” [lat. *manifestus*] tenha justamente o significado de tornar visível, fazer ver, pôr no aberto, desencobrimento, sendo um conceito central do vocabulário da fenomenologia.¹⁴ O que o manifesto tipicamente *faz ver* – ou o que o manifesto efetivamente *manifesta* – é, segundo o argumento da tese, precisamente o *fenômeno* das *historicidades kairológicas*. O gênero manifestário é uma das formas possíveis de organizar poeticamente a historicidade da existência cuja estrutura de temporalização se funda na ideia de *kairós*. É importante deixar claro que a tese não afirma que todo e qualquer manifesto, sempre e necessariamente, inscreve, expressa e/ou intensifica as historicidades kairológicas, mas sim que essa inscrição/expressão/intensificação é uma possibilidade que o gênero carrega de maneira particularmente acentuada.

O interesse que esta tese dedica ao manifesto reside precisamente na capacidade de o gênero articular, elaborar e transmitir sentidos e disposições sobre a história que se estruturam temporalmente sob o signo do *kairós*. A tese quer mostrar que o manifesto é uma das formas possíveis de inscrição das historicidades kairológicas. Precisamente neste sentido, o manifesto se mostra como um *objeto historiográfico* privilegiado para a presente investigação. A tese não abordará o manifesto visando primariamente reconstituir a história da sua formação enquanto gênero textual – embora este ponto seja sim parte importante para a sustentação do argumento geral do trabalho – e muito menos tomar os manifestos como fontes para uma história das ideologias, nem tampouco de uma história intelectual.¹⁵ O manifesto interessa a este trabalho tão somente na medida em que o gênero oferece uma base concreta para uma investigação *teórico-historiográfica* sobre as *historicidades kairológicas*.

Do ponto de vista teórico-metodológico, a pesquisa está orientada em suas linhas gerais como uma “analítica das historicidades”, noção proposta por Valdeci Araujo em seu artigo de 2013 na *História da Historiografia*. O campo de fenômenos próprio da analítica consiste, segundo o autor, nas formas de “transformação do tempo em tempo histórico” que a historiografia dá acesso. A partir dessa definição, torna-se possível ampliar os objetos possíveis desta analítica para além dos modelos canonizados de narração histórica. Ainda segundo Araujo, o estudo desses objetos plurais supõe a consideração de suas “teorias regionais” ou seja, as particularidades próprias de cada objeto no tocante às suas formas e potencialidades

¹⁴ Cf. HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 67/28 seq.

¹⁵ Por este motivo, a tese expande as possibilidades que Claude Abastado (1980) havia apontado sobre o manifesto como um objeto de interesse historiográfico, limitado à uma história das ideologias. Evidentemente, o fato de a tese identificar um interesse de outra ordem – a analítica das historicidades kairológicas – não elimina ou desvaloriza as demais possibilidades do estudo histórico do gênero.

específicas de articular e expressar não o passado, mas a *historicidade* da existência: a modalização temporal do acontecer humano, o enlaçamento entre passados e futuros na abertura do presente.¹⁶

Isso significa que uma analítica da historicidade que toma o manifesto como seu objeto implica a necessidade de construir uma base teórico-metodológica especificamente adaptada para o fenômeno que esse gênero textual lança luz: as historicidades kairológicas. Para proceder à investigação, portanto, é necessário combinar os postulados fenomenológicos da analítica das historicidades com uma hermenêutica orientada para compreender como o gênero manifestário temporaliza o tempo histórico (kairológicamente). É intenção deste trabalho elaborar e pôr em prática isto que chamarei mais adiante de uma *hermenêutica do momento histórico*, que torna possível uma exposição teoricamente fundamentada das historicidades kairológicas e suas formas de articulação e inscrição na tradição dos manifestos.

O ponto de partida desta hermenêutica do momento histórico reside precisamente na *diferença assimétrica* entre *cronos* e *kairós*. O aparente pleonasma da locução “diferença assimétrica” justifica-se para expressar o entendimento de que os dois termos gregos para “tempo” são essencialmente diferentes e irreduzíveis um ao outro, mas não exatamente opostos entre si, como se se tratasse de temporalidades simetricamente separadas ou polarizadas. De forma correspondente, evito neste trabalho falar em uma oposição entre historicidades kairológicas e historicidades cronológicas, da mesma forma que não afirmo que o tempo cronológico seja possível ou desejavelmente dispensável para o ato de historicização, tal como Stephan Tanaka sugeriu polemicamente.¹⁷ De fato, toda experiência de *kairós* pode ser cronologicamente localizada, ou seja, o momento histórico possui uma *databilidade* ou a possibilidade de ser datável. Mas a especificidade própria da experiência kairológica não se dá por meio da determinação de sua *datação*¹⁸, pois *kairós* define-se como uma “singularidade não-matematizável”¹⁹, um momento incalculável que demarca uma emergência imprevista e irrepitível, a qual se manifesta simultaneamente por “ser breve na ação [e] durável nos efeitos”, para usar as palavras de José Honório Rodrigues em sua definição do conceito de historicidade.²⁰

A tese argumenta que as historicidades kairológicas encontram no manifesto uma forma privilegiada de inscrição e expressão. Mas o que exatamente fundamenta a alegada relação entre

¹⁶ Cf. ARAUJO, 2013, p. 41.

¹⁷ Cf. TANAKA, 2015. Ver também TAMM; OLIVIER, 2019.

¹⁸ Sobre a diferença entre databilidade e datação, cf. BEVERNAGE, 2021 (no prelo).

¹⁹ BALIBAR, BÜTTGEN, CASSIN, 2014, p. 685.

²⁰ Cf. RODRIGUES, 1981, p. 15.

escrita de manifestos e experiências kairológicas do tempo histórico? Perguntar isto é o mesmo que questionar a forma de experiência do tempo histórico que prefigura *historicamente* o ato de produção e circulação de um manifesto. Entre a vivência efetiva de um *kairós* particular e a sua elaboração discursiva segundo a forma-manifesto, haveria um terceiro *conceito* operatório que possa sustentar a mediação entre experiência e linguagem? Que conceito de tempo histórico subjaz a produção e circulação de manifestos e que, segundo sua própria constituição semântica, também implica modalidades kairológicas de experiência do tempo histórico?

Crise

Todas essas questões apontam para o conceito da *crise*. No contexto deste trabalho, a crise atua como um conceito operatório que torna possível a analítica das historicidades kairológicas articuladas pelo gênero manifesto. Por um lado, a produção de manifestos é uma atividade historicamente associada a experiências de *crise*, seja ela identificada em um determinado campo da atividade humana (política, economia, artes, ciências, etc.), seja como um conceito altamente generalizante, ao ponto de pretender designar toda uma época histórica (os “tempos de crise”). Por outro lado, a tese irá demonstrar que o conceito de crise caracteriza uma forma particular de experiência do tempo histórico que somente pode ser adequadamente compreendida quando se considera a *assimetria* entre *cronos* e *kairós*. Cabe esclarecer que a tese não postula uma identificação absoluta entre crise e *kairós*, nem tampouco uma oposição entre crise e *cronos*. O que se deve ter em vista para apreender o índice histórico-temporal próprio ao conceito de crise é precisamente a *assimetria* entre essas duas figuras do tempo.

Apesar da centralidade que o conceito de crise possui no pensamento histórico moderno, este último está fundamentalmente marcado pela hegemonia do paradigma cronológico de temporalidade histórica, de tal modo que outras configurações e modalizações temporais tendem a manter-se subteorizadas mesmo quando se trata de interpretar o conteúdo experiencial do tempo histórico posto em jogo pelo conceito de *crise*. Tal é o caso de Reinhart Koselleck, autor de uma ampla e valiosa investigação histórico-conceitual sobre a crise.²¹ Os escritos de Koselleck sobre o tema servirão nesta tese tanto como uma base de referência e como uma fonte de discordância, pois será visto que a sua interpretação sobre a crise enquanto um conceito de aceleração temporal se mostra *insuficiente* – e isso não é dizer que seja incorreta – para caracterizar os fenômenos de temporalização reunidos pelo conceito, tais como a urgência,

²¹ Cf. KOSELLECK, 1999.

iminência, decisão, ruptura, reavaliação do passado e incerteza quanto ao futuro. Ao passo que o fenômeno da aceleração presente na semântica da crise ressoa a compreensão cronológica do tempo (*cronos* enquanto a passagem inexorável do fluxo do tempo), as demais dimensões ressoam o sentido kairológico de temporalidade. Além do mais, o próprio conceito de crise admite uma formulação diretamente atrelada ao sentido de tempo-*kairós*: o *momento crítico* que pode definir uma batalha ou uma guerra, uso já presente em Tucídides, ou o instante em que se definirá a cura ou o agravamento de uma doença no corpo humano, tema central da filosofia da medicina de Hipócrates (cf. seção 1.3).

Pensar as historicidades kairológicas significa refletir as formas de temporalização da história reunidas pelo conceito de crise. Cabe lembrar que a crise é um conceito que implica uma espécie de convocação ou chamado do tempo: “A crise é um chamado para agir, para adotar uma perspectiva diferente, para ver algo revelado a nós, ou mesmo para simplesmente ter ciência da crise e prestar atenção nela”.²² Se essa característica demarca um evidente paralelo com o manifesto – gênero que tipicamente visa fazer um chamado à ação – ela é também a razão pela qual a crise se relaciona ao tempo kairológico, na medida em que o conceito de crise compreende “as possibilidades qualitativas de cada momento particular, em vez de um tempo enquanto um processo ou quantidade mensurável [ou seja, o tempo-*cronos*]”.²³

O interesse que a tese dedica ao tema da crise se justifica tanto porque a escrita de manifestos é uma atividade historicamente associada a experiências de crise, e também porque o próprio conceito de crise articula e expressa formas kairológicas de interpretar o tempo histórico. Importa acrescentar que o desvelamento do índice histórico-temporal do conceito de crise, tarefa que a tese se propõe com base na referida assimetria entre *cronos* e *kairós*, configura-se como uma questão cada vez mais relevante atualmente, se considerarmos a centralidade que o referido conceito possui para a autocompreensão histórica das sociedades contemporâneas – que se expressa de forma sintética pela ideia de que “vivemos em tempos de crise”. Desenvolver este ponto a contento exigiria um esforço analítico que escapa aos propósitos desta tese. Ainda assim, dada a importância da questão, farei alguns apontamentos a esse respeito nas considerações finais do trabalho.

O argumento geral da tese está, portanto, sustentada no círculo entre *kairós*, *manifesto*, *crise*. É na contiguidade lógica entre esses três termos que se constitui a categoria proposta no trabalho: as *historicidades kairológicas*. Construir essa categoria meta-histórica e demonstrar

²² GILBERT, 2019, p. 10.

²³ *Ibidem*, p. 71.

as suas potencialidades teóricas e analíticas para a pesquisa teórico-historiográfica é, portanto, o objetivo mais geral desta tese.

Estrutura da tese

O primeiro capítulo apresenta as noções de *cronos* e *kairós*, duas faces do tempo irreduzíveis uma à outra. O capítulo sintetiza os principais significados associados aos dois termos e procura delimitar o tipo de relação existente entre eles nos termos de uma *diferença assimétrica*. O capítulo conclui com uma reflexão sobre a questão de saber se a ideia de *kairós* é realmente compatível com a ideia de história e de compreensão histórica, respondendo as objeções já levantadas por outros autores contra essa possibilidade.²⁴

O segundo capítulo apresenta o manifesto como objeto da analítica das historicidades kairológicas. Início com uma exposição teórica dos princípios da *hermenêutica do momento histórico*, que argumento ser capaz de tornar visível a capacidade de o manifesto inscrever, registrar, comunicar, expor e intensificar os modos kairológicos de historicidade. A seguir, apresento em linhas gerais o que é o gênero manifestário e como ele será estudado neste trabalho. Uma aplicação introdutória das questões a serem aprofundadas no decorrer da tese será feita pela leitura de um dos mais célebres exemplos do gênero: o *Manifesto comunista* de Marx e Engels (1848). A última seção do capítulo desdobra as conclusões extraídas no comentário ao referido manifesto, apontando para a centralidade que o tema da *crise* ocupa para a apreensão das historicidades kairológicas presentes na tradição dos manifestos.

O terceiro capítulo apresenta a *crise* como um conceito histórico-temporal. Afirmando que o conceito de crise nomeia uma modalidade particular de experiência do tempo histórico que somente pode ser adequadamente compreendida na medida em que se considera a assimetria entre *cronos* e *kairós*. A sustentação do argumento será feita com base em uma exposição da história do conceito de crise, tomando por base os escritos de Koselleck sobre esse tópico, até o ponto em que o célebre historiador alemão propõe uma interpretação sobre a semântica temporal do conceito. A interpretação de Koselleck será demonstrada como insuficiente por se pautar na associação entre crise e o fenômeno da aceleração temporal. Por fim, o capítulo transpõe a reflexão sobre as temporalidades da crise para a analítica dos manifestos, afirmando

²⁴ Até onde a pesquisa bibliográfica demonstrou, essa objeção foi expressa em termos mais claros em um texto do historiador holandês Rik Peters (2018). Menciono de passagem essa objeção e minha resposta em RAMALHO, 2021.

que o gênero inscreve as historicidades kairológicas precisamente na medida em que reflete e responde a situações de *crise*.

O quarto capítulo apresenta uma síntese histórica do gênero manifestário, no intuito de demonstrar historicamente a relação entre escrita de manifestos, experiências de crise, e as elaborações kairológicas dessas experiências. O capítulo propõe um exercício de historicização do gênero, tendo em vista a referida assimetria entre *cronos* e *kairós*. Essa exposição tem como fio condutor a emergência do termo “manifesto” para designar um gênero textual específico (fenômeno surgido por volta do século XVI no contexto das línguas italianas); passando pela democratização dos seus usos pelas camadas subalternizadas da sociedade, donde também emergiu o sentido revolucionário associado ao gênero; e chegando até à transformação do manifesto como gênero literário, especialmente através das vanguardas modernistas do início do século XX. O capítulo finaliza com algumas considerações a respeito da importância do manifesto do ponto de vista da história dos processos de modernização, precisamente pelo fato de o gênero inscrever modalidades de experiência e articulação do tempo histórico que o próprio pensamento histórico moderno tendeu a encobrir em favor de uma concepção cronológica de temporalidade.²⁵

O quinto capítulo apresenta um estudo verticalizado sobre as historicidades kairológicas tal como elas se mostram em um manifesto particular. O texto selecionado para análise é *The Kairos Document* (KD), publicado na África do Sul em 1985 pelo Instituto de Teologia Contextual. Esta organização congregava teólogos e lideranças eclesiais de diversas denominações cristãs e era diretamente inspirada nas teologias da libertação latino-americana. A importância desse documento no contexto da luta contra o *Apartheid* é largamente reconhecida, a ponto de ter constituído uma nova tradição de intervenção teológica, por vezes chamada de *Kairos Theology*. A razão de ter escolhido esse manifesto para a análise intensiva/vertical já está sugerida desde o seu título, mas certamente vai além disso. Será visto como os teólogos contextuais sul-africanos foram capazes de apreender o aspecto kairológico daquele momento de crise e emergência, e nesse mesmo gesto, articular a figura ou consistência (e não uma nova “identidade”) do sujeito histórico potencialmente capaz de realizar a *ação kairológica*²⁶ anunciada pelo manifesto. Para evidenciar com a máxima clareza e profundidade as historicidades kairológicas presentes nesse manifesto, irei me apropriar criticamente dos

²⁵ A esse respeito, cf. KOSELLECK 2006b.

²⁶ Reservo o termo “kairótico” para designar a qualidade da ação, ao passo que “kairológico” refere-se à temporalidade.

aportes teóricos de Giorgio Agamben sobre o “tempo messiânico” (*kairós*) elaborado a partir de sua leitura das epístolas de Paulo de Tarso.²⁷

Nas considerações finais, discuto como a categoria meta-histórica proposta na tese poderia intervir nas discussões mais recentes sobre as transformações na maneira como as sociedades contemporâneas globais compreendem-se historicamente e entendem o seu lugar perante a história. Introduzo a discussão apontando para os impactos que a percepção cada vez mais disseminada de crises em diversas esferas da vida possui do ponto de vista da autocompreensão histórica contemporânea. Para tanto, dialogarei com a bibliografia mais atual que tem debatido o assunto e, simultaneamente, situo o lugar e as (potenciais) contribuições que esta tese apresenta para esse debate.

²⁷ Cf. AGAMBEN, 2006. Ver também RAMALHO, 2020a.

CAPÍTULO 1 – *KAIRÓS*: A TEMPORALIDADE DO POSSÍVEL

Que é, pois, o tempo? Se ninguém me pergunta, eu o sei; mas se me perguntam, e quero explicar, não sei mais nada.

*Santo Agostinho.*²⁸

Toda concepção de história está sustentada em uma compreensão sobre o tempo.²⁹ No entanto, não existe uma definição unívoca sobre o que vem a ser o fenômeno temporal, de modo que a célebre perplexidade de Santo Agostinho continua bastante atual. A ausência de um conceito claramente definido não impede, porém, que se possa empregar a palavra “tempo” com algum conhecimento de causa. Digo: “há quanto tempo não o vejo!”, ou “quanto tempo o bolo já está o forno?”, e meu interlocutor certamente compreenderá o que quero dizer com essa palavra, mesmo que eu ou ele(a) não possamos elaborar esse entendimento ao nível de um conceito. Há, portanto, *pré-conceitos* sobre o tempo, isto é, traços de sentido que são compartilhados entre os sujeitos e que estruturam hermeneuticamente o mundo da experiência.³⁰

Os pré-conceitos que estruturam a compreensão cotidiana sobre o tempo não são fruto de uma decisão de sentido arbitrária feita por uma consciência autocentrada – caso assim fosse, meu interlocutor não poderia entender o que quero dizer quando emprego a palavra na conversação comum. Os pré-conceitos tampouco são um reflexo neutro de uma suposta “ordem natural do tempo”, como se o fenômeno temporal fosse um dado auto-evidente – nesse caso, seria impossível explicar a enorme variedade de concepções de tempo existente entre as culturas humanas.³¹ Cabe pensar, em vez disso, que os pré-conceitos são constituídos *historicamente*, isto é, eles são resultado de um conjunto complexo de construções intelectuais herdadas da tradição e que tendem à sedimentação, confluindo assim em uma *pré-compreensão dominante de tempo*.

Por um lado, essa pré-compreensão dominante atua como uma condição de possibilidade para os sujeitos falarem e articularem sentidos e vivências sobre o tempo, inclusive e sobretudo na vida cotidiana. Por outro lado, ela também tende à sedimentação, privilegiando determinados paradigmas sobre o fenômeno temporal em detrimento de outros.

²⁸ AGOSTINHO, 2000, XI, 14:17.

²⁹ Esta introdução do capítulo retoma e modifica parte de um ensaio publicado em RAMALHO, 2020b.

³⁰ GADAMER, 2015 [1960].

³¹ Cf. BIANCHI, 2020; BIRTH, 2017.

Essa situação exige recolocar a questão sobre o tempo por meio de uma crítica histórica da tradição.³²

Essa crítica supõe dois exercícios reflexivos, que podem ser realizados em conjunto: identificar os traços de sentido fundamentais que estruturam a nossa pré-compreensão dominante de tempo (a tradição sedimentada)³³; e buscar na própria tradição outras concepções não-hegemônicas sobre o fenômeno, as quais “jazem dispersas nas dobras e sombras da tradição cultural do Ocidente”³⁴. Se, de acordo com a célebre definição de Marc Bloch, a história é a “ciência dos homens no tempo”, questionar as noções sedimentadas sobre o fenômeno temporal constitui um problema teórico de primeira importância, pois tal questionamento permite lançar luz sobre determinados aspectos e dimensões da experiência da história que, de outro modo, permaneceriam encobertos para a pesquisa histórica. Conforme o teórico da história José Carlos Reis já apontou, o tempo enquanto problema para a historiografia perpassa várias épocas e lugares sem jamais ter-se chegado a um conceito único e consensual. No entanto, acrescenta ainda o autor, isso não significa que os(as) historiadores(as) devem esquivar-se de enfrentar essa questão; ao contrário, o tempo histórico se apresenta como questão central para a discussão teórica sobre a história.³⁵

Neste capítulo, apresento um ponto de vista sobre o tempo histórico com base na diferença entre dois conceitos de tempo herdados da tradição grega, a saber, *cronos* e *kairós*. Essas duas palavras para “tempo” designam significados e experiências temporais distintas, as quais não são inteiramente opostas, mas sim irreduzíveis e assimétricas uma à outra.³⁶ Argumento que a pré-compreensão dominante de tempo no pensamento histórico moderno está fortemente associada ao paradigma cronológico; no entanto, existem certas dimensões da historicidade humana que só podem ser analisadas apropriadamente a partir da ideia de *kairós*.

³² Esse método é diretamente inspirado na proposta heideggeriana de uma “destruição” da história da metafísica ocidental, que o filósofo apresentou na introdução do tratado *Ser e tempo* (2012 [1927]), e que seria mais tarde apropriado por Gadamer ([1960] 2015). Esse método também inspirou a crítica da “tradição ontológica do tempo” que o historiador Augusto de Carvalho desenvolveu em sua tese de doutoramento (2017).

³³ Para uma crítica das concepções sedimentadas de tempo na modernidade, ver também CARVALHO, 2017; FRANCO NETO, 2020; REIS, 1994.

³⁴ AGAMBEN, 2005, p. 122.

³⁵ Cf. REIS, 1994 e 2012.

³⁶ *Cronos* e *Kairós* são dois deuses da mitologia grega. Hahn (1976, p. 834) sintetizou a diferença entre os dois deuses: “A presença desses dois grupos etimológicos, associados respectivamente com *cronos* e *kairós* para o conceito de tempo, sugere que os gregos distinguiam os períodos ou pontos individuais do tempo que efetuados por decisões humanas (*kairós*), do fluxo de tempo, cuja progressão é independente de qualquer influência possível (*cronos*). A vontade de aproveitar o momento, que naturalmente pode também apreender a coisa errada (pensamento-*kairós*) contrasta com o perigo do fatalismo que pode resultar do pensamento-*cronos*”.

1.1 – Sob a tirania de *Cronos*

A pré-compreensão dominante de tempo na tradição cultural e filosófica do Ocidente está associada à ideia de *cronos* [gr. χρόνος]. Jean Chevalier e Alain Gheerbrant ensinam que desde a Antiguidade existia uma confusão entre esta palavra e *Kronos* [gr. κρόνος], nome do deus-titã filho do céu (Urano) e da terra (Gaia) que governou o mundo durante a Idade de Ouro. Segundo os autores, a aproximação entre as duas palavras foi promovida durante o período helenístico e depois reforçada durante a Renascença. Embora Chevalier e Gheerbrant façam questão de demarcar a diferença entre as duas palavras, eles também apontam um ponto de convergência, pois o deus desempenha no mito o mesmo papel do tempo: “Devora, tanto quanto engendra; destrói suas próprias criações; estanca as fontes da vida, mutilando Urano, e se faz fonte ele mesmo, fecundando Réia”.³⁷

Figura 1 – *Saturno devorando a su hijo*. Francisco Goya, c. 1819-1823



Fonte: https://en.wikipedia.org/wiki/Saturn_Devouring_His_Son. Acesso: 28 dez. 2020.

³⁷ CHEVALIER; GHEERBRANT, 2001, p. 307. Ver também TURETZKY, 1998, p. 5-6.

Cada filho gerado era instantaneamente engolido pelo titã, assim como cada instante presente é imediatamente devorado e substituído por um outro instante em fluxo contínuo. *Sucessão e pontualidade* caracterizam a ideia cronológica do tempo: “Quer seja pensado como círculo, quer como linha, o caráter que domina toda concepção do tempo é a pontualidade”³⁸. A ideia de um tempo sequencial pressupõe a pontualidade do *presente-agora*, o qual se apresenta como o *limite* fundamental do tempo entre o anterior e o posterior, tal como caracterizou Aristóteles no seu famoso tratado sobre o tempo [*cronos*, χρόνος].³⁹

O *agora* [gr. *vōv*, *nûn*] é definido pelo estagirita como o “limite” de *cronos* porque concentra em si mesmo as suas aporias fundamentais: ele é definido como o instante mais propriamente real do *cronos*, pois o único tempo que propriamente é, ao contrário do passado e do futuro que são, respectivamente, o que *não é mais* (agora) e o que *não é ainda* (agora). Simultaneamente, porém, o presente-agora é inapreensível em seu ser, uma vez que ele é pura transitoriedade, inextenso, o próprio índice do devir. Um agora deixa de ser agora justamente enquanto estou escrevendo a palavra “agora”.

Esse caráter essencialmente aporético de *cronos*, ainda segundo Aristóteles, expressa-se no problema da divisibilidade do tempo. O agora é “limite” porque a sua pontualidade inaugura a diferença entre o antes e o depois. Assim, se é verdade que o agora seria o “átomo” de *cronos*, ele não existe fora do encadeamento da sucessão do “antes” e do “depois”, diferença que o próprio agora institui e é dependente. Tal ambiguidade faz do tempo cronológico ao mesmo tempo pontual e contínuo, recortado e ordenado, sucessivo nos seus instantes e inalterável em seu fluxo constante. O ser do devir e o devir do ser.⁴⁰

Ainda segundo Aristóteles, a percepção do tempo está indissociavelmente ligada ao de movimento. Mais ainda: dado que uma das propriedades fundamentais do movimento é a mensurabilidade, o mesmo pode ser dito sobre o tempo. Na verdade, o tempo é a própria medida do movimento, quer dizer, o *número* que mensura a duração e magnitude do movimento. *Cronos* é, portanto, o tempo quantificável, numerável, segundo seu modo de ser subsumido ao movimento. E sendo o movimento algo contínuo, o seu número também o é, pois caso contrário,

³⁸ AGAMBEN, 2005, p. 122. Diversos autores procuraram fazer uma historiografia do tempo privilegiando essa questão sobre a representação gráfica como círculo, linha e/ou espiral, em geral associados, respectivamente, às experiências grega e judeo-cristã. Embora se trate de discussões relevantes, considero que a questão do círculo ou linha não é a mais relevante do ponto de vista de uma crítica ontológica do tempo, na medida em que ambas as representações estão subscritas ao problema da *pontualidade* do agora enquanto limite fundamental do tempo cronológico. Essa pontualidade a que me refiro não se coloca ao lado da questão sobre o círculo e a linha, e não pode ser resolvido a partir de uma comparação com outras formas “geométricas” sobre o tempo. Para uma discussão sobre as diferentes representações gráficas da sequência temporal, ver GOUREVITCH, 1978 e REIS, 2012.

³⁹ ARISTÓTELES, *Física*, IV (11), 218a – 25.

⁴⁰ Cf. CARVALHO, 2018, p. 49-52.

ele não poderia ser a sua medida. Donde a definição clássica de tempo proposta por Aristóteles: “Com efeito, isto é o tempo [χρόνος, *chronos*]: número de um movimento segundo o anterior-posterior”.⁴¹

Essas páginas do Livro IV da *Física* são reconhecidas como sendo um dos primeiros e mais influentes tratados sobre a ontologia do tempo na tradição filosófica do Ocidente.⁴² Suas características fundamentais são: pontualidade; sucessão; continuidade; fluxo ordenado, determinado e inexorável; tempo numerável, quantificável; limite entre o ser e o devir; primazia ontológica do “agora”; e separação entre passado, presente e futuro. Essas características conformam a pré-compreensão cronológica de tempo sedimentada pela tradição metafísica ocidental, sendo Aristóteles seu primeiro grande sistematizador. “O caráter fundamental da experiência grega do tempo que, através da *Física* de Aristóteles, determinou por dois mil anos a representação ocidental do tempo, é o que faz dele um *continuum* pontual, infinito e quantificado”.⁴³

Sob esse ponto de vista, as reflexões de Agostinho sobre o tempo no Livro XI das suas *Confissões* não devem ser lidas como se estivessem em oposição absoluta ao *chronos* aristotélico. Se é verdade que Agostinho foi responsável por “internalizar” o tempo, afirmando a sua realidade na alma em contraposição à externalidade física da perspectiva aristotélica, o bispo de Hipona, não obstante, também se refere ao tempo segundo a primazia ontológica do presente-agora pontual, tido como a única realidade possível do tempo mas que, paradoxalmente, é inapreensível em seu ser. Por isso, a despeito das diferenças importantes com Aristóteles, a perspectiva agostiniana não abole a ideia de tempo contínuo e quantificável de instantes pontuais em fuga, mas o transfere do movimento dos astros à duração interna da alma.⁴⁴ O tempo agostiniano é um triplo-presente, ou seja, um presente cindido entre memória (presente do passado), atenção (presente do presente) e espera (presente do futuro). Essa cisão, contudo, reflete a introdução do devir no ser, donde o caráter essencialmente paradoxal do tempo e a famosa perplexidade de Agostinho sobre o tempo, reproduzida na epígrafe deste capítulo.

Físico ou psicológico, circular ou linear, o que caracteriza essas concepções e representações do tempo de Aristóteles e Agostinho é a imagem fundamental de *chronos*: o

⁴¹ ARISTÓTELES, *op. cit.*, 219b – 2. Ver também REY PUENTE; BARACAT JÚNIOR, 2014.

⁴² Essa caracterização encontra-se já em HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 65/26

⁴³ AGAMBEN, 2005, p. 113. Neste particular, Agamben subscreve uma leitura da tradição metafísica ocidental sobre o tempo formulada primeiramente por Heidegger: “O tratado de Aristóteles sobre o tempo é a primeira interpretação desse fenômeno, legada pela tradição. Ele determinou, de maneira essencial, toda concepção posterior de tempo, inclusive a de Bergson. Ademais, pela análise do conceito aristotélico de tempo, tornar-se-á claro, retrospectivamente, que a concepção kantiana do tempo se move dentro das estruturas apresentadas por Aristóteles”. HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 26/65.

⁴⁴ Essa interpretação aparece também em HEIDEGGER, 2012 [1927] e AGAMBEN, 2015.

tempo como um fluxo infinito de agoras inextensos que permite calcular a duração de um evento e/ou processo e localizá-lo em uma “cadeia” que flui de modo homogêneo. “A concepção contínua do tempo de Aristóteles”, afirma Humberto Beck, “tornou-se a mais influente na história da filosofia, e, conseqüentemente, tornou-se a base da maioria dos tratamentos posteriores sobre a temporalidade”.⁴⁵

A hegemonia do paradigma cronológico tornou-se mais acentuada na modernidade. Conforme demonstram os trabalhos de Zachary Schiffman, Donald Wilcox, Constantin Fasolt, entre outros⁴⁶, foi na modernidade que surgiu uma concepção de tempo absoluto e universal, em franco contraste com a pluralidade das cronológicas típico do mundo pré-moderno, visto que tais tempos eram sempre referidos a processos e contextos particulares. Ainda a esse respeito, Russel West-Pavlov acrescenta:

A história recente do tempo desde o Iluminismo evidencia um estreitamento progressivo do espectro de modos temporais. A racionalização gradual da temporalidade em direção ao tempo linear e universal como a medida da existência humana reprimiu e eliminou outras possíveis estruturas temporais da existência individual e global. Esse processo afirma continuamente: “Não há alternativa!”.⁴⁷

No campo das ciências naturais, a formulação sobre o tempo mais influente a nível teórico foi estabelecida por Isaac Newton, que, retomando as bases deixadas por Aristóteles, dissociou o tempo de sua relação com o movimento e deu a ele a dignidade de uma realidade absoluta. Nos *Principia Mathematica*, lê-se: “o tempo absoluto, verdadeiro e matemático, em si e por sua natureza, sem relação com nada de externo, flui de modo uniforme, e com outro nome chama-se duração”.⁴⁸ Esse tempo absoluto contrapõe-se ao tempo relacional, que é de ordem prática e útil à vida cotidiana. O tempo absoluto, por sua vez, é teórico (o que não quer dizer menos real) e adequado à produção de conhecimento científico. Este tempo absoluto é “verdadeiro” e “flui de modo uniforme” porque ele é entendido como uma realidade em si mesmo, abstraído de toda experiência.

O modelo absoluto e matematizável do tempo, condizente com o conceito de *cronos*, tornou-se a forma dominante de conceber o tempo nas ciências naturais e, mais tarde, também nas ciências históricas. Nas palavras de Hannah Arendt, “nosso moderno conceito de História

⁴⁵ BECK, 2019, p. 7.

⁴⁶ SCHIFFMAN, 2011; WILCOX, 1987; FASOLT, 2004. Ver também LORENZ; BEVERNAGE, 2013.

⁴⁷ WEST-PAVLOV, 2013, p. 6.

⁴⁸ Utilizo a tradução para o português dos *Principia Mathematica* da dissertação de BALOLA, 2010.

é não menos intimamente ligado ao moderno conceito de natureza”.⁴⁹ O paradigma do tempo-*cronos* absoluto rapidamente conquistou uma hegemonia virtual nas ciências naturais e, dado que as ciências naturais eram o modelo prestigiado para toda pesquisa científica, ele também triunfou na historiografia.⁵⁰

A esse respeito, cabe destacar o estudo detalhado de Donald Wilcox sobre o nascimento da ideia moderna de tempo (*cronos*) absoluto e universal nas ciências naturais, bem como as suas implicações para o pensamento histórico moderno. Segundo o historiador, a formulação newtoniana de um *cronos* absoluto e universal se tornou o critério básico de obtenção da “verdade” por meio do método científico das ciências naturais e das ciências históricas:

As qualidades contínuas e universais do tempo e espaço newtoniano tornaram possível aos historiadores – bem como os cientistas naturais – enxergar os componentes básicos da realidade não como processos ou totalidades orgânicas, mas como uma série de eventos discretos que podem ser localizados em uma única linha temporal e em um ponto singular no espaço. [...] Os historiadores profissionais raramente tiveram a ocasião de pensar em tais problemas metafísicos como as implicações do tempo absoluto e, na maior parte das vezes, tendem a descartá-las como irrelevantes para a prática dos historiadores.⁵¹

Michel de Certeau caracterizou o tempo cronológico como a “lei mascarada” da historiografia, que no mais das vezes permanece como o “impensado” do discurso histórico: “O tempo é tão necessário ao historiador que ele o naturalizou e instrumentalizou. Ele é o impensado não porque é impensável, mas porque não é pensado”.⁵² Mais recentemente, Chris Lorenz e Berber Bevernage sintetizaram os traços gerais da pré-compreensão dominante de tempo na historiografia acadêmica que, no seu conjunto, apontam claramente para o paradigma cronológico do tempo:

A maioria dos historiadores parece ter assumido que o tempo é aquilo que os calendários e relógios sugerem: 1. tempo é homogêneo – o que significa que todo segundo, todo minuto e todo dia é idêntico; 2. tempo é discreto – todo momento no tempo pode ser concebido como um ponto em uma linha reta; 3. tempo é, portanto, linear; e 4. tempo é direcional – ele flui ininterruptamente do futuro para o passado através do presente; 5. tempo é absoluto – o tempo não é relativo ao espaço ou à pessoa que está medindo-o.⁵³

⁴⁹ ARENDT, 2013, p. 78.

⁵⁰ Para uma exposição mais detalhada deste ponto do argumento, cf. LUNDMARK, 1993.

⁵¹ WILCOX, 1987, p. 4.

⁵² CERTEAU, 2007, p. 95.

⁵³ LORENZ; BEVERNAGE, 2013, p. 17.

Além dessas cinco características elencadas, pode-se acrescentar a tendência de conceber o tempo histórico em termos de uma cronologia *universal*, isto é, o tempo como um fluxo singular no qual todos os eventos em todas as culturas podem ser inseridos. Contudo, a ideia de um *cronos* histórico universal é, como afirmado acima, uma invenção especificamente moderna. A incorporação de um *cronos* universal no pensamento histórico moderno foi uma resposta às pressões para se estabelecer um critério objetivo para o tempo histórico e, assim, embasar as pretensões de cientificidade da historiografia moderna:

O tempo cronológico é um meio homogêneo que comprime indiscriminadamente todos os eventos imagináveis. E, é claro, cada evento tem seu lugar definido nesse tempo. Isso traz implicações importantes para a abordagem moderna da história.⁵⁴

A consolidação de um tempo-*cronos* absoluto e universal no pensamento histórico moderno também está na base de diversos conceitos histórico-temporais basilares da modernidade: “Sob o influxo das ciências da natureza, ‘desenvolvimento’ e ‘progresso’, que traduzem simplesmente a ideia de um processo orientado cronologicamente, tornam-se as categorias-guia do conhecimento histórico”.⁵⁵ Giorgio Agamben ainda acrescenta que esse processo reflete e reproduz as novas formas de vida advindas com a expansão do sistema capitalista-industrial: “A experiência do tempo morto e subtraído à experiência, que caracteriza a vida nas grandes cidades modernas e nas fábricas, parece dar crédito à ideia de que o instante pontual em fuga seja o único tempo humano”.⁵⁶ O controle da vida social através do tempo torna-se patente com a manipulação dos relógios nas fábricas e o gerenciamento rígido das horas do trabalhador. O tempo, identificado ao relógio, torna-se assim instrumentalizável, um meio para o exercício do poder político, econômico, cultural entre indivíduos e coletividades: das relações de trabalho ao imperialismo, da divisão do dia em turnos de 8 horas à ideologia do *progresso* – assunto que retomarei no terceiro capítulo desta tese.

Em resumo, *cronos* designa o tempo como um *continuum* de instantes sucessivos em fluxo. Esse paradigma expressa o tempo como uma cadeia na qual os eventos podem ser situados e localizados através da determinação de sua “data”. Assim, *cronos* aponta para o aspecto quantitativo, mensurável e numerável do tempo, o qual se apresenta nos instrumentos que medem a extensão da duração, tais como o relógio e o calendário. A mensurabilidade do tempo-*cronos* supõe a sua homogeneidade, como já foi demonstrado por Martin Heidegger:

⁵⁴ KRACAUER, 1966, p. 66.

⁵⁵ AGAMBEN, 2005, p. 118.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 117

O que é que o relógio nos ensina acerca do tempo? O tempo é algo em que se pode fixar um agora pontual, que é sempre diferente de dois pontos temporais, um dos quais é anterior e o outro posterior. Nada nisto distingue um agora pontual de outro [...]. Este tempo é continuamente igual, homogêneo. Só porque está constituído enquanto homogêneo é que o tempo é mensurável.⁵⁷

A presença constante desses instrumentos cronométricos na vida cotidiana é um dos fatores essenciais para a tendência em se identificar todo o fenômeno temporal, com toda a sua complexidade, exclusivamente a essa noção específica que se apresenta nesses instrumentos. No entanto, a experiência temporal não pode ser totalmente compreendida em uma perspectiva exclusivamente cronológica. Sem negar a importância desse paradigma para a construção do conhecimento histórico, importa reconhecer que *cronos* não corresponde à inteireza do fenômeno temporal, nem tampouco à totalidade das formas possíveis de sua experiência.⁵⁸ Não se trata de propor o abandono do paradigma cronológico, mas sim de insistir que este último não abarca todas as possibilidades de compreensão e de experiência do tempo histórico: “A história, seja a de um ser vivo ou de uma sociedade, não poderá jamais ser reduzida à simplicidade monótona de um tempo único”.⁵⁹ Nesse sentido, caberia questionar se se pode conceber outras configurações temporais que não aludem diretamente ao paradigma cronológico de tempo e nem podem ser reduzidas a este último.

A questão que logo se coloca é: que conceito de história e historicidade pode emergir quando se desloca a ideia de tempo para outros conceitos e perspectivas para além do paradigma cronológico? Para responder, faz-se necessário recuperar certas imagens e conceitos distintos sobre o tempo que “jazem dispersos nas dobras e sombras da tradição cultural do Ocidente”⁶⁰.

1.2 – *Kairós*: a temporalidade do possível

O fenômeno que cotidianamente nomeia-se com a palavra “tempo” carrega na verdade múltiplos níveis, aspectos e significações. *Kairós* era outra palavra grega usada para significar “tempo” e, assim como *cronos/Kronos*, também nomeava uma divindade. No panteão grego, *Kairós* (*Occasio* para os romanos) era o filho mais novo de Zeus e Tyché (Fortuna), geralmente representado como um jovem com asas nos pés e com uma única mecha de cabelos em sua frente, sugerindo que sua aparição é breve e, para poder ser apreendido, é necessária uma

⁵⁷ HEIDEGGER, 2003, p. 29.

⁵⁸ Sobre a multiplicidade dos tempos históricos, cf. entre outros SALOMON, 2018 e TAMM; OLIVIER, 2019.

⁵⁹ BERIAIN, 2007, p. VIII.

⁶⁰ AGAMBEN, 2005, p. 122.

postura ativa e atenta. Sem jamais ter figurado entre as divindades maiores, o culto a *Kairós* teve lugar de destaque no mundo helênico. A tradição menciona a existência de uma estátua dedicada a *Kairós* na entrada do estádio de Olímpia esculpida por Lísipo de Sicião durante o século IV a.C. Essa imagem foi objeto de uma série de epigramas, sendo uma das mais conhecidas a do poeta grego Posídipo de Pela, (*circa* 270 a.C.).⁶¹ Embora a estátua original tenha se perdido, há inúmeras outras figurações feitas pelo mesmo Lísipo, como ilustra a figura abaixo:

Figura 2 – Lísipo. Figuração de *Kairós* do século IV a.C.



Fonte: BOSCHUNG, 2013, p. 16.⁶²

Segue o epigrama de Posídipo:

- Quem é o escultor e de onde ele vem?
- De Sicião.
- E seu nome?
- Lísipo.
- E quem é você?
- *Kairós*, que a tudo subjuga.
- Por que você anda na ponta dos pés?
- Estou sempre correndo.
- Por que você tem um par de asas nos pés?
- Eu voo como o vento.
- Por que carrega uma navalha na mão direita?
- Para mostrar aos homens que sou mais afiado que qualquer gume.

⁶¹ Uma análise extensiva da figuração de *Kairós* dada por Lísipo encontra-se em BOSCHUNG, 2013.

⁶² Imagem retirada de: <http://www.theinterfaithobserver.org/journal-articles/2015/10/1/a-kairos-moment-faith-calls-to-action.html>. Acesso em: 07/04/2019.

- Por que seus cabelos estão sobre seu rosto?
- Para ser apreendido por aquele que me encontra, por Zeus.
- Mas por que você é careca na nuca?
- Porque ninguém por quem eu já tenha passado com meus pés alados irá agora, por mais que desejem, me agarrar por detrás.
- Com que finalidade o artista esculpiu você?
- Para você, ó estranho; e ele me colocou no pórtico como uma lição.⁶³

A primeira ocorrência atestada do termo *kairós* data do século VII a.C. e encontra-se na obra de Hesíodo *Os trabalhos e os dias*, significando a noção de “medida exata”, “proporção apropriada”.⁶⁴ Mais tarde, o termo passou a assumir um sentido propriamente temporal. Dietrich Boschung, autor de um extensivo estudo etimológico e morfológico sobre a palavra *kairós* e sua figuração como divindade na antiguidade grega, explica: “Como uma designação para o momento, no qual uma situação se transforma irreversivelmente para melhor ou pior, a palavra foi usada regularmente desde o século V a.C.”.⁶⁵ Note-se, portanto, que desde as suas origens etimológicas, a palavra *kairós* implicava um momento crítico no qual ocorre uma mudança, seja para o bem, seja para o mal. Sendo assim, já no contexto do grego ático, a palavra *kairós* poderia designar um momento de perigo, mas de forma ainda mais notável, o momento oportuno para realizar a ação certa.

Os usos antigos do termo *kairós* se davam em diferentes domínios do discurso. Porém, a sua elaboração conceitual ocorreu especialmente no contexto da retórica antiga, da filosofia e, mais tarde, na teologia cristã – já no contexto do grego *koiné*. Deve-se mencionar ainda os usos que o termo assumia na escrita da história em Heródoto⁶⁶ e Tucídides⁶⁷.

Uma noção fundamental na Grécia antiga, *kairós* é um termo que carregou diversos sentidos na história e na teoria retórica clássica, incluindo ‘simetria’, ‘propriedade’, ‘ocasião’, ‘proporção devida’ ‘adequação’, ‘tato’, ‘decoro’, ‘conveniência’, ‘proporção’, ‘proveito’, ‘rendimento’, ‘moderação sábia’.⁶⁸

Carolyn Miller distingue dois sentidos de *kairós* na retórica antiga, os quais são apenas parcialmente compatíveis entre si. Em um primeiro sentido, mais proeminente entre os ciceronianos e os estoicos, *kairós* era associado à noção de adequação ou *decorum*, indicando um princípio de adaptação e acomodação às convenções. Para Cícero, em uma passagem bem

⁶³ A tradução (de minha autoria) foi retirada da versão inglesa do epigrama de Posídipo citado em BOSCHUNG, 2013, p. 34. Para uma tradução francesa, ver HARTOG, 2020.

⁶⁴ Cf. SIPIORA, 2002a, p. 2; COENEN; BROWN, 2000, p. 2459.

⁶⁵ BOSCHUNG, 2013, p. 12. Cf. também SIPIORA, 2002^a, p. 5.

⁶⁶ Cf. VAN LIESHOUT, 1970.

⁶⁷ Cf. BOSCHUNG, 2013; ESKIN, 2002; PAUL, 2014.

⁶⁸ SIPIORA, 2002a, p. 16.

conhecida da *Oratória* e citada por Miller, “a regra universal da oratória, como da vida, diz que deve ser considerado aquilo que é adequado”. Nesse sentido, *kairós* significa compreender uma ordem que guia e informa a ação retórica, não importando se essa ordem é absoluta ou socialmente construída.⁶⁹

O segundo sentido de *kairós* está presente em retóricos como Górgias e Isócrates, significando não o que é previsível, mas exatamente o contrário: a excepcionalidade do momento oportuno, o tempo espontâneo, o instante singular e inesperado. Enquanto o sentido de *decorum* é mais acomodativo, esse segundo sentido encoraja o orador a ser criativo para melhor responder à falta de ordem na vida humana e a sua imprevisibilidade fundamental. A excepcionalidade de *kairós* indica o caráter sem precedente de uma situação que se apresenta de súbito na experiência e que, em troca, exige uma resposta adequada à circunstância. O conhecimento de *kairós* envolve, assim, a *phronesis* ou “sabedoria prática”, um saber lidar com a situação conforme ela se apresenta em seu aspecto qualitativo, um tipo de variação que não pode ser totalmente controlado ou planejado pelo saber teórico (*sofia*).⁷⁰

Além da retórica, o conceito de *kairós* possuía centralidade na filosofia da medicina de Hipócrates de Cós. Em um de seus mais famosos aforismos, Hipócrates afirma que “A vida é breve, a arte/ciência é longa, o *kairós* é passageiro, a experiência enganosa, e o julgamento difícil”. O original grego da terceira oração é: “ὁ δὲ καιρὸς ὀξύς”.⁷¹ Este último termo, ὀξύς, conforme esclarece Dietrich Boschung, poderia significar também “afiado, cortante, penetrante, ácido ou doloroso”.⁷² Assim, Hipócrates faz menção ao fato de *kairós* ser um tempo no qual surge a ocasião oportuna para agir, mas simultaneamente, um instante furtivo que traz consigo também a possibilidade de se perdê-lo, de modo que a mudança anunciada pode também vir para o pior caso ela não seja devidamente apreendida. Conforme será visto adiante, Hipócrates também distinguia explicitamente *cronos* de *kairós* afirmando que o médico deve determinar o momento certo e oportuno para a sua intervenção. Nesse sentido, Hipócrates já associava *kairós* ao conceito central de *crise* [gr. κρίσις], outro ponto que será retomado mais à frente (cf. seção 1.3 e 3.1).

Essa associação entre *crisis* e *kairós* será mais tarde apropriada e ressignificada pelo cristianismo. O termo aparece já na Septuaginta (Versão dos Setenta), tradução do Antigo

⁶⁹ MILLER, 2002.

⁷⁰ Isócrates, que fundamentou todo o seu sistema retórico com base nesse conceito de *kairós*, manteve essa centralidade no seu ideal de *paideia*. Vale mencionar a dissertação de mestrado de Diogo Quirim (2014) gira em torno da importância do *kairós* de Isócrates para a teoria da história.

⁷¹ HIPPOCRÁTES, 1931, p. 97.

⁷² BOSCHUNG, 2013, p. 13.

Testamento hebraico para o *koiné* feita em meados do século III a.C. em Alexandria (cf. seção 1.3). *Kairós* é também um conceito central nas epístolas de Paulo de Tarso, e segundo Giorgio Agamben, trata-se efetivamente de um termo técnico que o Apóstolo utilizava para se referir ao tempo messiânico. O capítulo 5 fará uma ampla discussão sobre os sentidos associados ao *kairós* paulino, bem como a sua aplicação para a análise das historicidades kairológicas do manifesto sul-africano *The Kairos Document* (cf. capítulo 5). Por ora, cabe mencionar que os usos cristãos de *kairós* podem variar entre, por exemplo, o “tempo de Deus” (em contraste ao *cronos* mundano), o “momento da conversão” (um tema central nos escritos de Paulo), o “instante” em que a eternidade toca e preenche o tempo, ou, em sentido mais escatológico, o momento do Juízo Final que demarca a própria completude de *cronos*.⁷³

A modernidade herdou esses usos diversos do conceito de *kairós/occasio*, noção que se faz presente, por exemplo, na filosofia política do Renascimento, como mostra de forma minuciosa o artigo da historiadora Joanne Paul: “Seria difícil exagerar quão difundido era o uso da linguagem kairótica no pensamento político de fins do século XVI”.⁷⁴ Ainda segundo a autora, essa linguagem kairótica estava em associação direta com a imagem da Fortuna⁷⁵, e dentro desse quadro de referências, a história aparecia como uma fonte crucial de ensinamento pelo exemplo. Em pleno vigor do *topos* da história mestra da vida, os escritos políticos do período indicado, conforme mostra a autora, entendiam que o estudo das ações passadas fornecia exemplos para como saber identificar e aproveitar a ocasião quando elas aparecem, e o que pode acontecer quando se deixa essa ocasião passar.

A dissolução do *topos* da história mestra da vida foi assunto amplamente estudado por Reinhart Koselleck. O célebre historiador alemão demonstra como esse movimento se deu, em primeiro lugar, no contexto da transição conceitual pela qual passou o termo história, e paralelamente, também no contexto dos debates metodológicos sobre a historiografia realizados pela escola histórica alemã do século XIX. Quanto ao primeiro ponto, Koselleck destaca que a partir do século XVIII, ocorreu um processo de “temporalização da história”, na medida em que o conceito moderno de história em si [*Geschichte*] passou a possuir um sentido de movimento que reorganizou a relação entre passado e futuro. Em outras palavras, o afastamento entre experiência e expectativa tornou obsoleto a noção de que o passado era fonte de lição pelo exemplo. O autor destaca ainda que o conceito de *progresso* foi “a primeira categoria na qual

⁷³ Cf. AGAMBEN, 2006; HARTOG, 2020; SIPIORA, 2002b; SMITH, 1969.

⁷⁴ PAUL, 2014, p. 67.

⁷⁵ A identificação entre Fortuna e *Occasio* (nome romano do deus *Kairós*) ocorrida no Renascimento, bem como a relação entre essas figuras e o deus Saturno (*Kronos*), foi assunto estudado por PANOFKY, 1972

se deixa manifestar uma certa determinação do tempo, transcendente à natureza e imanente à história”.⁷⁶ Será visto mais adiante como a emergência do conceito de progresso se relaciona à hegemonia do paradigma cronológico no pensamento histórico moderno referida na seção anterior (cf. seção 3.2).

Essa mudança conceitual de “história” se refletiu no debate sobre as bases metodológicas do conhecimento histórico. Engajando-se em uma leitura crítica de alguns dos representantes da escola histórica alemã, Koselleck relaciona a dissolução do *topos* da *historia magistra vitae* com a exclusão da noção de “acaso” enquanto uma categoria de explicação histórica. O autor afirma que até o século XVIII, era comum se recorrer ao acaso ou às guinadas da sorte na interpretação das histórias, sendo uma categoria diretamente associada à ideia de Fortuna. Este ponto é importante porque, como também afirma Koselleck, a noção de acaso transmite um índice temporal próprio que ressoa dimensões ligadas a uma concepção de tempo-*kairós*, como se depreende da seguinte citação:

Do ponto de vista temporal, o acaso é uma categoria que pertence exclusivamente ao presente, puramente contemporânea. Ele não é dedutível a partir do horizonte de esperança que se volta para o futuro – a não ser como fissura repentina desse mesmo horizonte – e tampouco pode ser percebido como resultado de causas passadas: se assim fosse, deixaria de ser acaso.⁷⁷

Ao passo que o método histórico moderno passou a entender o acaso como uma categoria *a-histórica*, no sentido de que o recurso à noção atestaria precisamente a ausência de um conhecimento causal e objetivo dos fatos e processos do passado, Koselleck se apressa a dizer que isso não significa que o acaso seja uma categoria *não-histórica*: “Ao contrário, o acaso é bastante adequado para descrever o repentino, o novo, o imprevisto e tudo o mais que tenha sido assim percebido *na história*”.⁷⁸ O que essa ambiguidade sugere é que a exclusão do acaso como categoria de explicação histórica não implica necessariamente que a noção não aponte para uma forma possível de experiência da história e do tempo histórico. Seria problemático, no entanto, reduzir o problema das historicidades kairológicas ao tema do acaso na história, visto que este último é apenas uma dentre outras formas possíveis por meio das quais se estabelece a relação entre pensamento histórico e a ideia de *kairós*.

Todo esse processo de mudança conceitual em torno da ideia moderna de história deve ser associado ao processo mencionado na seção anterior, a saber, que a emergência da

⁷⁶ Cf. KOSELLECK, 2006c, p. 55.

⁷⁷ KOSELLECK, 2006b, p. 147.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 147.

historiografia moderna foi acompanhada da afirmação de uma temporalidade absoluta e universal cujo significado de base reflete o paradigma cronológico de tempo. Tal não significa, porém, que tal hegemonia se mantivesse sem nenhum tipo de tensão crítica. Pense-se, por exemplo, nas “filosofias da existência”⁷⁹ e a centralidade que o tema do *momento da decisão* possui nessa tradição filosófica. Já na obra de Kierkegaard, o conceito de “instante” aparece como a emergência do eterno no tempo (ressoando o sentido cristão), mas também adquire um significado novo, a saber, o instante no qual a existência humana se singulariza e pode agir de forma resoluta sobre a sua *situação*, o que implica um deslocamento da noção de história:

Em Kierkegaard, o ser humano singular e a história se encontram em momentos singulares. A história, que não pode ser objetivamente apreendida através de conceitos, torna-se uma “situação”, um presente próprio ao indivíduo, sujeita à sua decisão e que rompe com o *continuum* histórico.⁸⁰

Amplamente influenciado pelo tema do instante em Kierkegaard, mas reformulando-o em uma linguagem filosófica distinta, Martin Heidegger compreende o instante da decisão [*Augenblick*] como a forma de temporalidade mais própria da existência [*Dasein*], sendo esta a base sobre a qual o autor de *Ser e Tempo* apresenta o conceito ontológico de *historicidade* [*Geschichtlichkeit*].⁸¹ É sob o modo temporal do instante que, segundo Heidegger, a historicidade do *Dasein* se manifesta de forma própria, no sentido de um projetar-se livre e resoluta a uma possibilidade herdada do passado. Nesse sentido, Heidegger distingue explicitamente, por um lado, o instante próprio e ek-stático da temporalidade própria, e por outro, da noção de tempo “vulgar”, isto é, o tempo como sucessão de agoras pontuais e ordenados cronologicamente. Assim, Heidegger contrapõe o agora da cronologia ao tema kairológico do instante; e dessa contraposição surge também um novo conceito de *historicidade*, o qual passa a abrigar um enunciado de natureza ontológica. Já aponte para essa questão na introdução desta tese, mas será na seção 2.1 que desenvolverei o ponto em maiores detalhes, especialmente a partir de um diálogo com a interpretação que Gadamer deu à relação entre momento-*kairós* e historicidade, de modo a extrair as orientações metodológicas do que chamarei de uma *hermenêutica do momento histórico*.

Pode-se dizer que uma das contribuições mais importantes que as filosofias da existência aportaram para o pensamento histórico moderno foi de recolocar a relação

⁷⁹ Sobre a diferença entre filosofias da existência, existencialismo e as relações dessas tradições para a Teoria da História, ver MENDES 2020 e 2018.

⁸⁰ FRISE, 2001, p. 5.

⁸¹ Cf. HEIDEGGER, 2012 [1927]. Ver também CARVALHO; MENDES; RAMALHO, 2018.

fundamental entre tempo-*kairós* e história, apresentando assim uma perspectiva crítica e ontologicamente fundamentada frente à hegemonia do tempo cronológico, a “lei mascarada” da historiografia nas palavras de Michel de Certeau. Essa tradição de pensamento, que não deve ser confundida ou reduzida ao “existencialismo” de corte sartreano (embora este último seja uma de suas vertentes mais conhecidas), oferece as bases filosóficas para a compreensão do fenômeno das *historicidades kairológicas* proposta nesta tese.

Mas além dessa referência teórica, cabe acrescentar a reformulação da ideia de tempo histórico que Walter Benjamin oferece desde uma perspectiva filosófica distinta da tradição das filosofias da existência. Se é verdade que o próprio pensador berlinense deixou expresso a sua antipatia com o conceito heideggeriano de historicidade⁸², isso não significa que não haja importantes pontos de contato. Pois em Benjamin também se encontra um esforço por contrapor o *continuum* do tempo “homogêneo e vazio” da historiografia conservadora ao tempo-de-agora [*Jetztzeit*], o momento célere e furtivo, o instante de “perigo” que carrega a possibilidade de uma emergência do passado – ou das possibilidades não cumpridas do passado – no presente. Essa “fraca força messiânica” do tempo-de-agora tem, segundo Benjamin, o condão de provocar uma ruptura no tempo contínuo da cronologia, sendo assim o horizonte temporal que possibilita a ação histórica-kairótica.

As afinidades entre a reformulação da ideia de tempo histórico operada por Heidegger e Benjamin foi amplamente discutida por Augusto de Carvalho⁸³ e também por Giorgio Agamben⁸⁴. Como indiquei na introdução desta tese, eu não me estenderei sobre os detalhes dessa complexa questão.⁸⁵ Basta indicar que tais afinidades apontam para a reabilitação que ambos deram à temporalidade em sentido kairológico como um paradigma alternativo do tempo histórico em contraposição à hegemonia da pré-compreensão de tempo enquanto *cronos* universal e absoluto que marca a historiografia moderna (cf. seção 1.1).

Sendo, portanto, um dos nomes possíveis para “tempo”, *kairós* aponta para a experiência de um *momento* singular que marca a ocasião para a tomada de uma decisão crítica ou para a realização de uma ação que produzirá efeitos que não seriam possíveis em um instante anterior ou posterior do tempo-*cronos*. *Kairós* expressa a excepcionalidade do tempo oportuno, cuja

⁸² A referência crítica que Benjamin dirige ao conceito heideggeriano de historicidade encontra-se apontado (mas não desenvolvido) no convoluto N da obra das *Passagens* BENJAMIN, 2009, p. 504-505. CARVALHO 2019a e 2019b retoma essa passagem e demonstra que, apesar da crítica explícita, há importantes afinidades entre os referidos autores, especialmente no tocante à reformulação da ideia de tempo histórico a partir dos conceitos de *Jetztzeit* (Benjamin) e *Augenblick* (Heidegger).

⁸³ Cf. CARVALHO, 2017 e 2019a e 2019b.

⁸⁴ Cf. AGAMBEN, 2005.

⁸⁵ Já tive a ocasião de apresentar minha leitura sobre a relação entre tempo-*kairós* e história em Heidegger e Benjamin em RAMALHO, 2020c e 2020d. Ver também CARVALHO; MENDES; RAMALHO, 2018.

emergência imprevista e súbita anuncia a *possibilidade* para transformações radicais no mundo – sem assegurar de antemão que a mudança será para melhor ou pior. Conforme Felix Ó Murchadha sintetiza, enquanto *cronos* nomeia a experiência do tempo enquanto *passagem*, *kairós* nomeia a experiência do tempo enquanto *emergência*. Nesse sentido, *kairós* aponta para uma descontinuidade e uma ruptura no interior da ordem atualmente existente, de tal maneira que “uma nova ordem se torna possível, na qual novas possibilidades para a vida, o conhecimento, e a conduta humana como um todo se abrem, mas é também um tempo no qual os infortúnios também se tornam possíveis”.⁸⁶

A experiência kairológica, ou a percepção de que o “tempo virou”, aponta para a abertura das possibilidades que se apresentam aos sujeitos históricos, e essa variação não depende exclusivamente de sua posição na série antes/depois⁸⁷.

Dá-se uma experiência kairológica quando os sujeitos percebem e aproveitam a ocasião nas “fraturas” do tempo, o que geralmente está associado aos momentos de crise e ruptura histórica.

Nas palavras do teólogo existencial Paul Tillich, “os *kairoi* são as crises na história [...] que criam a oportunidade para, e de fato exigem por, uma decisão existencial pelos sujeitos humanos”, o que implica assumir e reconhecer a “inescapável responsabilidade pelo momento histórico presente”.⁸⁸ Nesse sentido, *kairós* indica um tempo de incertezas, quando a “normalidade” do mundo cotidiano parece ter sido abalada por um jogo particular de circunstâncias e destinos. Essa “quebra” do tempo-*cronos* é também a condição para a experiência de um outro tempo, saturado, preenchido de novas *possibilidades* de ação e interpretação. Daí o caráter fundamentalmente descontínuo, excepcional e disruptivo do conceito kairológico de tempo histórico.

Informada por essas leituras, a tese adota um caminho analítico que prioriza a construção da reflexão teórica no contexto de uma investigação historiográfica. Por essa razão, repito, a tese não se ocupará em expor em detalhes a conceituação sobre o *kairós vis à vis* a história tal como aparece neste ou naquele autor(a) ou nesta ou naquela tradição intelectual específica. Também não é intenção do trabalho caracterizar o *kairós* a partir de uma história cultural do

⁸⁶ MURCHADHA, 2013, p. 7.

⁸⁷ É precisamente neste ponto que demarco a distância deste trabalho com a perspectiva de John Smith (1969).

⁸⁸ TILLICH, 1957, p. 32.

tempo no mundo grego antigo ou em outras tradições⁸⁹, nem tampouco abordar o tema a partir de uma história da filosofia ocidental.⁹⁰

A perspectiva adotada nesta tese baseia-se no reconhecimento da irreduzibilidade entre kairós e cronos como ponto de partida de uma pesquisa teórica e historiográfica, orientada para a construção de uma categoria meta-histórica (as historicidades kairológicas) por meio da análise de um objeto historiográfico específico (o manifesto) através da mediação exercida por um terceiro conceito operatório (a crise).

Compreender o *kairós* como o *momento* carregado de perigos e oportunidades importa para esclarecer a sua diferença com relação ao tempo cronológico. Por esse motivo, *kairós* não se confunde com o *agora* pontual em fuga que, como visto acima, constitui o “limite” do tempo-*cronos*. A próxima seção irá qualificar a natureza dessa relação entre *cronos* e *kairós* não em termos de uma separação total ou uma oposição fechada, mas como uma *diferença assimétrica*.

1.3 – A assimetria entre *cronos* e *kairós*

Para introduzir a diferença entre *cronos* e *kairós*, cito um versículo do Livro de *Eclesiastes* (3:1). Reproduzo a passagem comparando a tradução da Septuaginta (grego *koiné*) e do português. Em negrito, destaco as palavras que indicam “tempo” em cada uma das traduções:

τοῖς πᾶσιν **χρόνος** καὶ **καιρὸς** τῷ παντὶ πράγματι ὑπὸ τὸν οὐρανόν

Tudo tem seu **tempo** determinado, e há **tempo** para todo propósito debaixo do céu⁹¹.

A mesma palavra “tempo” foi utilizada para os termos gregos *cronos* e *kairós*. Mas seus respectivos sentidos comportam uma diferença sensível. Se cada evento ou processo ocorre *em* um determinado instante do tempo (*cronos*), é também verdade que cada evento ou processo possui o *seu próprio tempo apropriado*, ou seja, *a ocasião adequada* para realizar-se (*kairós*). Neste segundo sentido, o tempo não é uma forma neutra e independente da experiência; ao contrário, revela-se em seu aspecto qualitativo e, justamente por isso, apresenta-se de modo

⁸⁹ Essa abordagem já foi apresentada por PAUL, 2014; PERSY, 2009; STROBACH, 1998.

⁹⁰ Por exemplo em FRIESE, 2001; WARD, 2008.

⁹¹ O versículo em português foi retirado da tradução de João Ferreira de Almeida.

pluralizado. Assim, continua a passagem, há tempo (*kairós*) para nascer e para morrer, para chorar e para rir, para derrubar e para construir...

O versículo mostra que *cronos* e *kairós* designam duas faces da experiência temporal que não são redutíveis uma à outra. *Kairós* seria, em linhas gerais, o “tempo certo” para fazer isto ou aquilo, o “*timing*” que é preciso ter em conta para alcançar o resultado almejado, o “momento oportuno” para agir.⁹²

Enquanto cronos nomeia o tempo em se pode “contar”, kairós nomeia o tempo que se pode “apreender”, “agarrar” e/ou “aproveitar”.

Contudo, a relação entre esses dois conceitos não deve ser entendida como uma oposição fechada, mas antes em termos de uma *diferença assimétrica*. O aforismo que abre o livro dos *Preceitos*, de Hipócrates, ilustra esse ponto. Reproduzo abaixo o original (grego ático) e a tradução inglesa feita por W. H. S. Jones:

χρόνος ἐστὶν ἐν ᾧ καιρός, καὶ καιρὸς ἐν ᾧ χρόνος οὐ πολὺς.

Time is that wherein there is opportunity, and opportunity is that wherein there is no great time

Contrariamente à passagem citada do livro de *Eclesiastes*, o tradutor inglês do aforismo utilizou a palavra “*time*” [tempo] apenas para *cronos*, enquanto *kairós* foi traduzido como “*opportunity*” [oportunidade]. Essa escolha do tradutor não apenas reflete o ponto de vista tradicional que associa o tempo exclusivamente a *cronos*; sobretudo, ela esconde um ponto crucial que Hipócrates tinha em mente quando escreveu esse aforismo, a saber, que um tempo está literalmente *dentro* do outro. Os conceitos não indicam duas temporalidades completamente opostas e separadas entre si, porque *kairós* “não possui outro tempo à sua disposição; em outras palavras, o que nós apreendemos quando apreendemos o *kairós* não é um outro tempo, mas um *cronos* contraído e abreviado”.⁹³ Não se trata de tempos totalmente separados e opostos, pois um está “dentro” do outro, embora não de forma simétrica: *cronos* contém *kairós*, enquanto *kairós* contém *pouco cronos*. Sendo distintos e intimamente interligados, a relação entre os termos gregos deve ser caracterizada como uma *diferença*

⁹² Cf. SMITH, 1969.

⁹³ AGAMBEN, 2006, p. 69

assimétrica na medida em que eles designam dois modos de temporalização distintos e irreduzíveis, mas não exatamente em oposição.

Essa assimetria indica que o momento kairológico não se confunde com o agora pontual do tempo cronológico. Sua qualidade distintiva não é determinável pela quantidade de tempo-*cronos* que o momento-*kairós* possa eventualmente conter, e tampouco pela posição que este último ocupa no interior de uma série cronológica. Em vez disso, *kairós* aponta para um “momento incalculável” do tempo que demarca a emergência de uma ocasião que colhe a ação e potencializa seus efeitos. Portanto,

A ideia de kairós distingue o “momento” prenhe de possibilidades do “agora” vazio e pontual da cronologia.

Evidencia-se uma vez mais a relação íntima entre *kairós* e experiências de *crises*: “*Kairós* designa o acontecer irrepitível e excepcional, bem como o tempo singular para a ação auspiciosa, especialmente em momentos de crise”.⁹⁴ A relação entre *kairós* e crise é novamente expressa por Hipócrates, cuja filosofia da medicina considerava que as doenças evoluem no corpo humano até atingirem a *krisis*, ou seja, o “momento crítico” no qual será decidido se a doença será curada ou não. O bom médico seria aquele capaz de identificar e agir nesse momento crítico, isto é, ele ou ela deve saber aproveitar o *kairós* que aí se anuncia: a ocasião oportuna para a sua intervenção, o momento favorável para a ação certa. Assim, crise e oportunidade caminham juntas, na medida em que a combinação de ambas reflete uma estrutura temporal específica: um momento breve e passageiro que, uma vez aproveitado, pode interromper a progressão “normal” de uma doença.⁹⁵

Todavia, não pode haver nenhuma garantia prévia que o *kairós* será devidamente apreendido em meio à crise. *Kairós* anuncia a *possibilidade* de mudar um determinado estado de coisas, muito embora ele não pode assegurar por si só que tal mudança virá para melhor ou para pior. É nessa medida que o *kairós* assume o significado de um tempo que *convoca* a iniciativa e a tomada de uma decisão, mais do que o instante serial “dentro do qual” essa ação ocorre. *Kairós* não é representável como um relógio ou outro instrumento cronométrico. Pode-se inclusive afirmar que o tempo-*kairós* interrompe a progressão regular do tempo-*cronos* de tal maneira que torna impossível entender o tempo de forma homogênea. De acordo com Heidrun Friese, o momento-*kairós* configura-se no pensamento moderno como “um conceito

⁹⁴ BECK, 2019, p. 6.

⁹⁵ Cf. ESKIN, 2002. Já tive ocasião de expor essa parte do argumento em RAMALHO, 2020a e 2021.

central em todas as tentativas de questionar a ideia de tempo vazio, homogêneo e contínuo”.⁹⁶ *Kairós* é o modo de temporalidade no qual uma ruptura radical torna-se *possível*, em contraste tanto com as representações do tempo enquanto uma repetição cíclica e como uma progressão contínua. “O tempo kairológico acontece desde dentro e rompe com o tempo cronológico”.⁹⁷

1.4 – Das historicidades kairológicas e suas possibilidades de compreensão

Cronos e *kairós* indicam, portanto, duas experiências temporais assimétricas e irreduzíveis entre si. Tendo em vista, porém, que toda concepção de história está sustentada por uma experiência de tempo, será que a assimetria entre *cronos* e *kairós* permite realmente lançar luz sobre determinados fenômenos da historicidade que, de outro modo, permaneceriam encobertos para a análise e pesquisa histórica? Tal parece ser o caso, visto que o próprio termo “história” admite significados que são essencialmente atrelados ao registro temporal do *kairós*: o *momento histórico* que se testemunha no presente, o instante singular e irretornável, o ponto de virada da história que exige a ação cuja ocorrência traz efeitos decisivos e duradouros (para o bem e para o mal), um evento disruptivo e raro que ficará marcado no futuro, donde emerge o seu caráter de *histórico*.

A assimetria entre *cronos* e *kairós* permite entrever no plano das historicidades uma modalidade específica de compreender-se e agir historicamente que pode ser delimitado pela categoria *historicidades kairológicas*. Antes de mais nada, cabe perguntar se realmente é possível atribuir ao tempo-*kairós* algum caráter de “histórico” no sentido moderno de *história* considerando a hegemonia que o paradigma cronológico possui no pensamento histórico moderno.

Até onde a pesquisa bibliográfica mostrou, essa objeção foi levantada de maneira explícita em um ensaio do historiador holandês Rik Peters que estuda as relações entre retórica e conhecimento histórico. Em seu texto, Peters dedica especial atenção à ideia de *kairós*, afirmando que o termo expressaria, na retórica antiga, a crença em um conjunto de valores imutáveis. No entanto, continua o autor, tal cosmovisão não pode mais ser sustentada desde a revolução cultural do historicismo no século XIX – o qual emergiu precisamente na esteira da dissolução do *topos* da história mestra da vida (cf. seção 1.2). Assim, Peters conclui que *kairós* “não é um conceito verdadeiramente histórico no sentido moderno de história”.⁹⁸

⁹⁶ FRIESE, 2001, p. 2.

⁹⁷ DELAHAYE, 2016, p. 91.

⁹⁸ PETERS, 2018, p. 83.

Contudo, essa oposição entre *kairós* e o conceito moderno de história é dependente de uma visão reducionista dos significados do primeiro termo no contexto da retórica antiga. Como afirmei anteriormente (cf. seção 1.2), citando o trabalho de Carolyn Miller, *kairós* podia assumir dois sentidos na tradição retórica. O primeiro, que está na raiz da argumentação de Rik Peters, transmite a ideia de *decorum* e exata medida baseada em regras fixas. Foi visto, porém, que *kairós* assumia um segundo sentido mais fortemente temporalizado, indicando a excepcionalidade do momento oportuno, o que se mostra de forma espontânea e imprevista na variação qualitativa de cada situação retórica. Esse segundo sentido enfatiza precisamente a imprevisibilidade das circunstâncias e a ausência de uma ordem imutável e fixa no mundo – o oposto, portanto, do que Peters defende em seu texto.

Em sua dissertação de mestrado sobre os usos de *kairós* no sistema retórico de Isócrates e suas implicações para a pesquisa histórica, o historiador Diogo Quirim chegou a conclusões bastante distintas de Rik Peters. De acordo com Quirim, *kairós* implica uma forma de conhecimento contextual que não requer nenhuma saída ou evasão do tempo. Assim, quando relacionado à historiografia, *kairós* não se refere a algum princípio de reconstrução de uma circunstância do passado como se esta permanecesse imutável. Em vez disso, *kairós* implica que a historiografia deve constantemente visitar o passado de acordo com as demandas de cada momento presente. Sob esse ponto de vista, a ideia de *kairós* não seria hostil à consciência da historicidade da atividade historiográfica, mas ao contrário, a ilumina e reforça.⁹⁹

Marcelo Rangel também abordou de maneira positiva a relação entre *kairós* e pensamento histórico. Refletindo sobre as *Stimmungen* (atmosfera afetiva) e seu papel na construção do pensamento histórico, Rangel argumenta que a função primordial do saber histórico é de desestabilizar o conjunto das referências fossilizadas de um dado presente, tendo em vista a abertura para novos horizontes de possibilidades de ser e agir no mundo. Inspirado nos escritos de Walter Benjamin, Rangel entende o passado como a instância do tempo carregada de possibilidades que podem *desatualizar* o presente, em vez de compreendê-lo como um depósito de fatos conectados entre si e ao presente através de um *continuum* temporal. Ora, a ideia de tempo que enfatiza essa dimensão da possibilidade histórica é precisamente *kairós*: o termo expressaria a capacidade de certas “imagens do passado” de encontrar o presente em momentos inesperados e “de perigo”, de forma “célere e furtiva”, de forma a abrir o presente para novas configurações históricas possíveis.¹⁰⁰

⁹⁹ Cf. QUIRIM, 2014.

¹⁰⁰ RANGEL, 2019a, p. 57. Ver também BENJAMIN, 2005 [1940]

Pensar a história desde um ponto de vista kairológico não significa compor um conjunto de fatos dados e dispostos numa sequência homogênea, neutra e numerável; a tarefa de uma historiografia kairológicamente orientada consiste não em atualizar os fatos passados, mas sim em *desatualizar* o hoje (Heidegger), *retomando* possibilidades passadas que ainda não foram realizadas (Benjamin). *Kairós* implica pensar a experiência da história no limiar entre aquilo que se mostra na atualidade do que é dado no mundo e o campo de *possibilidades* de ser e agir historicamente. *Kairós* é, em suma, a própria abertura temporal do possível, o tempo que se inscreve no limite entre crise e oportunidade; o momento breve, irretornável e inesperado que demanda a decisão para *potencialmente* realizar a mudança histórica por meio da ação oportuna – sem trazer em si nenhuma garantia prévia de sucesso. Compreender as historicidades kairológicas não significa simplesmente um exercício de (re)contextualização conforme a data deste ou daquele acontecimento ou documento histórico, tampouco indica a transitoriedade do humano no fluxo inexorável do devir, mas sim a ocasião breve e finita que colhe a iniciativa e conjuga em si todas as instâncias temporais (passado, presente, futuro), condensados em um *momento* preenchido pela experiência da possibilidade histórica e da iminência de sua (potencial) realização.

Porém, resta ainda a questão de saber *como* seria possível construir um conhecimento histórico consistente que tematiza o tempo kairológico, tendo em vista a sua relação de assimetria para com o paradigma cronológico. Afinal, é possível conceber algum objeto histórico que daria a ver esse modo de relacionar-se com a história que tenho chamado de *historicidades kairológicas*? Se *kairós* compreende o tempo da possibilidade histórica, de que maneira podemos identificar a sua ocorrência historicamente? Que formas de linguagem seriam capazes de evidenciar a historicidade humana em sua modalidade kairológica de temporalização? Responder tais perguntas é a tarefa que o próximo capítulo deve cumprir.

CAPÍTULO 2 – MANIFESTO E A HISTORICIDADE DO MOMENTO

*Sobre as tempestades dos dias da semana.
Através das cinzas das casas queimadas do passado,
Diante dos portões do futuro vazio,
Nós proclamamos a vocês, artistas, pintores,
escultores, músicos, atores...*
Naum Gabo e Antoine Pevsner¹⁰¹

Cronos e *kairós* guardam entre si uma relação de assimetria. Dessa assimetria decorre modos distintos de concepção e de experiência da história. Em razão da hegemonia do paradigma cronológico, que se enraíza mais fortemente na medida em que o problema do tempo atua como o “não-dito” ou a “lei mascarada” da historiografia, como já apontava Michel de Certeau¹⁰², não está suficientemente claro se as historicidades kairológicas poderiam efetivamente servir como fenômeno de base para a pesquisa historiográfica. Uma das formas de avaliar tal possibilidade é delimitar um objeto ou conjunto de objetos que manifestam o campo de fenômenos abarcado pela categoria proposta nesta tese.

Este capítulo tem por objetivo apresentar o *manifesto* como um objeto privilegiado para a presente investigação. Argumento que o gênero manifestário caracteriza-se pela sua capacidade de apreender a historicidade da existência segundo uma estrutura de temporalização tipicamente kairológica. Sendo assim, o manifesto é uma das formas possíveis de inscrição das historicidades kairológicas.

Antes de tratar diretamente do manifesto, porém, coloca-se a questão de saber o que exatamente poderia fundamentar, de um ponto de vista teórico-metodológico, uma análise das historicidades kairológicas que tenha o gênero manifestário como seu objeto. Pelo fato de este trabalho propor uma análise de textos (manifestos), impõe-se a necessidade de fundamentar isto que chamarei provisoriamente de uma *hermenêutica do momento histórico*. Sua meta é expor a relação entre *kairós* e historicidade, de maneira a embasar a análise dos manifestos que a tese irá desenvolver. Ressalto que não é minha intenção elaborar neste trabalho uma sistematização teórico-conceitual ao modo de um tratado filosófico. A exposição dos sentidos, limites e possibilidades que esta hermenêutica possa (porventura) ter será feita no decorrer do próprio trabalho. Neste capítulo, gostaria apenas de delimitar os contornos teóricos mais gerais dessa hermenêutica e a maneira como ela organiza o conjunto das reflexões apresentadas na tese.

¹⁰¹ GABO; PEVSNER, 2001 [1920], p. 396.

¹⁰² CERTEAU, 2007, p. 95 seq.

2.1 – Por uma hermenêutica do momento histórico

O que chamo de hermenêutica do momento histórico está diretamente inspirado em um texto de 1965 de Hans-Georg Gadamer publicado no segundo volume de *Verdade e método* com o título *A continuidade da história e o instante da existência*. O breve comentário que segue abaixo deve funcionar como uma forma de introduzir os pressupostos, questões e metas que orientam esta investigação. Esclareço desde logo que o que Gadamer chama de “instante” possui uma ampla zona de intersecção com o que venho chamando nesta tese de momento-*kairós*, podendo ser considerados, no contexto deste comentário, termos equivalentes.

De início, convém retomar as questões que o final do capítulo anterior deixou em aberto. Afinal, o conceito de momento não seria incompatível com o moderno conceito de história e, mais exatamente, de historiografia? A resposta de Gadamer está sinteticamente apresentada logo no título do ensaio: a conjunção “e” deve ser despojada de sua conotação adversativa, pois ela indica nesse caso que “continuidade” e “instante” não devem ser lidos como termos opostos entre si. Para elucidar esse ponto, o decisivo consiste em expor a realidade básica do fenômeno histórico a partir da ideia kairológica de *instante* (o qual, como o título anuncia, possui um sentido *existencial*), de uma tal maneira que ela também seja capaz de explicar a continuidade da história. Para nomear esse fenômeno que confere ao instante o caráter de “histórico”, Gadamer, seguindo a tradição das filosofias da existência, lança mão do conceito fundamental de *historicidade*:

O fato radical que debatemos propriamente aqui não é saber como nossa consciência, capaz de recordar e presentificar, pode conhecer e expressar de modo legítimo um nexos da história. O autêntico problema que aqui se coloca e que se reconhece como o problema da história encontra sua expressão no conceito de *historicidade*.¹⁰³

O conceito de historicidade possui uma vasta gama de significados. No presente contexto, ele designa a história como uma estrutura existencial, isto é, um *modo de ser* do humano e seu mundo (*Dasein*): “A novidade desse conceito de historicidade foi a inclusão de um enunciado ontológico”.¹⁰⁴ Esse enunciado diz que a historicidade não consiste no estabelecimento de “nexos” de vivências separadas cronologicamente entre si. *Historicidade* diz, antes de tudo, o modo de ser da existência que está na história de uma tal maneira que ela

¹⁰³ GADAMER, 2002 [1965], p. 161/134.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 161/135.

só pode ser compreendida no fundo de seu ser como *histórica*.¹⁰⁵ Como afirmei na introdução desta tese, é esse sentido existencial que orienta os usos do conceito de historicidade neste trabalho, o que também lhe dá o caráter de uma “analítica da historicidade”.¹⁰⁶

Ora, o conceito de *instante/momento* pertence a esse mesmo contexto fenomenológico-existencial, pois ele designa “o instante em que se experimenta a historicidade da existência humana”.¹⁰⁷ O sentido existencial de historicidade está indissociavelmente ligado ao tema do instante *kairológico* enquanto a forma temporal mais própria da existência.

Importa explicar essa vinculação originária entre historicidade e instante/momento-*kairós*; este último, em seu sentido existencial, não designa uma marca pontual no fluxo sequencial da história, “mas algo que obriga a escolha, sendo único pelo fato de ser agora e não voltar a ser”.¹⁰⁸ O aparente paradoxo que essa afirmação carrega se origina da pré-compreensão dominante de tempo histórico, segundo o qual “a continuidade da história remete ao enigma do tempo que flui”¹⁰⁹, ou seja, ao *cronos* e suas aporias. Tal perspectiva considera que o desafio fundamental de todo ato de historicização seria esclarecer um problema que a ideia de *cronos* inevitavelmente carrega, qual seja, o de explicar como se constitui um *nexo histórico* entre diferentes agoras, no sentido cronológico exposto na seção 1.1 desta tese. Nesse sentido, caberia ao historiador identificar e articular os “nexos de vivências” que conectam acontecimentos e processos cronologicamente não-idênticos, conforme as relações de causa/efeito e anterior/posterior.

Essa perspectiva, porém, se opõe à compreensão de ser, tempo e historicidade definida inicialmente por Heidegger e apropriada por Gadamer no ensaio aqui em foco. A consequência da ideia de história como nexo de vivências (uma herança que ambos remetem a Dilthey) é que “tudo que se experimenta no fluir da história com o passar ou com o devir depende de postulados pelos quais articula-se e diferencia-se essa, por assim dizer, liga de acontecimentos que transcorre”.¹¹⁰ O resultado de tal premissa é que o conhecimento histórico se torna, no limite, fruto de um tipo extremo de nominalismo, uma vez que tudo passaria a depender das decisões de sentido da consciência soberana do historiador, e não uma expressão de uma condição ontológico-existencial: a *historicidade*.

¹⁰⁵ Explorei esse argumento de forma mais detalhada em RAMALHO, 2018b.

¹⁰⁶ Cf. ARAUJO, 2013.

¹⁰⁷ GADAMER, 2002 [1965], p. 161/135

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 169/142.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 161/135.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 162/136.

Ao contrário, a proposição teórica de Gadamer assume como ponto de partida a existência de uma descontinuidade originária do acontecer histórico. O filósofo alemão emprega o conceito de *experiência epocal* para nomear a descontinuidade originária do instante/momento histórico. Gadamer insiste que a experiência epocal designa uma realidade autêntica da história; portanto, o conceito não diz respeito a uma classificação historiográfica *a posteriori* e interessada sobre o passado. “Dá-se uma certa experiência originária de um recorte epocal”, na medida em que “a constelação histórica que caracteriza um recorte epocal não é um parâmetro externo para medir o tempo, mas define o próprio conteúdo temporal, quer dizer, isso que chamamos história”.¹¹¹ A experiência de que algum evento marcou uma nova época, de tal forma que o próprio tempo parece ter envelhecido, não depende de algum tipo de legitimação historiográfica, pois é originária à própria experiência do momento histórico.

Para Gadamer, essa descontinuidade interna ao instante, que se torna evidente na experiência epocal, revela a maneira como a história é vivida em sua realidade fundamental. “Pois o que se experimenta não é um mero passado que se deve superar e assimilar numa atualização plena, mas algo que, por ter acontecido, permanece e nunca se pode apagar”.¹¹² A experiência epocal indica, em resumo, uma quebra temporal cujo sentido não se expressa como um fluxo contínuo de atualizações (*cronos*), mas guarda em si mesmo a possibilidade de ruptura desse fluxo (*kairós*).

Com o conceito de experiência epocal, Gadamer aponta para a insuficiência da noção de historicidade enquanto fruto exclusivo da atividade cognitiva do historiador. “A realidade da história não se nos dá na atualização cognitiva do passado e nem no domínio cognitivo do acontecer”, pois

A experiência que fazemos de que algo mudou, de que todo o antigo envelheceu e aparece algo novo, é a experiência de uma passagem que não garante a continuidade, mas que demonstra, ao contrário, uma descontinuidade e representa *o encontro com a realidade da história*.¹¹³

Historicidade não é produto de uma operação cognitiva (historicização). Ela se revela em seu sentido existencialmente profundo em experiências de ruptura que caracteriza o acontecer epocal. A ideia de tempo capaz de conferir uma inteligibilidade à experiência epocal é, portanto, o instante ou momento-*kairós* que, como já argumentei na seção 1.2, caracteriza o modo de temporalização do *possível*. É através desse deslocamento que Gadamer pode

¹¹¹ *Ibidem*, p. 163/136-137.

¹¹² *Ibidem*, p. 165/138.

¹¹³ *Ibidem*, p. 167/140, grifos meus.

recolocar em novos termos o problema da continuidade da história: “Desde esse ponto a continuidade da história não se concebe como um contínuo atualizado do acontecer temporal que transcorre. O que cabe perguntar é como a experiência da descontinuidade implica a continuidade, e em que sentido”.¹¹⁴ A questão da continuidade da história deixa de ser situada sob o paradigma do nexos de vivências para ser incorporada ao princípio da descontinuidade inerente à experiência epocal.

Na hermenêutica de Gadamer, essa questão encontra a sua solução na maneira como o filósofo define a compreensão como um “acontecer da tradição”.¹¹⁵ Para Gadamer, a compreensão ocorre sempre como resultado de um diálogo com a tradição, que não deve ser entendida como a soma de tudo aquilo que se passou, mas como aquela “alteridade” que é sempre simultânea ao sujeito que a responde e interpela. Esse modo de ser da tradição expressa-se numa “atualização”, conforme a terminologia gadameriana, na medida em que sua palavra é colhida pelo intérprete no jogo entre pergunta e resposta. A tradição, desse modo, não é um depósito de fatos dados e mortos, mas preserva em si o caráter de *possibilidade* que, manifestando-se segundo a forma temporal do instante/momento, confere à existência (*Dasein*) a sua profundidade temporal e fundamenta a própria possibilidade da compreensão histórica.¹¹⁶

A partir do conceito de tradição e seu caráter de acontecer como diálogo, Gadamer deriva uma compreensão diferenciada de história: “Não se trata então de uma compreensão da história como um transcurso, mas de uma compreensão daquilo que nos vem ao encontro na história interpelando-nos e concernindo-nos”.¹¹⁷ A história deixa de ser pensada como um fluxo de atualizações cuja inteligibilidade deveria ser buscada através do estabelecimento de “nexos” cronológicos/causais. Em vez disso, a historicidade da existência designa o modo como o fenômeno histórico é experimentado a cada momento/instante no limiar entre a atualidade e seu outro, isto é, a *possibilidade*. “Não somos um mero elo desta corrente que se alarga, numa expressão de Herder, mas estamos a cada momento na possibilidade de compreender-nos com isso que nos chega e se nos transmite desde o passado”.¹¹⁸ Ao nos interpelar e nos concernir, a história assume uma dimensão essencialmente kairológica, que Gadamer interpreta enquanto

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 169/142.

¹¹⁵ Esse conceito designa o objeto de toda a hermenêutica filosófica de Gadamer, e ele deve ser entendido em sentido existencial que, em linguagem heideggeriana, é uma das estruturas fundamentais da abertura do *Dasein* ao seu mundo, revelando-se como o projetar-se para as possibilidades de ser.

¹¹⁶ Para uma crítica da concepção gadameriana de compreensão histórica, cf. CALDAS, 2010.

¹¹⁷ GADAMER, 2002 [1965], p. 168/142.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 170/142.

um diálogo com a tradição: “O diálogo também é isso: o modo como textos passados, informações passadas ou os produtos da capacidade artística da humanidade nos alcançam”.¹¹⁹

É aqui que podemos localizar de forma correta o problema da *linguagem*. Sendo essencialmente diálogo, a compreensão histórica é inerentemente atravessada por aquilo o filósofo alemão chamou de “linguisticidade” ou “caráter de linguagem” [*Sprachlichkeit*]. Isso não significa, porém, subsumir o fenômeno da historicidade a uma dimensão cognitiva que responde aos interesses arbitrários do historiador. O caráter de linguagem indica o modo como a tradição se revela em seu sentido mais pleno, isto é, como *transmissão*: “O lugar central do fenômeno da linguagem está não somente em presidir o método da interpretação histórica, mas em ser a forma como se transmitiu sempre o passado e as coisas passadas”.¹²⁰

Sendo assim creio ser correto avançar a seguinte conclusão preliminar:

A continuidade da história que pertence ao conceito kairológico de historicidade realiza-se, portanto, pela mediação da linguagem.

A continuidade da história não é aquela certeza inquestionável de que algo morre para dar lugar ao novo em um fluxo contínuo de atualizações em sequência. Despojada de qualquer garantia, a continuidade transforma-se em uma tarefa sempre imposta à consciência. Isso vale inclusive para os casos em que há a necessidade de combater certas tradições “com paixão revolucionária se aparecem inertes e rígidas”.¹²¹ Portanto, continuidade da história e instante/momento-*kairós* não encerram uma polarização fechada. Esse falso extremismo é proveniente da naturalização do paradigma cronológico de tempo e a concepção de história que dele decorre, isto é, como um fluxo de atualizações que demandam a identificação objetiva (regida pelos parâmetros do método moderno) dos “nexos de vivências”. Gadamer caracteriza esse tipo de abordagem histórica justamente de “consciência atualizadora”. É essa forma de compreensão histórica que subverte o sentido kairológico da relação entre tradição e historicidade:

O que uma consciência atualizadora conhece como tradicional e credenciado e contrapõe ao afã inovador não é a tradição viva. Sua verdade autêntica é mais profunda; reside num âmbito que atua precisamente quando afrontamos o futuro e ensaiamos o novo.¹²²

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 171/144.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 170/143.

¹²¹ *Ibidem*, p. 172/144.

¹²² *Ibidem*, p. 172/145.

É na projeção de futuros que o passado se revela em seu ser mais autêntico, configurando um modelo de temporalização no qual a atualidade é atravessada pela experiência histórica do possível. E é nesse jogo que a questão da continuidade da história se inscreve, o que significa uma reorientação dos objetivos da compreensão histórica: “Sua missão não consiste em ampliar indefinida e arbitrariamente o horizonte do passado, mas em formular perguntas e encontrar as respostas que descobrimos, a partir do que nos tornamos, como possibilidades de nosso futuro”.¹²³

2.2 – Gênero textual e as linhagens política e religiosa do manifesto

O gênero manifestário é um objeto privilegiado para a hermenêutica do momento histórico. Para justificar esta proposição, farei nas páginas seguintes uma apresentação básica desse gênero textual considerando, por um lado, a bibliografia especializada, e por outro, alguns exemplos de fontes – em especial o *Manifesto comunista* de Marx e Engels (1848), para o qual será dedicado uma seção à parte neste capítulo.

Cabe, de início, um breve esclarecimento a respeito do conceito de *gênero textual*, que tomo de empréstimo da teoria da linguagem de Mikhail Bakhtin. Como se sabe, Bakhtin propôs uma compreensão enunciativa da linguagem destacando seu caráter de atividade, o seu aspecto funcional e dialógico, e não o aspecto formal e estrutural. Bakhtin realça, assim, a dimensão social e histórica da linguagem. É dentro desse quadro teórico que se coloca o conceito bakhtiniano de gênero do discurso: “Qualquer enunciado considerado isoladamente é, claro, individual, mas cada esfera de utilização da língua elabora seus *tipos relativamente estáveis* de enunciados, sendo isso que denominamos *gêneros do discurso*”.¹²⁴ Sob esse prisma, gêneros textuais se caracterizam como

Uma noção propositalmente vaga para referir os *textos materializados* que encontramos em nossa vida diária e que apresentam *características sócio-comunicativas* definidas por conteúdos, propriedades funcionais, estilo e composição característica.¹²⁵

Os gêneros são ao mesmo tempo repetíveis e maleáveis. Trata-se de fenômenos *históricos*, tanto no sentido de serem formados no “decurso” do tempo, mas sobretudo por

¹²³ *Ibidem*, p. 173/145.

¹²⁴ BAKHTIN, 2000, p. 279.

¹²⁵ MARCUSCHI, 2002, p. 23.

serem o próprio meio pelo qual a comunicação efetivamente *acontece* no mundo sócio-histórico. Para Bakhtin, não há comunicação que não seja feita por meio de algum gênero. A questão decisiva, portanto, não é a de identificar e fixar as características formais de um ou mais gêneros do discurso, mas sim as funções comunicativas, cognitivas e institucionais que eles exercem em cada situação histórica-comunicativa.

Esta tese se ocupa especificamente do *gênero manifestário*. Do ponto de vista etimológico, o termo “manifesto” deriva do adjetivo latino *manifestus*, junção de *manus* (mão) e do adjetivo **festus* [cf. *infestus*, “agressivo” ou “inseguro”], relacionado à raiz **fendre* [cf. *of-fendre* ou *de-fendre*]. Assim, o léxico latino possuía o sentido primário de “tomado pela mão”, ou “palpável”. Em termos literais, a palavra significaria algo como “mão hostil”, carregando uma certa conotação de violência. Do ponto de vista metafórico, o termo poderia assumir dois significados: por um lado, como sinônimo de “evidente” ou “óbvio” como, por exemplo, na expressão “destino manifesto”; por outro lado, “ele também implica um senso de descoberta ou desvelamento”.¹²⁶ Nesse sentido, *manifestus* transmite a ideia de um *fazer ver*, de expor algo no aberto, lançar luz. Não por acaso, aliás, o termo “manifesto” e suas derivações lexicais é particularmente presente no vocabulário da fenomenologia – “φαινόμενον [fenômeno] diz o que se mostra, o que se revela”.¹²⁷

Se a forma adjetivada *manifestus* já era presente desde sua raiz latina, a forma substantivada surgiu apenas no contexto das línguas modernas. De acordo com a bibliografia consultada, foi a partir de meados do século XVI que o termo adquiriu o sentido mais familiar de “proclamação” ou “declaração pública”, passando somente então a designar um gênero textual (cf. seção 4.1). Essa ressignificação moderna da palavra teria se originado no âmbito das línguas italianas, quando passou a nomear um tipo de documento destinado para fins de propaganda no intuito de divulgar matérias de interesse para a coletividade, e geralmente escrito por um indivíduo ou grupo para defender-se de uma acusação ou justificar alguma conduta.¹²⁸

Ao passo que autores como Janet Lyon, Laura Winkiel, Luca Somigli, Marcel Burger, entre outros, destacam a linhagem política da formação histórica do gênero manifestário, Martin Puchner identifica uma segunda linhagem, proveniente da prática religiosa da revelação ou “manifestação”. Também nessa esfera religiosa, o termo transmitia a ideia de trazer algo para o aberto, tornar algo conhecido; contudo, “esse processo é entendido como difícil, com

¹²⁶ SOMIGLI, 2003, p. 29.

¹²⁷ HEIDEGGER, 2012 [1927], p. 67/28.

¹²⁸ Cf., entre outros, SOMIGLI, 2003, p. 30; BURGER, 2002, p. 9.

resultados e efeitos incertos”.¹²⁹ Essa incerteza refere-se fundamentalmente à forma enigmática e obscura com que a manifestação/revelação divina é recebida, tornando assim necessário um trabalho de interpretação. Tornar “manifesto” significa, desse ponto de vista, “revelar” a mensagem divina e comunicá-la publicamente.

Em *Espectros de Marx*, Jacques Derrida já havia lembrado que o paradigma do gênero manifestário moderno encontra-se presente nas formas bíblicas da profecia, por um lado, e do evangelho, por outro. Essa linhagem religiosa se caracteriza, segundo Derrida, por inscrever o ato e a prática da manifestação/revelação no limiar entre duas modalidades de tempo. No caso das profecias veterotestamentárias nota-se a tendência para o tempo apocalíptico (*eschatos*) e a promessa de punição para os infiéis e pecadores. Com o anúncio da boa nova (*evangélion*), trata-se de “manifestar” a chegada de um novo tempo, uma nova lei e uma nova comunidade. Derrida afirma que esta última tende para um tempo revolucionário e, acrescento eu, envolve fundamentalmente o tema paulino do *kairós*, assunto que irei desenvolver mais profundamente no capítulo 5 desta tese.¹³⁰

O surgimento do manifesto como uma forma distinta de comunicação ocorreu exatamente no contexto de crises e rupturas ocasionadas pelas guerras religiosas do início da modernidade. Esses conflitos revelaram uma ruptura no interior da sociedade que até então se considerava coesa, e os manifestos serviram como uma forma discursiva estratégica nas disputas por poder e reconhecimento. “Ao definir e decretar as identidades de grupos radicalizados, o manifesto galvanizou os movimentos revolucionários dos últimos três séculos”.¹³¹

Inicialmente, os manifestos eram escritos por uma autoridade política, religiosa ou militar para anunciar ao público letrado axiomas acadêmicos e decisões de Estado, tais como a execução de um prisioneiro, convocação para a guerra, entre outros. A partir do século XVII, e mais exatamente na Inglaterra durante a Revolução Puritana, o gênero começou a ser utilizado de forma mais extensiva por grupos sociais que não participavam do círculo restrito da soberania. “Quando o manifesto se volta contra o Estado e sua autoridade, ele apela precisamente a essa outra autoridade da revelação religiosa”.¹³² O uso do gênero por parte dos grupos “radicais” na Revolução Puritana se deu justamente no âmbito da crítica teológica do poder político dos escritos dos Levellers e Diggers (cf. capítulo 4).

¹²⁹ PUCHNER, 2006, p. 12.

¹³⁰ Cf. DERRIDA, 1994. Cf. também WHITE, 2008.

¹³¹ LYON, 1999, p. 1.

¹³² PUCHNER, 2006, p. 13.

Por ora, apenas ressalto essa dupla linhagem política e religiosa do gênero manifestário. Este ponto é importante não apenas para localizar as “origens históricas” do gênero, mas sim porque é na confluência entre esses dois vetores que se pode introduzir o problema específico da *historicidade* própria ao manifesto. Como Hayden White já pontuou, o problema da história não se circunscreve ao conteúdo de um dado discurso do passado, mas também envolve a sua *forma*.¹³³ Bem entendido: analisar as *historicidades* do manifesto não se limita apenas a buscar suas origens e/ou seu desenvolvimento ao longo de uma cronologia linear. Trata-se, mais exatamente, de pensar como o manifesto apreende e expressa a historicidade do *momento* de sua emergência enquanto texto. Nesse segundo sentido, a historicidade do gênero diz respeito não à história de sua “formação”, mas na maneira como o gênero *temporaliza o tempo histórico*.

Para introduzir esse ponto, apresento a seguir um comentário ao *Manifesto Comunista* de Marx e Engels (1848). Além de ser um dos documentos mais importantes da modernidade, o texto também demarca um ponto de inflexão na história do gênero, exercendo “imensa influência e importância histórica para as proclamações políticas e estéticas posteriores”.¹³⁴ O comentário abaixo visa demonstrar como se dá a relação entre manifesto e historicidade, realçando a presença da dupla linhagem do gênero, por um lado, e a dimensão propriamente kairológica do sentido histórico que o manifesto pode articular.

2.3 – O caso do *Manifesto Comunista* e as historicidades do gênero

O *Manifesto Comunista* foi redigido em sua forma definitiva por Marx em fins de 1847, tendo como base o rascunho redigido por Engels mais tarde publicado com o título *Princípios do Comunismo*. Este texto já continha grande parte das ideias presentes no *Manifesto*, porém, apresentadas sob a forma tradicional do “catecismo” ou “confissão de fé”. Este último era um gênero amplamente disseminado na época, especialmente no âmbito da filosofia política dos valores, como exemplificam os “catecismos constitucionais” no contexto das independências latino-americanas.¹³⁵ O catecismo caracteriza-se pela exposição apodítica de princípios que compunham uma doutrina religiosa, política ou filosófica, geralmente sob a forma de perguntas e respostas. Foi esse gênero textual que Engels empregou ao elaborar o esboço de um texto que havia sido encomendado pela Liga dos Comunistas, após um congresso no qual se definiu o plano de tornar público a existência, metas e planos de ação da referida organização.¹³⁶

¹³³ Cf. WHITE, 1987. Ver também RAMALHO; RAMIRES; FERRAZ, 2018.

¹³⁴ CAWS, 2001, p. xix.

¹³⁵ Cf. FANNI, 2015.

¹³⁶ Cf. COGIOLA, 2005.

No entanto, o próprio Engels notou que para atingir o objetivo proposto pela Liga, não bastava fazer uma apresentação apodítica da doutrina comunista. Em uma carta enviada a Marx em 24 de novembro de 1847, Engels afirmou expressou a necessidade de reescrever aquele esboço adotando um outro gênero textual. A objeção de Engels ao catecismo/confissão de fé era específica:

Pense um pouco sobre as "Confissões de fé". Penso que o melhor é abandonar as formas catequéticas e chamar a coisa de "Manifesto Comunista". *Já que uma quantidade razoável de história será narrada, as formas até aqui adotadas são inadequadas.* Eu irei dar continuidade a partir daqui ao que eu já fiz, uma narrativa simples, miseravelmente redigida às pressas. Eu inicio com a pergunta: o que é o comunismo? Depois, direto ao assunto do proletariado: a história de sua gênese, diferença entre nossa abordagem e de outros trabalhos anteriores, desenvolvimento das diferenças entre proletariado e burguesia, crises, conclusões. Nesse ínterim, todo tipo de questão secundária e, então, apresentação do que pode ser publicado das diretrizes do partido comunista. Não submeti tudo isso a confirmação, mas não vejo porque não manter o formato que não é conflitante com nossa perspectiva.¹³⁷

Engels sugere a mudança de gênero textual precisamente porque o manifesto, ao contrário do catecismo, permitiria incluir na mensagem de apresentação pública da Liga uma *quantidade razoável de história*. A vantagem específica do manifesto reside na sua capacidade de proclamar um conjunto de valores e princípios incorporando, nesse mesmo gesto, a *historicidade* desses mesmos valores e princípios, em vez de uma exposição puramente apodítica.

A questão que mais importa por ora é de saber caracterizar essa “quantidade razoável de história” que o manifesto seria capaz de transmitir. A própria vagueza da expressão usada por Engels [*mehr oder weniger*, literalmente “mais ou menos”] indica se tratar de um problema mais complexo que pode parecer à primeira vista. Parte importante dessa complexidade pode ser iluminada se se tem em vista o princípio defendido por este trabalho: *outros tempos, outras histórias*. Bem entendido: a historicidade própria ao *Manifesto Comunista* não está limitada à exposição histórica do movimento comunista atrelada à ordem cronológica do tempo histórico, mas também compreende uma intencionalidade kairológica.

Que o *Manifesto Comunista* transmite e articula uma temporalidade histórica que excede o paradigma cronológico é uma ideia já extensamente reconhecida por muitos comentadores. Derrida foi talvez quem mais celebrenemente abordou a questão, explorando a imagem central do

¹³⁷ MARX; ENGELS, 1963, p.107, grifos meus. Agradeço a Augusto de Carvalho pelo apoio na tradução desta passagem. A mesma carta foi citada no livro de Martin Puchner (2006, p. 20).

“espectro”. A temporalidade espectral é “disjuntiva”, ela revela/manifesta um “tempo fora dos eixos” [*out of joint*], que não se deixa capturar pelo paradigma cronológico do encadeamento de agora sucessivos. Trata-se, nas palavras de Derrida, de um “tempo de latência, que ninguém se pôde representar, ainda menos calcular de antemão”, e que “nenhuma cronologia objetiva e homogênea teria meios de mensurá-la”.¹³⁸ Um tempo que desafia a coincidência do presente a si, um momento de quebra temporal que *convoca* o sujeito à tomada de uma decisão. A temporalidade espectral caracteriza-se, ainda segundo o autor, como “a precipitação de uma singularidade absoluta, [...] ligando-se necessariamente à forma do instante, na *iminência* e na *urgência*”.¹³⁹ Nota-se aqui como o sentido temporal da “quantidade de história” que o *Manifesto* articula e expressa possui correspondências com a concepção kairológica de tempo.

A “quantidade razoável de história” que o *Manifesto Comunista* deveria narrar inclui a exposição histórica do movimento comunista no interior de uma história das revoluções precedentes no tempo-*cronos*. Mas ela também inclui a compreensão de que o momento presente se afigurava como o ponto de culminação da própria história em si. Inclui, portanto, o sentido de historicidade relativa ao plano temporal do *momento* que é presente na medida em que concentra em si passados e futuros, articulados sob o modo da urgência, da iminência da ruptura, do irretornável, o momento que exige a atenção e a ação adequada e oportuna (*kairós*). Inclui, em suma, as *historicidades kairológicas*.

Cabe relembrar aqui a situação histórica mais ampla em que o *Manifesto* foi produzido, marcada pela sensação de que a revolução poderia explodir a qualquer momento: “Quando o *Manifesto* foi encomendado, em novembro de 1847, todos acreditavam que a Europa estava às vésperas de uma revolução”.¹⁴⁰ Segundo Eric Hobsbawm, “dificilmente uma revolução foi mais universalmente prognosticada mesmo sem se determinar em que país e data teria início”.¹⁴¹ Tratava-se efetivamente de uma experiência epocal que não se sabe a data ou a quantidade de tempo-*cronos* que ele poderia “durar”, pois não é isto o que mais importa: trata-se, antes, de um senso de sabedoria prática (*phronesis*) para agir de acordo com o horizonte de possibilidades de cada circunstância, tendo em vista tornar efetiva uma possibilidade histórica (a revolução do proletariado) a partir da “fratura” do tempo própria ao momento-*kairós*.

Para Engels e Marx, correspondia àquele momento histórico – situado cronologicamente entre fins de 1847 e fevereiro de 1848 – uma modalidade particular de experiência da história

¹³⁸ DERRIDA, 1994, p. 99.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 50.

¹⁴⁰ COGGIOLA, 2005, p. 9.

¹⁴¹ HOBBSAWM *apud* COGGIOLA, 2005, p. 10.

que precisava ser adequadamente transmitida e comunicada na mensagem da Liga. Esse elemento histórico contempla uma compreensão adequada das experiências herdadas do passado, mas também das possibilidades de ação no presente (revolução) de modo a alcançar um determinado futuro projetado (emancipação do proletariado). Trata-se de uma compreensão de história que guarda relações diretas com a ideia temporal de *kairós*.

Toda a apresentação histórica feita na primeira parte do *Manifesto* tem como ponto de partida e de chegada um sentido de tempo tipicamente kairológico. Ela é inicialmente justificada porque, sob a aparência de um “espectro” que rondava a Europa, era *chegada a hora de tornar manifesto*, isto é, de *fazer ver* no aberto o movimento comunista enquanto tal: “É tempo de os comunistas exporem, abertamente, ao mundo inteiro, seu modo de ver, seus objetivos e suas tendências, opondo um manifesto do próprio partido à lenda do espectro do comunismo”.¹⁴² Note-se que a expressão em destaque aponta para o mesmo sentido destacado no versículo do livro de *Eclesiastes* comentado anteriormente (seção 1.3), qual seja, não o tempo em que uma ação ocorre (*cronos*), mas antes, o tempo para fazer algo (*kairós*) – no caso, tornar “manifesto” o movimento comunista em sua *historicidade*. Que essa historicidade carrega inescapavelmente uma dimensão kairológica, confirma a passagem que se encontra na conclusão da primeira parte do *Manifesto*:

Esboçando em linhas gerais as fases do desenvolvimento proletário, descrevemos a história da guerra civil mais ou menos oculta na sociedade existente, até a hora em que essa guerra explode numa revolução aberta e o proletariado estabelece sua dominação pela derrubada violenta da burguesia.¹⁴³

Essa hora da explosão revolucionária não é outra senão o momento presente do *Manifesto Comunista*, isto é, fevereiro de 1848. Um presente que não simplesmente continua o passado e o futuro, mas demarca uma ruptura epocal no tempo histórico. Fazia-se necessário, portanto, *fazer ver* a urgência e gravidade da situação histórica presente e delimitar os princípios, valores e objetivos da ação proposta pelo movimento comunista. E, no mesmo gesto, expor a dimensão propriamente *histórica* do movimento e da situação histórica geral. Era preciso, portanto, narrar esse elemento histórico, visando sobretudo fomentar, legitimar e mesmo realizar (pela sua própria linguagem performativa) a ação histórica *kairótica* capaz de superar o estado de crise daquele instante epocal.

¹⁴² MARX; ENGELS, 2005 [1848], p. 39, grifos meus.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 50.

Assim, o gênero manifestário não apenas permite incluir uma “quantidade razoável de história”, mas visa contribuir ativamente para realizar a revolução iminente. Isso exige a adoção de uma voz discursiva que não é a mesma da narrativa histórica tradicional, na medida em que o discurso busca fazer um apelo urgente, um chamado à ação naquele instante crítico – “Trabalhadores do mundo, uni-vos!” –, e não um estudo científico dos fatos e processos ocorridos no passado mais ou menos distante. Sendo essencialmente um exercício intelectual, o elemento histórico articulado e transmitido no *Manifesto Comunista* possui uma intencionalidade fundamentalmente prática, que remete à distinção aristotélica entre *phronesis* e *sofia* (cf seção 1.2) e confere ao texto um acento fortemente performativo de sua linguagem.

Marx e Engels consideraram ser necessário dotar a ação revolucionária dos comunistas de uma historicidade própria àquela experiência epocal, e foi para esse propósito que os autores decidiram adotar o gênero manifestário. O senso de iminência e de contração do tempo histórico supunha assim um tipo de historiografia que corresponde à maneira como Marx e Engels recriaram o manifesto enquanto gênero textual:

Para Marx, o manifesto não é uma declaração de princípios auto-evidentes, nem uma revelação apocalíptica, mas sim um instrumento que reúne os acontecimentos revolucionários anteriores e canalizam-nos em direção ao futuro imediato, a revolução iminente.¹⁴⁴

Se ao gênero manifestário corresponde uma “quantidade razoável de história”, esta última envolve uma dimensão kairológica de tempo, o que não significa que seja reduzida a ela. No contexto do presente capítulo, cabe traçar algumas considerações que sustentariam a possibilidade de estender tal conclusão acima ao gênero manifestário em geral. Isso é importante porque, de acordo com a hipótese levantada no início deste capítulo, a pesquisa entende o manifesto como uma forma de discurso que potencialmente inscreve, expõe e intensifica as historicidades kairológicas.

2.4 – Manifesto e historicidades kairológicas

O comentário ao *Manifesto Comunista* e a história de sua composição permitiu introduzir o problema da relação entre gênero manifestário e historicidades kairológicas. A partir da carta de Engels, foi possível identificar a motivação específica da adoção do gênero manifestário para o texto encomendado pela Liga dos Comunistas. Tal motivação residia no

¹⁴⁴ PUCHNER, 2006, p. 21.

fato de o manifesto poder trazer consigo “uma quantidade razoável de história”. Se o gênero catecismo permitiria uma exposição apodíctica dos axiomas do comunismo para o público geral, ele teria dificuldades em tornar visível a historicidade desses mesmos axiomas. Não bastava declarar os “princípios” do comunismo como se estes fossem ideias soltas e abstratas; era preciso *manifestar* o seu enraizamento no mundo histórico e como sendo ele mesmo a expressão e o ponto de culminação da história em si.

Sob esse ponto de vista, portanto, a mudança do gênero catecismo para o manifesto é indicativa do processo mais amplo de historicização do mundo da vida, que está no centro da autocompreensão histórica moderna e que perfaz o sentido mais preciso e técnico do (malfadado) termo “historicismo” enquanto visão de mundo. Mas além de ser reflexo de tal processo de modernização/historicização do mundo da vida, o *Manifesto Comunista* é também um de seus principais propulsores.¹⁴⁵

A “quantidade razoável de história” atribuída por Engels ao gênero comporta múltiplas camadas de significado, conforme indiquei acima. Se partirmos das bases teórico-metodológicas definidas pela hermenêutica do momento histórico, então torna-se possível delimitar e analisar uma camada específica dentro dessa multiplicidade, que corresponde ao que esta tese tem chamado de *historicidades kairológicas*.

Como demonstrado na seção anterior, o elemento histórico incutido no *Manifesto Comunista* encontra no conceito de *kairós* uma referência decisiva. De acordo com a seção 2.1, porém, corresponde à experiência de um momento epocal uma modalidade particular de historicidade, que escapa ao paradigma do nexos vivencial entre agoras sucessivos. Em outras palavras, a historicidade aqui em foco *não* remete primariamente à “história” enquanto transcurso do tempo-*cronos*. Trata-se, em vez disso, de uma modalidade de experiência da história que se dá como uma descontinuidade radical, um recorte temporal em que o antigo se fez velho e o novo se apresenta sob o modo da iminência e da possibilidade.

É nessa temporalidade disruptiva que se dá aquilo que Gadamer chamou de “encontro com a realidade da história”, isto é, a *historicidade* enquanto aquilo que nos vem ao encontro, concernindo-nos e interpelando-nos à ação. Por sua vez, o manifesto possui como uma de suas funções mais importantes expor e intensificar esse encontro com a historicidade da existência, essa convocação da história que se dá nas fraturas do tempo-*cronos* e visa intervir de modo oportuno nessa brecha temporal de acordo com as possibilidades emergentes de sua própria situação histórica. Tal como afirma Laura Winkiel: “O manifesto, de todos os gêneros literários,

¹⁴⁵ Como celebrenemente argumentou BERMAN, 1986.

mergulha no cerne do momento presente de maneira a repensar as relações entre o passado e as novas expectativas do futuro”.¹⁴⁶

O gênero manifestário é uma forma do discurso capaz de organizar poeticamente as historicidades kairológicas.

É precisamente por esta razão que o gênero manifestário, enquanto fenômeno histórico-discursivo, apresenta-se como um objeto privilegiado para a presente investigação. Com efeito, um *topos* central da tradição dos manifestos reside na ideia de que o “tempo convoca” os sujeitos à ação decisiva, sendo o texto a própria *manifestação* desse chamado do tempo-*kairós*. A título de exemplo, reproduzo a seguinte passagem do *Manifesto Presentista* (1920), de autoria do dadaísta alemão Raoul Hausmann:

A eternidade não é nada; não é nem mais velha ou melhor que a Idade Média, ela vem de ontem... Livremo-nos dos velhos preconceitos, o preconceito de que ontem algo foi bom ou que amanhã ele será ainda melhor. *Não! Vamos agarrar [seize] cada segundo hoje!* O tempo é uma cebola: debaixo da sua primeira pele aparece na luz uma outra e outra mais. Mas nós queremos a luz!¹⁴⁷

Essa passagem remete a um tema fundamental das vanguardas artísticas do início do século XX, a saber, a crítica do tempo ordinário e a exploração de outras possibilidades estéticas por meio de uma reconfiguração temporal (cf. seção 4.5). O que se visa não é o tempo que se desdobra indefinidamente tal como as camadas de uma cebola. Mas isso não significa também uma “saída do tempo” rumo a uma suposta atemporalidade, como alegam alguns comentadores.¹⁴⁸ O chamado é explícito: “*Vamos agarrar cada segundo, hoje!*”. Trata-se, assim, de uma outra modalidade de ser e existir temporalmente: frente ao tempo que *passa* e que se pode *contar* (*cronos*), afirma-se aí uma temporalidade contraída que se pode *apreender*, *agarrar* (*kairós*). Um momento abreviado e, ao mesmo tempo, “incalculável” do tempo, pois pode se referir à figura do “segundo”, mas também do “século”, como ilustra o *Manifesto Euforista*, movimento vanguardista porto-riquenho de 1922 liderado pelos poetas Tomás Batista e Luis Pales Matos:

¹⁴⁶ WINKIEL, 2008, p. 24.

¹⁴⁷ In: CAWS, 2001, p. 164, grifos meus.

¹⁴⁸ Por exemplo PALMER, 2014, p. 169.

É hora de gritar que se anuncia em Porto Rico a aurora do século XX, e que ao rajar-se no ventre grávido da literatura, salta o verso que grita: “*Agarremos o século! Agarremos o século!*”.¹⁴⁹

Ou a figura do “dia”, como diz o *Manifesto Realista* de 1920:

Hoje é o ato [*deed*]
Iremos responder por isso amanhã.
Estamos deixando o passado para trás como carniça.
Deixamos o futuro para os videntes.
*Agarremos o dia presente.*¹⁵⁰

O chamado à ação, uma das funções centrais do gênero manifestário, é também um chamado da história, que se deve tornar visível, *manifesta* e, principalmente, respondida de forma prática, *já, no presente*, aproveitando a brecha aberta pela ruptura epocal presente. “Antes de mais nada, os manifestos são documentos de ruptura. Seja dirigido para a revolução política ou uma nova estética, eles objetivam mudar o curso da história”.¹⁵¹ Luca Somigli argumenta que a experiência de ruptura é o que define um texto como manifesto: “Seja como for, um texto é usualmente classificado como um manifesto quando ele parece apontar para a ruptura, seja em primeiro plano ou não, no interior dos desdobramentos de um determinado campo”.¹⁵² Ou ainda, como Claude Abastado sintetizou, o manifesto “desafia o tempo e refaz a história”.¹⁵³

O manifesto intenciona não apenas constatar a existência de uma ruptura no tempo histórico, mas de agir sobre ela por meio da força performativa característica da sua linguagem. Como Janet Lyon sintetizou, “os manifestos tanto geram quanto demarcam uma “quebra” na história: é ao mesmo tempo um traço e um instrumento para a mudança”¹⁵⁴. Ao tornar visível a gravidade da ruptura epocal do presente, o manifesto intenciona produzir uma intervenção nessa realidade, situando-se, assim, no limiar entre representação e agenciamento da história.

Essa dimensão performativa do gênero é um aspecto decisivo para pensar o problema das historicidades kairológicas na analítica do manifesto. O uso extensivo de elementos dêiticos e o seu típico “chamado à ação” situam o manifesto entre texto e ação, um gênero textual que busca ir além da sua própria textualidade, almejando intervir ativamente no mundo. O acento no tempo imediato é palpável no uso extensivo de marcadores temporais e também alguns

¹⁴⁹ BATISTA; PALES MATOS 1988 [1922], p. 123, grifos meus.

¹⁵⁰ GABO; PEVSNER, 2001 [1920], p. 400, grifos meus.

¹⁵¹ WINKIEL, 2008, p. 20.

¹⁵² SOMIGLI, 2003, p. 27.

¹⁵³ ABASTADO, 1980, p. 6.

¹⁵⁴ LYON, 1999, p. 16.

aspectos formais como a brevidade do texto, imperativos exclamativos, e a lista de demandas e/ou ações a serem realizadas.¹⁵⁵ “Os manifestos não apenas descrevem uma história de ruptura, mas produzem tais histórias, buscando criar essa ruptura ativamente por meio de sua própria intervenção”.¹⁵⁶

Disto decorre também a dimensão da *urgência*, que também constitui de maneira central o tempo histórico articulado na linguagem dos manifestos. Condizente com a experiência de uma ruptura epocal, o manifesto afirma que é chegado o *tempo para fazer* isto ou aquilo, *já*, no limiar do momento-*kairós*. “Mais que uma reflexão literária sobre o passado e o futuro, o manifesto demanda a ação urgente de modo a transformar o mundo de acordo com esse realinhamento temporal”.¹⁵⁷ De modo mais específico, urgência implica uma temporalidade cronologicamente abreviada, contraída, onde a contemplação reflexiva deve ceder lugar à atividade. Um tempo *sob pressão* para fazer isto ou aquilo, um *momento* cuja qualidade distintiva não se deixa reduzir ao paradigma cronológico de tempo. Sob a disposição da urgência, deve-se agir *já*, para que aquilo que tem sido em “crise” seja devidamente respondido por uma ação oportuna, isto é, *kairótica* (cf. capítulo 3).

Talvez a expressão mais evidente dessa característica estilística do gênero manifestário encontra-se no *Manifesto Espartaquista* (novembro de 1918), cujos autores declaram no final do documento:

Levantem-se para a luta! Levantem-se para a ação! O tempo para manifestos vazios, resoluções platônicas, e palavras estridentes já passou! A hora da ação é chegada para a Internacional!.¹⁵⁸

Como se dissesse: após esta última fala, não haverá mais nenhuma outra! É nesse momento contraído que a história se faz, podendo tomar uma ou outra direção a depender da resposta prática dos sujeitos interpelados pela convocação da história. A temporalidade do manifesto inscreve-se precisamente nessa “brecha” do tempo que se dá entre o agir agora e o falar pela última vez, ou seja, entre o que tem sido feito e o que deverá ser feito de agora em diante. A pressão pela ação imediata envolve o senso de aproveitar (não perder) a ocasião que emerge em meio à crise e iminência da ruptura histórica. “O manifesto é um gênero que imagina

¹⁵⁵ Cf. PALMER, 2014, p. 76.

¹⁵⁶ PUCHNER, 2002, p. 451.

¹⁵⁷ WINKIEL, 2008, p. 24.

¹⁵⁸ LUXEMBURGO et. alli., 1918. A versão inglesa do texto está disponível em: <<https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1918/11/25.htm>>. Acesso em 04 fev. 2021.

a si mesmo no limiar da ação, antecipando, preparando, organizando essa ação, e talvez até já participando dela, ainda que de forma preliminar”.¹⁵⁹

Ruptura e urgência compartilham uma zona de interseção no que se refere à semântica dos tempos históricos, que envolve também outros significados, tais como: brevidade, contração temporal, imediatismo, iminência da mudança, instabilidade, irretornabilidade do instante oportuno, reavaliação do passado e incerteza quanto ao futuro. Trata-se agora de demonstrar que todo esse conjunto de significados caracterizam um modo específico de experiência do tempo histórico (*historicidades kairológicas*) que, no plano dos conceitos históricos, é compreendido e veiculado pela ideia de *crise*.

Com efeito, o tema da crise atravessou grande parte das reflexões traçadas até esta altura da tese. Se procurei não explorar essa questão mais a fundo, isso se deve à centralidade que o conceito possui na economia do presente trabalho. Após ter demonstrado que o gênero manifestário é um objeto potencialmente potente para a hermenêutica do momento histórico, cabe agora destacar que essa relação somente se torna efetivamente dada à compreensão histórica na medida em que se assume a *crise* como conceito operatório na dialética entre manifesto e *historicidades kairológicas*.

¹⁵⁹ PUCHNER, 2006., p. 43.

CAPÍTULO 3 – CRISE COMO CONCEITO HISTÓRICO-TEMPORAL

A crise consiste justamente no fato de que o velho morre e o novo não pode nascer: nesse interregno, verificam-se os fenômenos patológicos mais variados.
Antonio Gramsci¹⁶⁰

Poucas palavras do vocabulário político e social contemporâneo são tão frequentemente utilizadas quanto “crise”. Basta ligar a rádio, a TV ou acessar qualquer portal de notícias online para ver como a palavra é empregada à exaustão em contextos tão diversos quanto na política, economia, saúde, meio-ambiente, cultura, ciências, educação, futebol, relacionamentos interpessoais, diplomacia, e assim por diante. Das dimensões mais íntimas da vida ao seu sentido mais geral, não demora muito para alguém interpretar a situação atual sob o jargão útil, mas nem sempre preciso, de que vivemos um mundo *em tempos de crise*.

No entanto, a ubiquidade do termo “crise” é, a princípio, incompatível com a sua semântica – em linhas gerais, um estado de anomalia, disfunção, instabilidade. Estando a todo lugar e momento, como se designasse uma permanente impermanência, a crise torna-se normalizada na vida cotidiana, reduzindo-se no mais das vezes à condição de um lugar-comum. Por outro lado, essa ubiquidade também sugere que crise é um conceito central na maneira como as sociedades contemporâneas percebem-se em sua historicidade e constituem sentidos sobre a sua situação histórica.¹⁶¹

Crise, com efeito, é um conceito histórico fundamental (*geschichtliche Grundbegriffe*), capaz de articular e interpretar o sentido histórico de um determinado processo ou época. “Seja em seus usos antigos e modernos”, afirma Koselleck em um ensaio que será extensamente comentado mais adiante, o conceito de crise “sempre postulou uma dimensão temporal que, analisada em termos modernos, implicava na verdade uma teoria do tempo”.¹⁶² Este capítulo argumenta que a “teoria do tempo” subjacente ao conceito histórico-temporal de crise pode ser expressa pela seguinte proposição:

O conceito de crise nomeia uma forma particular de experiência do tempo histórico que somente pode ser adequadamente compreendido na medida em que se considera a assimetria entre cronos e kairós.

¹⁶⁰ GRAMSCI, 2007, p. 184.

¹⁶¹ Essa hipótese foi proposta por JORDHEIM; WIGEN, 2018. Ver também RAMALHO, 2021.

¹⁶² KOSELLECK, 2002, p. 237.

Para desenvolver e justificar esse argumento, este capítulo trava um diálogo crítico com os escritos de Reinhart Koselleck sobre a história conceitual de *crise*¹⁶³, e que ainda hoje são uma referência inescapável para os trabalhos abordam a crise enquanto um *conceito*.¹⁶⁴ Cabe destacar, como lembra Julio Benvivoglio, que o ponto alto da contribuição da história dos conceitos (*Begriffsgeschichte*) teorizada pelo historiador alemão foi de

Demonstrar os vínculos existentes entre o pensamento social ou político e os sujeitos, por um lado, e como se dá o amálgama entre as expressões de determinadas consciências históricas, por outro, que expressam o quanto o conhecimento histórico pode tematizar as condições de possibilidade de histórias e a própria existência humana.¹⁶⁵

Esse itinerário reflexivo em torno da história conceitual de crise pode parecer à primeira vista uma digressão teórica supérflua em relação ao objetivo geral deste trabalho. Tal não é o caso pelas seguintes razões:

- 1- As análises de Koselleck permitem demonstrar que o conceito histórico de crise contempla em seu campo semântico uma dimensão que remete diretamente à ideia kairológica de tempo. Sendo assim, “crise” é um dos meios conceituais pelos quais as experiências dos *kairoi* se manifestam historicamente.¹⁶⁶
- 2- Além disso, a transição conceitual que a crise experimentou na modernidade, amplamente estudada por Koselleck, não só introduziu novos sentidos histórico-temporais, como também implicou um relativo encobrimento (não apagamento total) do seu elemento kairológico, na medida em que o conceito foi subsumido à metanarrativa do *progresso*.
- 3- Koselleck não apenas identificou que o conceito de crise implica uma teoria do tempo, como ofereceu a sua própria interpretação sobre essa teoria. Será visto, no entanto, que sua leitura se mostra *insuficiente*, na medida em que o historiador alemão caracteriza a crise enquanto um conceito de aceleração temporal. Sem negar a validade dessa caracterização, eu argumento que a crise envolve significados e disposições temporais outras, tais como: urgência, iminência, incerteza quanto ao futuro, reavaliação do passado, atenção ao

¹⁶³ Koselleck trabalhara com o tema da “crise” desde *Crítica e crise* (1999). Mais tarde, ele escreveu um verbete dedicado à história conceitual de crise para o Dicionário de Conceitos Fundamentais, que foi mais recentemente traduzido para o inglês (KOSELLECK, 2006a). O historiador alemão também escreveu um ensaio que sintetiza os pontos expostos no verbete (KOSELLECK, 2002).

¹⁶⁴ Cf., entre outros, GILBERT, 2019; HARTOG, 2020; JORDHEIM; WIGEN, 2018; ROITMAN, 2014; STRÁTH, 2015.

¹⁶⁵ BENTIVOGLIO, 2010, p. 115.

¹⁶⁶ Isso não implica, naturalmente, que o tempo kairológico está em jogo em toda e qualquer ocasião em que o termo crise é empregado na linguagem política e social.

momento que demanda a decisão. Essas noções transmitem sentidos e disposições afetivas ligados à ideia de *kairós*, não podendo, portanto, ser reduzidas ao fenômeno da aceleração temporal.

- 4- As dimensões kairológicas que compõem parte dos significados histórico-temporais de crise encontram no *manifesto* uma modalidade especial de registro, elaboração e comunicação no plano do discurso. Dessa forma, a última seção deste capítulo irá complementar o argumento feito no final do capítulo precedente, propondo que o manifesto é uma forma de inscrição das historicidades kairológicas *na medida em que o gênero reflete e responde a situações experimentadas enquanto “crise”*.

3.1 – O conceito de crise: significados e usos antigos e modernos

A partir das pesquisas de Koselleck, salta aos olhos o contraste entre a amplitude semântica do moderno conceito de crise e seus usos antigos, que se caracterizam por uma definição mais clara dos seus significados, ao passo que sua aplicação se dava em domínios discursivos mais restritos – notadamente o direito, teologia e medicina.

“Crise” provem etimologicamente do termo grego *krísis* [gr. κρίσις] que, por sua vez, é uma derivação do verbo *kríno* [gr. κρίνω], o qual podia significar: “cortar, selecionar, decidir, julgar”.¹⁶⁷ No mundo antigo, *krísis* implicava uma decisão definitiva e irrevogável, apontando para alternativas estritas que não permitem revisões futuras: sucesso ou fracasso, certo ou errado, vida ou morte, salvação ou condenação. Dentre os significados associados ao termo grego, incluem-se: distinção, decisão, juízo, separação, corte.

Krísis era um conceito recorrente no âmbito das decisões eleitorais, resoluções de governo, sentenças de morte ou exílio, declarações de guerra ou paz, em suma, as decisões de governo. “Para os gregos, portanto, ‘crise’ era um conceito central, por meio do qual a justiça e a ordem política poderia ser harmonizada através de decisões legais apropriadas”.¹⁶⁸ Esse uso jurídico-político de *krísis* foi apropriado pelo cristianismo, passando então a adquirir uma nova conotação, a saber, o conceito passou a se referir às expectativas do apocalipse: a *krísis* do fim do mundo que revelaria a justiça divina. “Os cristãos viviam na expectativa do Juízo Final (*krísis* = *judicium*), cuja hora, tempo e lugar permaneciam incertas, mas cuja inevitabilidade é certa”.¹⁶⁹ A *krísis* cristã aponta para a ideia de *eschatos* [ἔσχατος], ou seja, o tempo do fim do

¹⁶⁷ KOSELLECK, 2002, p. 237.

¹⁶⁸ KOSELLECK, 2006a, p. 359.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 359.

mundo – o Juízo Final, cuja hora e lugar permanecem desconhecidas, mas cuja ocorrência é certa e inevitável. No entanto, o resultado da *krísis* enquanto julgamento cósmico era antecipado pela certeza da redenção e da vida eterna garantida por Deus aos justos. Esse julgamento apocalíptico ainda por vir é antecipado através da fé e, dessa maneira, é experimentado como algo já presente na sua consciência do cristão.

Por fim, Koselleck identifica que o conceito de *krísis* possuía uma função central na antiga filosofia da medicina, notadamente no *Corpus Hippocraticum* e na obra de Galeno (cf. seção 1.2 e 1.3). Nesse contexto, o termo designava o “momento crítico” da evolução de uma doença, no qual seria definido se o paciente seria curado ou não. O bom médico seria aquele capaz de identificar e agir nesse instante preciso, isto é, ele ou ela deve saber aproveitar o *kairós* que aí se anuncia: a ocasião oportuna para a sua intervenção, o momento favorável para a ação certa.¹⁷⁰ Conforme Janet Roitman esclarece, *krísis* não designava a doença em si, mas a condição que urgia o julgamento decisivo entre alternativas estritas.¹⁷¹ Assim, *krísis* referia-se ao momento de inflexão de uma doença, o ponto preciso no tempo que guarda em si *kairós*, quer dizer, o instante que otimiza a ação médica.

Em resumo, o conceito antigo de crise remetia à experiência de uma “separação”, no sentido de um “julgamento” e uma “decisão” a ser tomada, trazendo consigo, portanto, uma carga temporal específica: “O ponto no tempo no qual uma decisão é devida mas que ainda não foi realizada”.¹⁷² Mais do que o ato de julgar em si, *krísis* referia-se ao *momento* no tempo no qual tal decisão se faz pendente e necessária, um tempo contraído que colhe a iniciativa apropriada e potencializa a efetividade da ação astuciosa. Assim, *krísis* indicava que “o ponto certo no tempo deve ser apreendido para que a ação seja bem-sucedida”.¹⁷³

Nas duas citações de Koselleck que acabo de reproduzir, deve-se observar que o tempo da *krísis* é caracterizado pela noção de “ponto”. Claramente, porém, não se trata de um ponto de passagem do tempo sequencial e uniforme próprio ao “agora” cronológico (seção 1.1). Trata-se, antes, de um *momento* abreviado do tempo que *convoca* à decisão e à ação oportuna (*kairós*); o “ponto de não retorno” da história (cf. prólogo). *Krísis* designa, assim, um “ponto de virada” no tempo, um *momento crítico* no qual a ação decisiva deve ser realizada, mesmo que seus resultados ainda não podem ser totalmente planejados. Essa relação íntima entre *krísis* e uma

¹⁷⁰ Cf. ESKIN, 2002; RAMALHO, 2020a e 2021.

¹⁷¹ ROITMAN, 2014, p. 15-16.

¹⁷² KOSELLECK, 2006a, p. 361.

¹⁷³ KOSELLECK, 2002, p. 237.

decisão urgente e pendente caracteriza a carga semântica temporal própria ao conceito, cujo sentido está em evidente relação com a ideia de tempo abarcada pela noção de *kairós*.

De acordo com Koselleck, o conceito permaneceu sem grandes modificações em seus usos e significados até meados do século XVII, quando o termo foi introduzido na linguagem política e social. Essa mudança se deu a partir do uso médico do conceito, através da expansão da metáfora corpo ou organismo para se referir ao corpo político. Contudo, esse uso metafórico permaneceu relativamente raro até o século XVII, indicando que, até aquele momento, a crise não havia se tornado um conceito político e social central.

Esse quadro de relativa estabilidade conceitual começou a mudar no início do século XVIII, quando a crise se transformou em um conceito *histórico-filosófico*. O conceito de crise, afirma Koselleck, “seguiu um curso similar ao de ‘revolução’ ou ‘progresso’”¹⁷⁴, no sentido de que esses conceitos foram temporalizados e se tornaram, assim, conceitos históricos fundamentais da modernidade. Mais ainda, o conceito histórico-filosófico de crise se tornou um dispositivo conceitual central da modernidade para interpretar o tempo histórico e a história em si [*Geschichte*]. Em vez de se referir a acontecimentos históricos particulares – um uso que já se fazia presente em Tucídides¹⁷⁵ –, o conceito moderno de crise incorporou a ideia de que o curso da história inteira poderia ser interpretado a partir do diagnóstico sobre o tempo que o conceito faz referência.¹⁷⁶

Desde então, é sempre o tempo particular de uma pessoa ou grupo que é experimentado como crise. E a reflexão sobre a situação temporal particular dispõe a pessoa ou grupo a um conhecimento sobre o passado como um todo e ao prognóstico sobre o futuro.¹⁷⁷

Com o surgimento da moderna filosofia da história, a crise passou a assumir uma ampla gama de usos e significações que variam entre dois polos principais: de um lado, uma possível recorrência estrutural, de outro, uma singularidade absoluta. Relembro de passagem que o verbete “momento/*momentum*/instante” do *Dicionário dos intraduzíveis*, citado na introdução desta tese, identifica essa mesma dualidade entre repetição e singularidade como um traço central da ideia de *kairós*.¹⁷⁸

¹⁷⁴ KOSELLECK, 2002, p. 239.

¹⁷⁵ Cf. STARN, 1979, p. 4.

¹⁷⁶ Para uma reflexão mais profunda sobre a relação entre crise e diagnóstico, tendo em vista as suas implicações para o pensamento histórico, cf. WIKLUND; CALDAS, 2019.

¹⁷⁷ KOSELLECK, 2002, *loc. cit.*

¹⁷⁸ Cf. BALIBAR; BÜTTGEN; CASSIN, 2014.

A centralidade do moderno conceito de crise incide, portanto, na sua capacidade de articular e interpretar o tempo histórico. Koselleck sintetizou o campo semântico do moderno conceito histórico-filosófico de crise em quatro pontos principais:

- 1- Seguindo as suas raízes médica-política-militar, a crise podia se referir a uma cadeia de eventos que levam a um ponto culminante e decisivo que urge a tomada de ação;
- 2- Em linha com a promessa teológica do Juízo Final, a crise podia ser definida como o ponto único e final após o qual a história será definitivamente transformada em termos qualitativos;
- 3- De uma forma relativamente apartada das suas raízes médicas e teológicas, o conceito passou a adquirir dois novos sentidos. O primeiro indica uma categoria permanente que aponta para uma situação crítica que pode recorrer constantemente, como situações em que decisões terão consequências profundas;
- 4- O segundo novo sentido de crise indica uma fase transicional historicamente imanente.

Todas essas possibilidades revelam tentativas de desenvolver um conceito singular limitado ao presente, com o qual se pode capturar uma nova era que pode ter vários começos temporais e cujo futuro desconhecido parece abrir um espaço livre para todo tipo de desejos e ansiedades, medos e esperanças. “Crise” torna-se assim um conceito estrutural da modernidade.¹⁷⁹

A emergência do conceito histórico-filosófico de crise foi a base para a expansão extraordinária dos seus usos. Assim, durante o século XIX, o conceito começou a ser empregado na economia, nas artes, na literatura, e mesmo na linguagem cotidiana. “Se tomarmos a frequência de seus usos como um indício da realidade de uma crise, então o período moderno desde a virada do século XIX pode ser chamado como a era de crise. A ‘crise global’ englobava todas as esferas da vida”¹⁸⁰. Tal expansão, no entanto, se deu ao custo de uma indefinição crescente dos significados atribuídos ao conceito, como já assinali no início deste capítulo.

Não é minha intenção eliminar todos os “mal-entendidos” em torno do conceito de crise e apresentar uma definição supostamente originária, única e/ou “correta”. Trata-se, em vez disso, de considerar a multiplicidade dos seus significados como um aspecto central para compreender a carga histórica-temporal própria ao conceito. Isso significa considerar as

¹⁷⁹ KOSELLECK, 2006a, p. 372.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 381.

temporalidades do conceito sempre no plural, sem cair na tendência de conceber o fenômeno do tempo histórico exclusivamente através do paradigma cronológico de tempo. Pois, como a exposição feita até aqui já demonstrou, existe um componente kairológico importante na semântica temporal de crise desde as suas raízes na Grécia antiga e que permaneceu viva nos seus usos contemporâneos.

Para desdobrar esse argumento, apresento na próxima seção uma breve síntese de como o conceito de moderno de crise efetivamente aparece entre alguns filósofos da história na Europa do século XVIII. O fio condutor dessa síntese consiste em mostrar como a *crise* se colocava frente a outro conceito decisivo da experiência histórica moderna: o *progresso*.

3.2 – Crise e progresso

Koselleck identifica os primórdios do sentido moderno e histórico-filosófico de crise em Leibniz, que em 1712 havia empregado o conceito para se referir aos perigos e às oportunidades que se apresentavam à Europa diante da ascensão do Império Russo. A passagem de Leibniz destacada e comentada pelo historiador alemão é a seguinte: “*E a Europa está agora em um estágio de mudança e em uma crise que não é conhecida desde o Império de Carlos Magno*”.¹⁸¹ Esse uso do conceito é inovador, segundo Koselleck, porque aponta para uma mudança fundamental na ordem política internacional, que só encontra algum paralelo quando comparada por uma mudança histórica igualmente fundamental ocorrida no passado – no caso, a formação do Império Carolíngio no século VIII. Assim, “o conceito entrou agora em uma dimensão da filosofia da história que se tornaria cada vez mais significativa no decorrer do século XVIII”.¹⁸²

Porém, é na obra de Jean-Jacques Rousseau – especificamente no livro *Emílio ou da educação*, de 1762 – que Koselleck localiza a primeira ocorrência do conceito moderno de crise já plenamente formulado, isto é, “um conceito que emana de uma filosofia da história e que também oferece um prognóstico do futuro”.¹⁸³ Em *Emílio*, Rousseau reduz a divisão entre senhores e servos ao mesmo *status* humano baseado na busca por satisfação das necessidades naturais. Ao proclamar esse ideal de igualdade como uma necessidade humana básica, o pensador genebrino declarou que a ordem social existente não poderia perdurar, pois fundada em uma desigualdade fundamental (a divisão estamental da sociedade). Devido a essa

¹⁸¹ LEIBNIZ *apud* KOSELLECK, 2006a, 363, grifos meus.

¹⁸² KOSELLECK, 2006a, p. 363.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 372; ver também KOSELLECK, 1999, p. 138-139.

incompatibilidade, a ordem em vigor sucumbiria a uma revolução que, a um só tempo, não poderia ser nem prevista nem evitada. Uma transformação radical se anunciava no horizonte:

Confiais na presente ordem da sociedade, sem pensar que esta ordem está sujeita a revoluções inevitáveis e que vos é impossível prever ou evitar a que possa dizer respeito a vossos filhos. O grande torna-se pequeno, o rico fica pobre, o monarca passa a ser súdito: os caprichos da sorte serão assim tão raros que possais esperar ver-vos ao abrigo dele? *Aproximamo-nos do estado de crise e do século das revoluções. Quem pode prever o que vos tomareis então?*¹⁸⁴

Nesta passagem, Rousseau empregou o conceito de crise para apresentar um prognóstico de futuro, asseverando o caráter inevitável e incerto das transformações profundas que estavam por vir. Tratava-se de uma *crise* justamente porque nada poderia garantir que a igualdade prevaleceria no futuro. Conforme Koselleck esclarece, o pensador genebrino utilizou o conceito de crise para se dirigir de forma contrária à fé otimista no progresso compartilhada por muitos outros filósofos de seu tempo: “A crise é a característica decisiva que distingue a revolução profetizada por Rousseau e uma revolução progressista”.¹⁸⁵

Denis Diderot utilizou o conceito em um sentido semelhante. Em 1771, após a dissolução do parlamento na França, o enciclopedista afirmou que o fogo da liberdade começava a irromper após estar por muito tempo escondido nos corações dos homens [sic]. Com os ataques desferidos contra o direito divino do rei, o golpe final que derrubaria a soberania terrena já não poderia mais ser evitado, mas as consequências disso ainda não poderiam ser previstas: “*Estamos chegando a uma crise que levará à escravidão ou à liberdade*”.¹⁸⁶ O conceito aponta para uma grave incerteza quanto ao futuro, cindido entre duas possibilidades estritas – escravidão ou liberdade – e demonstrando uma vez mais que a reformulação moderna de crise não cancelou a influência dos seus significados antigos.

Nos países de língua alemã, acrescenta Koselleck, a primeira ocorrência do conceito histórico-filosófico de crise encontra-se no livro de Johann Gottfried Herder, *Ideias sobre a filosofia da história da humanidade* (1774). Novamente, o conceito foi empregado em oposição direta ao ideal do progresso. Refletindo sobre a questão de saber se a humanidade caminhava para um futuro de aperfeiçoamento moral e a felicidade ou se, ao contrário, tudo se tornaria pior, Herder respondeu que seria necessário, antes de mais nada, considerar as forças históricas atuantes nas instituições morais, em vez de nos rendermos à ideia linear do progresso:

¹⁸⁴ ROUSSEAU 2014 [1762], p. 260, grifos meus.

¹⁸⁵ KOSELLECK, 1999, p. 139.

¹⁸⁶ DIDEROT *apud* KOSELLECK, 2006a, p. 373.

Visto que, por diversas razões, *nós estamos vivendo no meio de uma crise tão estranha do espírito humano* (e, por que não, também do coração humano), cabe a nós descobrir e avaliar todas as forças internas da história *em vez de continuarmos a prestar homenagens à ideia ingênua do progresso*.¹⁸⁷

Percebe-se assim que os primeiros usos modernos do conceito de *crise* eram dirigidos abertamente em contraposição ao ideal do *progresso*, que se consolidava nesse mesmo período como o conceito histórico-filosófico central da modernidade. O próprio Koselleck abordou essa questão desde *Crítica e crise*: “Toda crise escapa ao planejamento, ao controle racional sustentado pela fé no progresso. O termo [crise] não aparece nas publicações dos progressistas”.¹⁸⁸

Contudo, não demorou muito para que essa tensão começasse a dar lugar a uma integração do conceito de crise no interior da metanarrativa do progresso. Como resultado dessa transição, a crise passou a assumir uma conotação mais otimista: uma fase transicional imanente que *acelera* a chegada do futuro histórico. Nesse passo, porém, a incerteza quanto ao futuro é substituída pela certeza de que o amanhã será melhor que o hoje.

Esse novo sentido de crise encontra-se presente nos escritos de alguns filósofos da história progressistas como, por exemplo, Nicolas de Condorcet. Em sua obra mais conhecida, *Esboço de um quadro histórico do progresso do espírito humano*, publicado postumamente em 1795, Condorcet empregou o termo uma única vez (salvo engano), na passagem seguinte:

Então, ver-se-á que essa passagem tempestuosa e penosa, de uma sociedade grosseira ao estado de civilização dos povos esclarecidos e livres, não é de forma alguma uma degenerescência da espécie humana, *mas uma crise necessária em sua marcha gradual para seu aperfeiçoamento absoluto*.¹⁸⁹

Nessa citação, a crise está subsumida à visão progressista da história, acarretando uma mudança sensível na forma como o conceito expressa e articula o tempo histórico. A incerteza e imprevisibilidade do futuro frente a uma decisão urgente e iminente são deslocados pela sua subsunção à ideologia do progresso, que encampava a certeza de que o amanhã será melhor do que o hoje. Dessa maneira, crise passa a designar uma fase que *acelera* a saga humana em direção à perfeição absoluta. Note-se, portanto, que o sentido propriamente kairológico de

¹⁸⁷ HERDER *apud* KOSELLECK, 2006, p. 377, grifos meus.

¹⁸⁸ KOSELLECK, 1999, p. 139.

¹⁸⁹ CONDORCET, 1993 [1795], p. 39, grifos meus.

imprevisibilidade e urgência de uma decisão necessária e ainda pendente cede lugar a essa concepção progressista da história e o sentido de futuridade que lhe corresponde.

Outro exemplo do sentido progressista de crise encontra-se na obra *Über die Geschichte der Menschheit* (*Sobre a história da humanidade*), de Isaak Iselin. Na quinta edição desse livro, publicada em 1786, Iselin afirmou que alguns “acontecimentos trágicos” que estavam ocorrendo em seu tempo na Europa e nos Estados Unidos sugeriam a existência de uma “tempestade moral”, mas que, no fim das contas, iria “purificar o ar e produzir serenidade e silêncio”. Tais eventos, continua Iselin,

Pareciam justificar a conjectura de que a Europa está neste momento em sua maior crise desde que ela iniciou seu processo de politização, e *em vez de pensar que nós deveríamos considerar esta crise como um perigo, ela nos enche de esperança e conforto*.¹⁹⁰

Em linha com o sentido identificado em Condorcet, mas em claro contraste com o uso do termo em Rousseau, Diderot e Herder, Iselin introduziu o conceito de crise no interior de sua filosofia progressista da história. Com isso, o conceito é despojado de seu sentido de apontar para um futuro incerto e cindido entre duas alternativas/possibilidades opostas e inescapáveis. Esse uso progressista de crise se tornaria cada vez recorrente no decurso do século XIX, notadamente entre os teóricos do liberalismo econômico: “Para os otimistas liberais, todas as crises econômicas se tornaram um passo adiante na escada do progresso”.¹⁹¹ Não obstante, esse sentido progressista também era compartilhado por autores socialistas, incluindo Marx e Engels, que concebiam a crise como um mecanismo historicamente inevitável – e em última instância fatal – do sistema capitalista.¹⁹²

Ao designar uma fase de transição e aceleração rumo a um futuro previamente garantido como melhor que o presente, a crise passou a implicar um prognóstico de futuro (progressista) muito distinta da imprevisibilidade dos rumos possíveis diante de uma ruptura epocal presente, iminente e ainda não totalmente cumprida. Sem que essas dimensões tenham desaparecido totalmente nos usos modernos do conceito, o ponto é que o sentido progressista de “crise” é uma invenção das modernas filosofias progressistas da história. Essa mudança conceitual acarretou transformações decisivas nos usos posteriores de “crise” enquanto um conceito histórico-temporal.

¹⁹⁰ ISELIN 1786, v.2, p. 380, grifos meus.

¹⁹¹ KOSELLECK 2006, p. 393.

¹⁹² STARN, 1971, p. 7. Para uma reflexão mais ampla sobre os usos marxianos de crise, cf. GRESPAN, 2020.

Como Walter Benjamin já apontou em seu célebre manifesto *Sobre o conceito de história*, a ideologia do progresso está sustentada em uma compreensão cronológica linear que retira dos sujeitos a própria potência de agir historicamente no “tempo-de-agora” [*Jetztzeit*]. O pensador berlinense afirma na XIII tese: “A representação do gênero humano na história é inseparável da representação do avanço dessa história percorrendo um tempo homogêneo e vazio”, concluindo na sequência que “a crítica à representação desse avanço [deve] ser a base crítica da representação do progresso em geral”.¹⁹³ De sua parte, Giorgio Agamben afirma que “sob o influxo das ciências da natureza, ‘desenvolvimento’ e ‘progresso’, que traduzem simplesmente a ideia de um processo orientado cronologicamente, tornam-se as categorias-guia do conhecimento histórico”.¹⁹⁴

A diferença entre crise e progresso pode ser verificada na maneira como os dois conceitos expressam concepções de tempo e mudança histórica que, no limite, são incompatíveis entre si. Por um lado, o conceito de progresso enfatiza o aspecto do tempo enquanto um *continuum* no interior do qual os eventos se desdobram, e assim configurando uma compreensão de história enquanto um *processo* que *corre* em uma direção predeterminada (progressiva). Progresso sem dúvida compreende a mudança histórica, mas isso na medida em que tal mudança esteja integrada ao *continuum* histórico-temporal que lhe confere seu significado fundamental. Não por acaso, a moderna ideologia do progresso concebe um tempo sequencial ascendente (do passado ao futuro na direção do aperfeiçoamento), revelando assim a sua dependência do paradigma cronológico do tempo histórico. Por outro lado, a crise enfatiza à experiência de descontinuidade e ruptura temporal, questionando, em última instância, a noção de história como um processo de aperfeiçoamento contínuo. Em outras palavras, o conceito de crise aponta para o aspecto disruptivo da mudança histórica, cujo resultado não pode ser determinado de antemão e fazendo realçar, portanto, a urgência da tomada de ação a ser feita no momento-*kairós* – com seus perigos, ocasiões e oportunidades.

É precisamente esse aspecto kairológico das temporalidades do conceito de crise que fica deslocado nos usos progressistas do conceito. Portanto, quando o conceito de crise foi integrado à metanarrativa da história como progresso, o seu significado temporal foi fundamentalmente transformado. Dado que o futuro melhor está previamente assegurado, o senso de imprevisibilidade e urgência para a tomada de decisões “críticas” no presente perde a sua proeminência anterior. Por um lado, a crise pode designar uma das formas pelas quais a

¹⁹³ BENJAMIN, 2005 [1940], p. 116.

¹⁹⁴ AGAMBEN 2005, p. 118.

história “avança” no sentido de seu aperfeiçoamento contínuo. Por outro lado, o aspecto kairológico do conceito perde sua centralidade anterior.

Na primeira seção deste capítulo, eu mencionei a centralidade que a *krísis* possui na filosofia e na prática médica da antiguidade (cf. seção 3.1; ver também 1.2 e 1.3). Em *O poder psiquiátrico*, Michel Foucault tratou dessa questão de forma extensiva. Segundo o filósofo francês, a crise é o momento no qual a doença *manifesta* a sua verdade para os olhos do médico quando este tenta oferecer o seu diagnóstico. Cada doença possuía o seu próprio ritmo e, portanto, também as suas próprias crises. Estas, como Foucault diz expressamente, está relacionado ao tempo-*kairós*: a crise pode ocorrer e/ou ser provocada em instantes oportunos ou inoportunos.

Na velha medicina das crises, sobre a qual eu tomarei, na medicina grega, latina, medieval, sempre há um momento para que a verdade da doença apareça; é precisamente o momento da crise, e não há nenhum outro momento em que a verdade possa ser assim apreendida. Na prática alquímica, a verdade não está ali esperando o momento em que viremos apreendê-la, a verdade passa; ela passa como o relâmpago, rapidamente; em todo caso, ela está ligada à ocasião, *kairós*, é preciso apreendê-la.¹⁹⁵

Pois bem: conforme o relato de Foucault, esse conceito de crise desaparece da prática médica com o desenvolvimento da ciência clínica-anatômica. O autor identifica essa mudança conceitual no século XVIII; concomitantemente, portanto, com a emergência do conceito histórico-filosófico de crise e o referido encobrimento do seu aspecto kairológico. A partir desse momento, afirma Foucault, os diagnósticos passaram a ser feitos com base na observação contínua e ininterrupta do paciente e na descrição dos sintomas, em vez de se pautar em apreender a “crise” no instante oportuno (*kairós*). Mais ainda, a anatomia clínica permitiu localizar a doença em uma lesão no corpo, de modo que, através da dissecação do cadáver, a verdade da doença pode ser encontrada *após* o momento crítico. Dessa forma, a manifestação da verdade se faz independente do ritmo das crises e dos *kairoi*, e assim a o lugar desse par conceitual fica deslocado. Essa mudança ocorrida no campo da medicina reforça o argumento proposto do encobrimento do sentido kairológico de crise. A subsunção desse elemento kairológico se deu, no plano da filosofia da história, em favor de uma temporalidade contínua e processual implicado pelo conceito-chave de *progresso*.

¹⁹⁵ FOUCAULT, 2006, p. 303. Agradeço a Egon Bauwelinck por ter compartilhado este precioso insight recolhido de Foucault.

Vale ressaltar, no entanto, que encobrimento não significa apagamento total. A subsunção de crise à concepção progressista da história não significa que o seu aspecto kairológico tenha sido completamente eliminado dos seus usos modernos. Não se trata, portanto, de uma relação de substituição absoluta. Porém, esse encobrimento do sentido kairológico de crise coloca uma questão do ponto de vista teórico, visto que:

A subsunção da crise às filosofias progressistas da história resultou em uma domesticação do seu coeficiente kairológico originário, de modo que, sem deixar de ser atuante nos seus usos modernos e contemporâneos, tal aspecto kairológico torna-se subteorizado no tocante às interpretações do sentido histórico-temporal do conceito de crise.

Dado que o progresso se constituiu como a ideologia central da experiência histórica moderna, e considerando o caráter difuso e impreciso dos usos e significados hodiernos de crise, coloca-se então a necessidade de se recolocar a questão sobre a forma de experiência do tempo histórico que o conceito de crise nomeia. Meu argumento é que refletir sobre esse questionamento supõe de saída a atenção para a assimetria e irredutibilidade entre *cronos* e *kairós*.

3.3 – Crise e a assimetria entre *cronos* e *kairós*

Na abertura deste capítulo, fiz referência à afirmação de Koselleck segundo a qual o conceito de crise, “seja em seus usos antigos ou modernos, [...] sempre postulou uma dimensão temporal, que, analisada em termos modernos, implicava na verdade uma teoria do tempo”.¹⁹⁶ Koselleck procurou desenvolver essa “teoria do tempo” subjacente ao conceito de crise; surpreende, no entanto, o fato de o historiador alemão tê-lo feito sem mencionar sequer uma vez a relação estreita e evidente entre crise e *kairós*.¹⁹⁷ É neste ponto que a análise de Koselleck deve ser colocada em questão, pois

¹⁹⁶ KOSELLECK, 2002, p. 237.

¹⁹⁷ De acordo com Helge Jordhiem, Koselleck jamais utilizou o termo *kairós* de uma forma mais sistemática. Ainda assim, o autor argumenta que a noção de *kairós* possui uma importância significativa no projeto da *Begriffsgeschichte*, especialmente quando se trata de compreender o elemento da mudança na história dos conceitos. Cf. JORDHEIM, 2007.

A teoria do tempo subjacente ao conceito de crise somente pode ser exposta a contento caso se tenha no horizonte da compreensão a ideia kairológica de tempo e sua diferença assimétrica com o paradigma cronológico.

Para avançar esse argumento, é preciso primeiramente considerar as razões que levaram Koselleck a não se referir explicitamente à ideia de *kairós* para caracterizar a teoria do tempo própria ao conceito de crise. Minha hipótese é que isso se deve ao fato de o historiador alemão ter orientado a sua análise sobre a crise, especialmente em sua conotação moderna, como uma chave de interpretação sobre o fenômeno (moderno) da aceleração temporal. Ao estruturar a sua interpretação sob esse prisma, Koselleck acabou relegando a segundo plano certas dimensões fundamentais da teoria do tempo de crise e que não são redutíveis ao tema da aceleração, a saber, a temporalidade da decisão, urgência, ruptura iminente e incerteza quanto ao futuro.

O ponto central de tal teoria do tempo reside na ideia de que a crise “apontava para uma *pressão do tempo*, por assim dizer, que constituía a compreensão do sentido do conceito”.¹⁹⁸ O historiador destaca que essa noção/metáfora de “pressão do tempo” se faz presente nos usos antigos e modernos do conceito: “Assim como no sentido grego de uma compulsão a julgar e agir sob a pressão do tempo, a ‘crise’ permanece um conceito necessário mesmo sob as condições complexas da sociedade moderna”.¹⁹⁹

Sem dúvida, a noção/metáfora da pressão do tempo é uma maneira bastante precisa de caracterizar a dimensão temporal do conceito. Meu ponto de divergência reside, porém, na forma como o historiador alemão interpretou em seu ensaio a noção de pressão do tempo. É interessante verificar que, no momento em que Koselleck apresenta a sua interpretação, ele parte exclusivamente do seu uso adquirido no âmbito da teologia cristã. Aliás, a sessão do ensaio dedicado a esse tema é intitulado justamente como “‘Crise’ como uma questão posta à teologia cristã”.²⁰⁰

Como já aponte na seção 3.1, a teologia cristã se apropriou do conceito de crise para designar as expectativas do Juízo Final e, nesse sentido, a temporalidade da crise passou a ser interpretada em referência ao *eschatos*, o tempo do fim do mundo. Soma-se a isso o fato de Koselleck retomar o ensinamento dos evangelistas segundo o qual, antes do fim do mundo, Deus faz o tempo mundano passar mais rapidamente: “E, se o Senhor não abreviasse aqueles

¹⁹⁸ KOSELLECK, 2002, p. 238, grifos meus.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 244.

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 244.

dias, nenhuma carne se salvaria; mas, por causa dos eleitos que escolheu, abreviou aqueles dias”.²⁰¹

Koselleck interpretou a noção de pressão do tempo a partir dessa leitura cristã do encurtamento temporal realizado por Deus para *acelerar* o momento da “crise” no sentido do Juízo Final, para então traçar um paralelo com o uso propriamente histórico do conceito:

No entanto, se se observa o *topos* do encurtamento escatológico do tempo nos termos de suas interpretações históricas, chega-se à surpreendente descoberta de que, a partir do encurtamento inicialmente supra-histórico do tempo, veio uma aceleração gradual da história em si.²⁰²

Essa historicização do conceito de crise teria se iniciado já em Lutero, para quem o encurtamento do tempo do fim não era obra do tempo em si mesmo, como se os anos se transformariam em meses, e os meses em dias. “Em vez disso, ele [Lutero] interpretava o encurtamento do tempo historicamente: os próprios eventos, com a desintegração da Igreja avançando rapidamente, eram para ele o prenúncio do fim do mundo”.²⁰³ A evidência de que a passagem do tempo se acelerava passou a ser encontrada pela observação dos eventos históricos propriamente ditos.

De uma perspectiva inteiramente diferente, a história das descobertas científicas foi interpretada em termos semelhantes. Já em Francis Bacon encontra-se a crença de que as invenções e desenvolvimentos científicos passariam a ocorrer em intervalos cada vez mais encurtados de tempo (*cronos*), o que proporcionaria um controle cada vez mais ótimo sobre a natureza – sendo esta uma das raízes do conceito de progresso: “Do encurtamento apocalíptico do tempo veio a aceleração do progresso histórico”.²⁰⁴ Porém, essa percepção de aceleração temporal não resultou apenas na formulação do conceito de progresso, mas teria constituído, ainda segundo Koselleck, o próprio sentido (temporal) do conceito moderno de crise:

²⁰¹ Mc 13:20; Mt 24:22. Neste ponto, é importante retomar um ponto que será desenvolvido no capítulo 4 desta tese, a saber, que o tempo messiânico, de acordo com a interpretação de Giorgio Agamben, consiste precisamente no *tempo que resta* entre o fluxo sequencial do tempo do mundo (*cronos*) e o seu final (*eschaton*). De acordo com essa interpretação, o resto representa a própria diferença – abreviada, contraída – entre *cronos* e *eschaton*, o tempo ordinário dos homens e o seu fim. A temporalidade do resto é, portanto, o *kairós*: o momento incalculável do tempo em que o julgamento é anunciado como algo por vir. Vale acrescentar ainda a crítica que Agamben dirige à interpretação dominante na teologia cristã, a qual não distingue essa temporalidade do resto (*kairós*) com o fim dos tempos (*eschaton*) – uma interpretação que Koselleck parece repetir na sua leitura sobre a temporalidade de “crise”. Cf. AGAMBEN, 2006. Eu irei utilizar extensamente dessa discussão na análise do manifesto sul-africano *The Kairos Document*, tema do capítulo 4 desta tese.

²⁰² KOSELLECK, 2002, p. 245.

²⁰³ *Ibidem*, p. 245.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 245.

Mesmo a aceleração do mundo moderno, uma realidade que não se pode colocar dúvidas, pode ser compreendida como uma crise. *O conceito genérico para o encurtamento apocalíptico do tempo que precede o Juízo Final, e para a aceleração histórica, é “crise”*. Seria isso apenas um acidente linguístico? Em seus usos cristãos e não-cristãos, a “crise” indica em todo caso uma crescente pressão do tempo que parece inescapável à humanidade neste mundo.²⁰⁵

Essa citação sintetiza a interpretação dada por Koselleck sobre a teoria do tempo subjacente ao conceito de crise. Ela está fundada na associação entre a noção de pressão do tempo e o fenômeno da aceleração temporal, tomando como ponto de partida as raízes cristãs do conceito que, por sua vez, veicula a noção de encurtamento do tempo mundano (*cronos*) em direção ao tempo do fim do mundo (*eschaton*).

Embora a interpretação de Koselleck seja esclarecedora em diversos sentidos, inclusive para explicar como a crise veio a se relacionar com a ideia de progresso (cf. seção 3.2), ela possui uma lacuna importante, pois o enquadramento temporal adotado pelo autor para caracterizar o coeficiente histórico-temporal do conceito está balizado pelas noções de *cronos* e *eschatos*, fazendo perder de vista o aspecto kairológico que, como tenho afirmado desde o início deste capítulo – inclusive me valendo de passagens colhidas dos textos do próprio Koselleck – compõe de maneira decisiva o sentido histórico-temporal do conceito de crise.

Crise denota uma temporalidade sob pressão. Ora, será que a metáfora da *pressão do tempo* transmite simplesmente a percepção de que o tempo histórico “corre” mais aceleradamente? O que dizer do senso de urgência para tomar decisões e realizar ações oportunas ao momento crítico? Ou a incerteza quanto ao futuro que emerge de situações de uma ruptura radical no presente “epocal” (cf. seção 2.1)? Não seriam esses modos de viver o tempo qualitativamente distintos com relação ao fenômeno da aceleração? Claramente, compreender a crise como um conceito de aceleração temporal não é suficiente para caracterizar a teoria do tempo que lhe é subjacente. Enquadrada entre *cronos* e *eschatos*, a interpretação de Koselleck tende a reduzir a centralidade do tempo-*kairós* que, como tenho demonstrado neste capítulo, se faz presente no significado temporal do conceito de crise desde suas origens etimológicas.

Embora as mudanças conceituais sofridas pelo conceito com o advento das filosofias modernas da história tenham resultado no relativo encobrimento de seu aspecto kairológico, isso não significa que tal aspecto tenha sido completamente eliminado dos seus usos modernos. E muito menos significa que se possa ignorar esse aspecto kairológico quando se trata de elaborar teoricamente a forma de experiência temporal denotada pelo conceito de crise. Como

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 245, grifos meus.

pretendo demonstrar nos próximos parágrafos, a metáfora da pressão do tempo envolve de maneira inequívoca um sentido kairológico de experiência temporal.

Dizer que o tempo está “sob pressão” certamente supõe uma espécie de *contração* temporal. Tal contração, no entanto, não implica simplesmente que o fluxo cronológico parece se mover de forma mais ou menos acelerada. Mais fundamentalmente do que isso,

Estar diante de um “tempo sob pressão” indica uma situação na qual uma decisão difícil se faz urgente e necessária, quer dizer, o fato de a decisão não poder demorar muito tempo (cronos) para ser tomada, pois assim corre-se o risco de se perder o momento certo e oportuno (kairós) para realizá-la.

É justamente nesse sentido, aliás, que *kairós* não representa uma temporalidade totalmente separada e oposta a *cronos*, mas, como também afirmei anteriormente (seção 1.3), trata-se de um *cronos* contraído e abreviado: “O que nós apreendemos quando aproveitamos o *kairós* não é um outro tempo, mas um *cronos* contraído e abreviado”.²⁰⁶

Ao propor essa reinterpretação, eu não estou sugerindo que relacionar a crise com o fenômeno da aceleração temporal seja uma interpretação incorreta. Sem dúvida, situações de crise frequentemente acarretam a experiência de mudanças aceleradas que se avolumam em um período encurtado do tempo cronológico. O que eu quero argumentar, no entanto, é que na medida em que se considera a assimetria entre *cronos* e *kairós*, torna-se possível compreender certas dimensões do conceito de crise em seus significados histórico-temporais mais próprios, sem reduzi-las ao fenômeno da aceleração temporal. Este último, em linhas gerais, designa uma compressão do fluxo de acontecimentos, o acúmulo de mudanças avolumadas em um intervalo quantitativamente reduzido de tempo cronológico (donde decorre sua qualidade específica enquanto fenômeno temporal), engendrando assim a percepção de que o tempo *passa* de maneira mais “acelerada”. Em resumo, o fenômeno da aceleração temporal enfatiza a dimensão cronológica da experiência temporal.

No entanto, vivenciar uma crise também significa que as expectativas sobre o futuro foram rompidas por uma circunstância de disfunção e anomia. A insegurança em relação ao futuro leva à *emergência* de outras possibilidades até então imprevistas: o futuro histórico pode tomar rumos diferentes, de acordo com as ações e escolhas realizadas no presente – no sentido de *momento-kairós*. Como ilustra a passagem já citada de Diderot: “*Estamos nos aproximando*

²⁰⁶ AGAMBEN, 2006, p. 69

de uma crise que levará à escravidão ou à liberdade". A crise refere-se a um futuro ainda indefinido, cindido entre possibilidades radicalmente opostas. Essa forma de se relacionar com o futuro histórico implica um senso de *urgência* para tomar decisões difíceis no presente visando moldar o porvir em direção a certas *possibilidades* (liberdade) em detrimento de outras (escravidão), sem assegurar, entretanto, que o sucesso será necessariamente alcançado.

Como afirmei acima, crise implica um tipo de prognóstico que não é compatível com aquele implicado pelo conceito de progresso. Em vez de um tempo de melhoria perpétua, o conceito de crise antecipa o futuro enquanto aberto e cindido entre possibilidades estritas e definitivas, tendo em visto o quadro de instabilidade da situação presente e o campo de experiências passadas que levou a um tal estado "crítico" de coisas. Por combinar diagnóstico e prognóstico, crise implica também uma função prescritiva. Nomear um estado de coisas como "crise" supõe a tomada de uma postura ativa para que se responda à disfunção presente visando realizar esta ou aquela possibilidade. De fato, ao se depararem com situações críticas, os atores sociais buscam possíveis respostas práticas que possam realizar, orientando suas ações de acordo com o horizonte de possibilidades que se apresentam em cada circunstância particular. A crise implica que o que é atualmente o caso pode ser ou poderia ter sido de outra forma, e é por isso que o conceito se relaciona com o tempo-*kairós*, pois o conceito denota "as possibilidades qualitativas de cada momento particular ao invés do tempo como um processo ou quantidade mensurável"²⁰⁷.

Destacar o aspecto kairológico da crise é também uma alternativa para pensar nos limites da herança cristã de uma visão teleológica da história (*krísis* como o Juízo Final). Como mencionado anteriormente, é dessa visão teleológica que Koselleck derivou seu entendimento de crise como um conceito de aceleração temporal. No contexto da filosofia moderna da história, esse sentido teleológico foi mantido porquanto gradualmente subsumido à ideologia do progresso. A crise é, assim, vista como um momento que acelera a chegada de um futuro melhor, implicando que o tempo histórico tem uma direção predeterminada. A incerteza do futuro tende a ser ofuscada por essa interpretação.

Em contraste, as raízes médicas do conceito não enfatizam uma tal visão teleológica do tempo histórico. Sob essa perspectiva, a forma do futuro será definida de acordo com as ações tomadas no *momento* presente. Sucesso ou redenção não podem ser previamente garantidos; eles só podem ser alcançados na medida em que os agentes tomem a iniciativa e perfaçam a ação certa no tempo oportuno. Crise designa uma experiência de descontinuidade radical,

²⁰⁷ GILBERT, 2019, p. 71.

quando uma mudança histórica está na iminência de acontecer, mas que ainda não se completou e, portanto, não se pode determinar ainda quais serão os resultados futuros. O uso do conceito implica que se deve agir *já*, no momento presente (*kairós*) enquanto *ainda é tempo para* evitar o pior cenário ou para realizar/atualizar esta ou aquela possibilidade – o ponto de não retorno da história (cf. prólogo).

O momento histórico/crítico indica um corte epocal, no sentido de que o que está por vir será diferente do que tem sido até então, ainda que não se possa determinar de antemão o conteúdo concreto dessa mudança futura. É nesse sentido que a decisão se faz urgente: a descontinuidade já é certa, mas os seus rumos serão definidos a partir das ações e interações realizadas no momento crítico presente. Ao contrário, a interpretação que prima pela aceleração temporal corre o risco de ofuscar esse sentido de descontinuidade, pois ela tende a reintegrar a crise no interior do fluxo cronológico representado como um *continuum* que se move de forma mais ou menos acelerada, e não como a própria ruptura desse *continuum*.

3.4 – A crise como conceito mediador entre *kairós* e manifesto

Em que medida a reflexão sobre as temporalidades próprias ao conceito de crise importa para a analítica das historicidades kairológicas que esta tese se propõe a fazer? O manifesto foi apresentado como objeto desta analítica, na medida em que o gênero se caracteriza pela capacidade de organizar poeticamente as historicidades kairológicas. No final do capítulo 2, indiquei de maneira preliminar a relação íntima entre escrita de manifestos e experiências históricas de crise. Agora, após percorrer toda a reflexão sobre a dimensão histórico-temporal de crise, torna-se possível formular de modo mais preciso a caracterização do manifesto como objeto desta investigação:

O manifesto inscreve e organiza poeticamente as historicidades kairológicas na medida em que o gênero tipicamente reflete e responde a situações de crise. O manifesto “faz ver” o aspecto kairológico presente na constituição semântica do conceito de crise e o modo como este nomeia e articula o tempo histórico.

Pelo fato de crise transmitir um sentido kairológico de tempo, o conceito também se apresenta, no caso deste trabalho, como um termo operatório para a análise dos manifestos. Com efeito, a percepção de um estado de crise nesta ou naquela esfera ou mesmo na totalidade da vida social – tendo em vista a plasticidade e amplitude do conceito – é a base fundamental

que motiva e mesmo legitima a produção de manifestos: “A produção de manifestos é tipicamente determinada por uma crise mais ou menos intensa e generalizada do espaço público – seja um conflito armado, um golpe de estado ou uma revolução, ou uma crise econômica e social”.²⁰⁸ A relação direta entre escrita de manifestos e experiências históricas de crise é, com efeito, um tema muito recorrente na bibliografia especializada sobre o gênero.²⁰⁹ Sendo um gênero tipicamente moderno, o manifesto dá expressão a uma experiência específica da modernidade que corresponde, no plano conceitual, à experiência de *crise* (cf. capítulo 4). Aqui, o gênero (manifesto) e o conceito (crise) expressam um modo de perceber-se historicamente que está fundada, no plano temporal, no paradigma kairológico de tempo.

O manifesto é um texto de ação. O próprio ato de escrever manifestos intenciona expor e interferir em uma crise presente. Pode-se dizer inclusive que o elemento histórico próprio ao gênero manifestário (cf. capítulo 2) supõe a experiência de um tempo de *crise*. Como afirma Hayden White,

O manifesto é um gênero radical. *Ele pressupõe um tempo de crise e, mais ainda, que a crise é manifesta*, clara para todos verem. E ele tipicamente convoca a ação (ou, no caso dos manifestos religiosos, uma mudança de consciência) para superar ou melhorar a situação em questão. *O tempo do manifesto é o presente (e o futuro imediato); o “tempo-de-agora” (o Jetztzeit de Benjamin) da decisão.*²¹⁰

Será visto com mais detalhes no próximo capítulo desta tese que a produção de manifestos é uma prática historicamente associada a situações vividas enquanto crise. Cabe ressaltar por ora que os usos do gênero manifestário ao longo da modernidade podem ser vistos como uma forma de inscrição e de expressão da experiência histórico-temporal abarcada conceitualmente pela ideia de crise. Frente à metanarrativa do progresso contínuo e necessário, o manifesto registra as fraturas dessa metanarrativa, realçando as experiências de descontinuidade diante da emergência do que se mostra na experiência vivida como *possível*.

Laura Winkiel argumenta em seu livro que “os manifestos assinalam uma crise nas narrativas do progresso e as dimensões temporais (passado, presente e futuro) que tais narrativas estruturam”.²¹¹ Em vez de narrar a história como um fluxo contínuo de acontecimentos, a carga histórica específica que o gênero pode articular e transmitir – a sua “quantidade razoável de história”, como disse Friedrich Engels (cf. seção 2.3) – enfatiza a interrupção desse fluxo e

²⁰⁸ BURGER, 2002, p. 39.

²⁰⁹ Cf., entre outros, BURGER, 2002; LYON, 1999; SOMIGLI, 2003; WINKIEL, 2008.

²¹⁰ WHITE, 2008, p. 221.

²¹¹ WINKIEL, 2008, p. 2.

prioriza, por meio da força performativa de sua linguagem, a agência histórica no momento *crítico* de ruptura e urgência histórica. Nesse mesmo sentido, Janet Lyon afirma que o manifesto tanto engendra quanto demarca uma quebra na história, sendo ao mesmo tempo um registro e um instrumento da mudança histórica.²¹²

A título de exemplo, segue abaixo a abertura do já citado *Manifesto Espartaquista*, de novembro de 1918, que ilustra de forma exemplar como a temporalidade apreendida no texto se inscreve no limiar entre o que já está dado e o que se mostra como uma possibilidade positiva de futuro – mas ainda não alcançada:

Proletários! Trabalhadores e Trabalhadoras! Camaradas! A revolução chegou na Alemanha! [...] O militarismo prussiano, esse terrível instrumento da opressão, essa escória da humanidade, já caiu por terra.
[...]
Proletários de todos os países, nós não dizemos que na Alemanha todo o poder está efetivamente nas mãos do povo trabalhador, ou que a vitória total do proletariado foi obtida.²¹³

Na citação, a voz do manifesto comunica ao público uma temporalidade limite entre o que já é o caso e o que ainda pode vir a ser. Um presente no qual a ruptura *já* ocorreu, o imperador *já* abdicou (novembro 1919), os conselhos de operários *já* começaram a se formar. Ao mesmo tempo, a vitória da classe operária *ainda* não foi obtida, o sucesso *ainda* não é certo, a vitória ou a derrota permanecem *ainda* uma *possibilidade* histórica. O presente do manifesto é apreendido, precisamente, como um *momento crítico* nessa brecha temporal que se abre na cisão entre alternativas escritas de futuro, e que marca justamente o *tempo decisivo* da ação urgente (*kairós*):

A humanidade está diante de uma alternativa: dissolução e queda na anarquia capitalista, ou regeneração por meio da revolução social. *A hora do destino chegou*. Se vocês acreditam no socialismo, a hora é agora para mostrá-lo por meio de ações. Se vocês são socialistas, agora é o tempo de agir.²¹⁴

A gravidade do momento não requer adesões nominais, mas sim a *ação*. Não há muito “tempo” (*cronos*) para maiores ponderações, pois agora é o instante da ação histórica decisiva, em que se definirá o “destino” histórico da classe trabalhadora: um ponto de não retorno da história (cf. Prólogo). Trata-se, nesse sentido, de um *momento histórico* de alta pressão, ou seja,

²¹² LYON, 1999, p. 16.

²¹³ LUXEMBURGO et. alli, 1918.

²¹⁴ *Ibidem*, grifos meus.

a historicidade desse momento consiste não simplesmente nas causas passadas que culminaram no presente crítico (a guerra de 1914, a “traição” do SPD, a Revolução Russa, etc.), mas sim no sentido de “fazer história”, de intervir na realidade prática e contribuir para a transformação desejada (a revolução socialista). É nesse sentido que os autores(as) do manifesto anunciam: “a hora do destino chegou”.

De fato, a ideia de que “é chegado o momento” para fazer isto ou aquilo é, como afirmado acima, um *topos* fundamental da literatura de manifestos (cf. seção 2.4). Um “tempo sob pressão” cuja qualidade distintiva não reside na quantidade de tempo-*chronos* que ele possa eventualmente conter. O decisivo aqui está na forma específica de temporalização implicada pelo *topos*, que envolve compreensões e disposições afetivas relacionadas às noções de descontinuidade, urgência, emergência, iminência da mudança, incerteza quanto ao futuro, reavaliação do passado, o tempo que convoca à decisão. Esses significados, conforme foi visto neste capítulo, compreendem as dimensões kairológicas próprias à experiência e ao conceito de crise que, por sua vez, deve se fazer “manifesta”, tornada visível. “Se coubesse alguma dúvida sobre a iminência do combate definitivo, bastaria assinalar alguns sintomas indiscutíveis”²¹⁵, como afirma de modo bastante ilustrativo o manifesto do poeta cubano Juan Marinello, intitulado justamente de *O Momento* (1927).

Kairós é o tempo que convoca a decisão; o manifesto é o dispositivo textual que elabora, articula, e *faz ver* essa convocação do tempo – sem prejuízo de toda a carga ideológica que tal prática pode eventualmente assumir em cada caso. Mas o ato manifestário de expor esse chamado do tempo-*kairós* supõe, por sua vez, a experiência de *tempos de crise*. De fato, também o tempo dos manifestos poderia ser caracterizado como uma temporalidade sob pressão, com toda a carga semântica temporal que tal noção/metáfora implica (seção 3.3):

Curto, espirituoso e ultrapassando a fronteira entre teoria e prática, o manifesto comunica uma experiência de crise e uma ruptura conceitual com o passado. À medida que seu tom urgente força os debates e práticas atualmente em curso para novos campos de possibilidade, ele apreende [*seize*] o momento presente visando intervir na história.²¹⁶

Sendo assim, o manifesto, dentre os gêneros textuais, se apresenta como particularmente produtivo para proceder a uma analítica das historicidades kairológicas. Se esta hipótese já havia sido elaborada desde o capítulo 2, ela ganha agora contornos mais bem definidos com a

²¹⁵ MARINELLO, 1988 [1927], p. 261.

²¹⁶ WINKIEL, 2008, p. 1.

exposição sobre as temporalidades da crise. Tendo em vista que esse conceito carrega em sua constituição semântica uma dimensão kairológica, e considerando que o gênero manifestário pressupõe e responde a experiências de crise, pode-se concluir que as historicidades kairológicas articuladas no e pelo manifesto encontram na ideia de *crise* o seu enraizamento na experiência vivida. A crise convoca a ação urgente, e o manifesto elabora essa convocação.

O manifesto “faz ver” as historicidades kairológicas ao apreender a ruptura “crítica” do momento histórico presente e fomentando a ação kairótica capaz de responder efetivamente ao estado de crise.

A tarefa que se coloca, de agora em diante, é de avaliar se e em que medida essa elaboração teórica se mostra produtiva na análise de textos específicos. Isto será feito a partir de duas abordagens, complementares entre si. Primeiramente, apresento no próximo capítulo um estudo extensivo sobre a história do gênero manifestário como um possível registro da *crise* enquanto elemento constitutivo dos processos de modernização. A especificidade do gênero reside justamente em expor e intensificar aquilo que o paradigma hegemônico do pensamento histórico moderno sobre temporalidade histórica acabou relegando a segundo plano, a saber, o sentido kairológico específico que o conceito/experiência de crise carrega.

A seguir, apresentarei no capítulo 5 uma análise vertical e intensiva de um manifesto em particular, de modo a demonstrar que analisar *historicamente* esse manifesto significa não apenas proceder a um exercício de recontextualização histórica, mas também consiste em entender como o texto apreende a *historicidade* do momento de sua própria emergência. A escolha do manifesto que será analisado no capítulo final do trabalho – *The Kairos Document*, África do Sul, 1985 – certamente não é fortuita, como já sugere o seu título. De fato, esse texto condensa diversos elementos que expus até esse momento da tese: as duas linhagens históricas do gênero (cf. seção 2.2), visto se tratar de uma crítica teológico-política; a função de comunicar as raízes históricas da *crise* presente, bem como a sua intencionalidade prática visando intervir naquela realidade; por fim, mas não menos importante, o fato de esse texto explorar de maneira explícita o tema da *separação* – condizente com a raiz etimológica de “crise” – para então delimitar o que seria o elemento kairológico específico daquele momento crítico/histórico.

CAPÍTULO 4 – MANIFESTO, CRISE E MODERNIDADE: SÍNTESE HISTÓRICA DO GÊNERO MANIFESTÁRIO

4.1 – Historicizar o manifesto desde a assimetria entre *cronos* e *kairós*

O fio condutor do argumento sobre as historicidades kairológicas é a contiguidade lógica entre os termos centrais do trabalho: *kairós*, manifesto, crise. Os capítulos anteriores apresentaram uma reflexão verticalizada sobre cada um desses termos, sem abrir mão de expor a relação entre eles. A formulação mais geral do argumento foi exposta de forma sintética no final do capítulo anterior: o manifesto organiza poeticamente as historicidades kairológicas na medida em que o gênero tipicamente reflete e responde a situações de crise. O manifesto inscreve, expõe e intensifica o aspecto kairológico presente na constituição semântica do conceito de crise e o modo como este articula o tempo histórico

Trata-se agora de mostrar que esse argumento pode ser justificado historicamente. Neste capítulo, a demonstração será feita por meio de uma abordagem sintética e compreensiva sobre a formação histórica do gênero manifestário. Vale dizer, a capacidade de inscrever e expressar as historicidades kairológicas – como reflexo e resposta a um estado de crise – é um traço que pode ser identificado não apenas neste ou naquele manifesto em particular, mas se relaciona à própria formação desse gênero textual. Esse traço acompanha a história do gênero desde seu surgimento e as principais transformações nos seus usos, funções e significados.

Para elaborar essa história do manifesto, é fundamental ter em mente a ideia segundo a qual continuidade e descontinuidade da história não encerram uma polarização fechada, como já argumentei anteriormente (cf. seção 2.1). Para ter uma ideia mais concreta de como isso acontece no caso do manifesto, gostaria de adiantar um ponto que será mencionado no próximo capítulo sobre o manifesto sul-africano *The Kairos Document*. Pouco depois da decretação do estado de emergência na África do Sul, em 20 de julho de 1985, os teólogos ligados ao Instituto de Teologia Contextual (ICT), responsáveis pela produção e publicação do referido manifesto, organizaram uma reunião para discutir os assuntos que comporiam a próxima edição do periódico mensal do instituto. Diante daquele momento de crise e emergência, porém, ficou evidente aos participantes daquela reunião que era necessário adotar uma estratégia de comunicação diferente, tendo em vista a gravidade daquela situação crítica e a urgência de se produzir uma intervenção.

A decisão dos teólogos contextuais sul-africanos de escrever um manifesto estava longe de ser fortuita: “*Escrever um manifesto é participar simbolicamente na história da luta contra as forças dominantes; é ligar uma voz às incontáveis vozes que vêm de conflitos revolucionários anteriores*”.²¹⁷ O manifesto foi o gênero que melhor se encaixava ao propósito dos teólogos contextuais sul-africanos: tornar visível a *historicidade* daquele momento crítico em seu sentido especificamente *kairológico*, sendo esta a base de sua intervenção. Assim, para dar forma e tornar visível a descontinuidade singular daquele momento crítico particular (a crise do *Apartheid* tal como ela se apresentava no momento de publicação do texto), o manifesto revelou-se como esse elemento de continuidade condizente com a hermenêutica do momento histórico, quer dizer, o gênero se apresentou naquele instante crítico como a forma de linguagem que poderia atender precisamente ao objetivo de expor a singularidade daquele momento histórico, visando no mesmo gesto intervir naquela realidade. A decisão do ICT de adotar o gênero manifestário na construção da sua mensagem/intervenção estava, portanto, informada por um lastro histórico, que se revela pelos usos e significados que o manifesto assumiu desde que se constitui como gênero textual no início da modernidade. O ato mesmo de escrever um manifesto está envolvido por essa camada de historicidade do gênero, a qual deve ser exposta a contento.

Tal é o objetivo deste capítulo. A pedra angular que possibilita esta síntese histórica do gênero é dada pela ideia de *crise*. Conforme afirmei anteriormente (cf. seções 2.4 e 3.4), a escrita de manifestos é uma prática particularmente intensificada em situações vividas como “crise”. Este assunto já é bastante consolidado na bibliografia especializada sobre o gênero.²¹⁸ Além disso, pretendo mostrar que as principais mudanças históricas dos significados, usos e funções do gênero foram elas mesmas reflexo e resposta das experiências de crise que marcaram a história da modernidade. Como será visto nas páginas seguintes, são três as mudanças principais dos significados e usos que o gênero manifestário assumiu:

1. O surgimento do gênero como forma de declaração e justificação da conduta e da vontade do soberano e/ou seus representantes;
2. A democratização do gênero manifestário e a introdução do sentido revolucionário;
3. A expansão do gênero do âmbito do discurso político para a literatura e as artes, ao ponto de o manifesto se consolidar como gênero literário.

²¹⁷ LYON, 1999, p. 4, grifos meus.

²¹⁸ Cf., entre outros, BURGER, 2002; LYON, 1999; SOMIGLI, 2003; WINKIEL, 2008.

4.2 – O manifesto como prerrogativa das elites

Uma consulta aos dicionários mais antigos em língua francesa e italiana, que, como afirmei anteriormente (seção 2.2), foi onde a forma substantivada “manifesto” surgiu, demonstra que até o século XVI, o sentido predominante do termo consistia em uma “declaração detalhada da carga que o capitão deve apresentar na alfândega no momento de sua chegada”.²¹⁹ Quando o termo começou a se referir a um conjunto de textos escritos, estes eram essencialmente de caráter mercantil, como uma espécie de listagens de bens (inventários) a serem apresentados na alfândega no momento da fiscalização.²²⁰

O termo *manifesto* começou a nomear um gênero do discurso político e social a partir de meados do século XVII. Marcel Burger observa que os dicionários italianos e franceses começam a registrar o sentido de manifesto como “um escrito em que se justifica alguma coisa” e, mais precisamente,

uma declaração, feita pelos príncipes e por meio de um escrito público, das intenções que levaram a começar alguma guerra ou outra ação, e que contém as razões e meios sobre os quais eles baseiam seus direitos e suas pretensões.²²¹

De um texto com fins comerciais, o “manifesto” passou a adquirir uma função eminentemente política: uma declaração pública na qual um príncipe, um ministro, um comandante do exército, ou outro representante do poder oficial explica as razões para as ações por ele realizadas no passado recente e tenta convencer o público a se unir em torno de uma determinada causa. Um exemplo desse uso se encontra em um documento publicado em 1590 intitulado *Manifesto da França aos parisienses, e a todos os franceses*. O autor (o texto não possui assinatura) relata alguns acontecimentos ocorridos nos últimos três anos para defender o então rei Henrique III e culpar a família de Guise pela ocorrência das guerras religiosas na França entre católicos e protestantes.²²² Segundo Luca Somigli, esse texto foi um dos primeiros a utilizar o termo “manifesto” em seu título.²²³

²¹⁹ BURGER, 2002, p. 19.

²²⁰ Embora atualmente esse sentido seja bastante residual, ele ainda se apresenta em alguns usos; por exemplo, na página da Receita Federal do Brasil, encontra-se um tipo de documento intitulado “manifesto de carga rodoviária”, que caminhoneiros(as) devem apresentar quando atravessam as fronteiras estaduais. Cf.: <http://receita.economia.gov.br/orientacao/aduaneira/manuais/despacho-de-importacao/topicos-1/despacho-de-importacao/documentos-instrutivos-do-despacho/manifesto-de-carga>. Acesso em: 02/04/2020.

²²¹ BURGER, 2002, p. 19-20.

²²² Cf. <https://contentdm.lib.byu.edu/digital/collection/FrenchPolPa/id/20524>. Acesso em: 02/04/2020.

²²³ CF. SOMIGLI, 2003, p. 35 seq.

A escrita de um manifesto era geralmente motivada pela existência de uma guerra. A Universidade de Yale disponibilizou em 2018 na internet uma base de dados intitulada *War manifestos*, cobrindo um período que vai de 1492 a 1945. Os organizadores expõem os quatro critérios utilizados para classificar um texto como manifesto: “Um manifesto é um (1) documento público (2) publicado por um soberano (3) contra um outro soberano (4) contendo as razões para iniciar uma guerra”.²²⁴ Nota-se aqui que o termo manifesto designa um documento que circulava fundamentalmente entre *soberanos*. O primeiro documento nessa base de dados que utiliza o termo no título é o *Manifesto do duque de Savoia sobre as razões que o levaram a tomar as armas para recuperar a Marca de Monferrato e reúne as suas pretensões sobre a referida marca*, publicado em italiano e francês em 1613. Nesse documento, o marquês de Savoia, Carlos Emanuel I (1562-1630) justifica a invasão ao território de Monferrato, na região do Piemonte, após a morte do então duque Francisco Gonzaga de Mantua em 1612, dando assim origem a uma guerra de sucessão que perdurou até 1617.²²⁵

Na lusofonia, semelhante definição de “manifesto” se encontra nos dicionários antigos disponíveis no site da Biblioteca Brasileira. O primeiro dicionário da língua portuguesa, de autoria do padre Raphael Bluteau publicado entre 1712 e 1728, define manifesto como um “papel escrito, ou impresso, em que os príncipes manifestam ao mundo as razões, que os obrigam a fazer alguma coisa, por exemplo, a mover guerra, etc., ou com que se justificam de alguma ação que poderá ser condenada”. Esse dicionário acrescenta que “os particulares chamam apologias o que os príncipes chamam manifestos”.²²⁶ O dicionário de Antonio de Moraes Silva (1789), apresenta uma definição bastante semelhante: “escrito, em que os soberanos, e os Estados dão razão de moverem guerra, expõem os seus direitos, ou o motivo de alguma ação”.²²⁷ Por fim, o dicionário de Luiz Maria da Silva Pinto (1832), considerada a primeira obra lexicográfica escrita, editada e publicada no Brasil, repete integralmente a definição fornecida por Antonio de Moraes Silva.²²⁸

Percebe-se nessa primeira definição de manifesto um conjunto de significados comuns: trata-se de uma declaração, que expõe os motivos e intenções de alguma ação já realizada, justificando-a e buscando convencer o público da sua justeza. Outro aspecto decisivo reside na restrição da voz autoral ao círculo da soberania. O dicionário de Bluteau chegou inclusive a

²²⁴ Cf. HATHAWAY *et alli*, 2017.

²²⁵ Cf.: <https://contentdm.lib.byu.edu/digital/collection/FrenchPolPa/id/32076> Acesso em: 02/04/2020.

²²⁶ BLUTEAU, 1728, p. 296. Cf. <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/manifesto>. Acesso em: 13/08/2019. A citação foi feita com a ortografia atualizada.

²²⁷ SILVA, 1813 [1789], p. 260. Cf. <http://dicionarios.bbm.usp.br/en/dicionario/2/manifesto>. Acesso em 13/08/2019.

²²⁸ Cf. <http://dicionarios.bbm.usp.br/en/dicionario/3/manifesto>. Acesso em: 13/08/2019.

diferenciar “manifesto” e “apologia”, reservando o primeiro apenas aos textos escritos ou assinados por um soberano.

Como exemplo, pode-se mencionar o documento assinado por D. Pedro I e escrito por Joaquim Gonçalves Ledo, publicado em 01 de agosto de 1822 na Gazeta do Rio com o título *Manifesto de S.A.R o Príncipe Regente Constitucional e Defensor Perpétuo do Brasil aos povos deste Reino*. Esse texto foi escrito no contexto das lutas pela independência e dos embates internos ao próprio Brasil. O manifesto pretendia esclarecer as causas da guerra travada contra o governo de Portugal, e também afirmar a unidade territorial e política do Brasil em torno do então príncipe regente em antagonismo a um inimigo comum, as Cortes de Lisboa. Vale mencionar as palavras iniciais do manifesto:

*Está acabado o tempo de enganar os homens. [...] Foi por assim pensar que Eu agora já vejo reunido todo o Brasil em torno de Mim; requerendo-Me a defesa dos seus direitos, e a manutenção de sua liberdade e independência. Cumpre, portanto, ó Brasileiros que eu vos diga a verdade; ouvi-Me pois.*²²⁹

Publicado pouco mais de um mês antes da declaração da independência, o manifesto assumia a separação com Portugal como um fato consumado e irreversível, não obstante, ainda era preciso expor as razões de tal decisão e, além disso, reafirmar a posição de Dom Pedro como o verdadeiro líder da ruptura final e iminente, e como o fiador da nova ordem e da unidade do território brasileiro. Cabe mencionar de passagem que este não foi o único “manifesto” escrito sob a rubrica do futuro imperador do Brasil – como o *Manifesto às nações amigas*, escrito por José Bonifácio e publicado uma semana depois (6 de agosto de 1822).²³⁰

Mesmo com essa restrição da voz autoral, prerrogativa exclusiva própria dos soberanos, o manifesto era desde as suas origens um gênero tipicamente associado a alguma *crise* na ordem pública, no sentido de alguma anomia ou ilegalidade que convocava/justificava uma ação mais radical. Há, desde esse primeiro sentido, a indicação de uma relação fundamental entre manifesto e crise. Contudo, a função de um manifesto era declarar os desígnios de um soberano e justificar uma determinada conduta sua. Em outras palavras, o manifesto não havia ainda se democratizado; o gênero era destinado primeiramente para reafirmar a autoridade já instituída, e não para questioná-la ou subvertê-la. Não havia, portanto, o sentido contestatório e revolucionário que o manifesto viria a assumir mais tarde, ou seja, o seu propósito de “opor um

²²⁹ MANIFESTO..., 1822, p.1, grifos meus.

²³⁰ Cf. NEVES, 2016.

certo discurso dominante com um contra-discurso moldado para substituí-lo, e assim alterar o poder de definir o sujeito para o próprio sujeito”.²³¹

4.3 – A democratização dos manifestos e sua função revolucionária

Esse sentido mais ampliado de manifesto no tocante à sua voz autoral surgiu em meados do século XVII, conforme já afirmei anteriormente (cf. seção 2.2), e se consolidou ao longo do século seguinte, particularmente no contexto da Revolução Francesa.²³² A partir de então, a escrita de manifesto deixou de ser prerrogativa exclusiva dos soberanos e, *pari passu*, começou a assumir significados e usos de contestação e combate que não possuía antes. Assim, ao democratizar-se para além do círculo da soberania tradicional, o manifesto passou a assumir uma função e conotação revolucionária. “Manifestos e sublevações políticas são inextrincavelmente ligados”, afirma Luca Somigli, acrescentando na sequência que “Se os últimos dois séculos foram uma era de revoluções [...] então eles também foram uma era de manifestos, os textos que acompanharam e buscaram prover uma base discursiva para essas transformações traumáticas”.²³³

Janet Lyon identifica a introdução dessa dimensão revolucionária nos manifestos políticos dos Levellers e Diggers no contexto da Revolução Puritana na Inglaterra durante o final da década de 1640. Nas palavras da autora,

Os textos radicais escritos pelos Levellers e Diggers [...] atacavam diretamente o problema da autoridade soberana, desafiando implicitamente, e por vezes até de maneira explícita, o princípio de que a autoridade soberana poderia legitimamente residir em um ‘corpo’ outro que o do povo.²³⁴

Martin Puchner acrescenta que “o primeiro documento revolucionário a realmente levar o título ‘manifesto’ foi escrito pela ala radicalizada da Revolução Puritana, a saber, o escrito Leveller de 1648 intitulado *A New Engagement, or, Manifesto*”.²³⁵ A emergência dessa nova mudança conceitual está diretamente relacionada a uma situação de crise de autoridade política e religiosa que culminou na Revolução Puritana. Para explicar como o termo “manifesto” passou a nomear textos que contestavam a autoridade oficial, Martin Puchner destaca as raízes religiosas da palavra: a prática da “manifestação” ou “revelação” que, na tradição judaico-cristã,

²³¹ SOMIGLI, 2003, p. 32.

²³² Cf. HJARTARSON, 2007; LYON, 1999; SOMIGLI, 2003.

²³³ SOMIGLI, 2003, p. 22.

²³⁴ LYON, 1999, p. 16-17.

²³⁵ PUCHNER, 2006, p. 15.

está associada aos textos proféticos – e aqui reencontramos tanto a dupla linhagem política e religiosa do gênero (cf. seção 2.2), bem como a relação entre manifesto, crise e tradição profética que será discutida na análise do *Kairos Document* (cf. seção 5.6). “Quando o manifesto se volta contra o Estado e sua autoridade, ele apela precisamente a essa autoridade outra que é a da revelação divina”.²³⁶ Ainda sobre esse ponto, Janet Lyon afirma que “a partir do século XII, a palavra francesa *manifestation* denotava o princípio teológico da revelação divina”²³⁷, e destaca que esse conceito foi uma força motriz fundamental por trás da influência dos “profetas” leigos na Inglaterra revolucionária do século XVII – a autora destaca a figura de Gerrard Winstanley, liderança proeminente dos Diggers e cujos escritos foram também extensamente analisados por Martin Puchner.²³⁸

O discurso dos grupos *outsiders* baseavam a sua legitimidade na alegação de que eles estariam tornando “manifesta” o desígnio divino, ela mesma já evidente (ou “manifesta”) no mundo. Todavia, a revelação dada por Deus nem sempre é compreendida pelos humanos, que falham em reconhecê-la e preferem agir conforme os seus próprios desígnios, em vez de obedecerem a vontade divina. É por haver essa divergência que se fazia necessário tornar essa vontade evidente, visível, *manifesta*: “Muito embora uma revelação de Deus emana da mais absoluta fonte de autoridade imaginável, para o receptor humano essas revelações e manifestações estão repletas de obscuridade e, portanto, requerem interpretação”.²³⁹ Articular essa interpretação é uma tarefa com claros contornos políticos, não somente porque existem diferentes pontos de vista em jogo, mas também porque será a partir da vontade (manifesta) de Deus que os grupos em questão procurarão sustentar as suas reivindicações, ações e projetos.

Foi nesse contexto de *crise* no mundo político-religioso que o termo “manifesto” passou a nomear textos que buscavam “fazer ver” a vontade divina que, apesar de *já* ser “manifesta” no mundo, *ainda* não era observada e obedecida devido à ganância, cegueira e corrupção dos homens – tornando assim necessária uma reordenação do poder terreno de modo a reaproximá-lo da lei divina (cf. seção 2.2). Martin Puchner desenvolve esse argumento analisando os escritos revolucionários dos Levellers e Diggers, bem como do teólogo Thomas Müntzer, demonstrando como a palavra “manifesto” e suas derivações passou a ser empregada para expor as reivindicações políticas de grupos e indivíduos *outsiders* a partir de uma justificação baseada em argumentos políticos e religiosos. “A pedra de toque implícita desses debates foi a escolha

²³⁶ PUCHNER, 2006, p. 13.

²³⁷ LYON, 1999, p. 13.

²³⁸ PUCHNER, 2006, p. 13 seq.

²³⁹ *Ibidem*, p. 12.

da retórica e do gênero, pois a linguagem em que Müntzer e Winstanley formulam essas intervenções e manifestações revolucionárias é a da revelação religiosa”.²⁴⁰

A emergência desse segundo sentido de manifesto – agora incluindo o elemento revolucionário que emergiu junto à democratização de sua autoria – foi ela mesma uma resposta à situação de *crise* que eclodiu na Inglaterra durante a Revolução Puritana. Tratava-se de um contexto de acirramento dos conflitos políticos e religiosos que opunham diferentes grupos e partidos diante da dissolução de uma autoridade transcendental que, até aquele momento, garantia a legitimidade do poder religioso. Este, por sua vez, fornecia as bases de sustentação ao poder terreno. A dissolução dessa aliança levou a uma proliferação de discursos concorrentes entre si, e foi nesse contexto que o manifesto passou a ser empregado por indivíduos e grupos subalternizados como uma arma para expor e fazer ouvir as suas demandas.

Outro momento de ruptura decisiva na história da modernidade europeia, a Revolução Francesa, testemunha o uso bem mais extensivo do gênero com esse sentido democrático-revolucionário: “A Revolução Francesa [...] foi um terreno fértil para os manifestos para ambos os lados das barricadas”.²⁴¹ Nesse contexto, o termo passou a ser mais frequentemente usado para nomear textos que não provinham da autoridade real ou em nome dela, mas do “povo”, uma instância discursiva criada pelo próprio texto como fundamento de sua própria legitimidade: “Ao colocar o povo como autor dos manifestos, a Revolução Francesa apresenta-se como um verdadeiro ponto de virada na história do gênero”.²⁴² De acordo com Marjorie Perloff, “Como consequência da Revolução Francesa, o manifesto se tornou o modo de agonismo, a voz daqueles que são *contra* – seja contra o rei, o papa, a classe dominante, ou simplesmente contra o estado de coisas existente”.²⁴³

Isso não significa, porém, que o primeiro sentido de manifesto fosse completamente abandonado ou substituído integralmente. Um exemplo é o *Manifesto de Brunswick*, publicado no início de agosto de 1792. Dirigido para a população de Paris, esse documento foi escrito no contexto da recente invasão da França revolucionária pela Áustria e Prússia, bem como da tomada do palácio das Tulherias e da prisão da família real. Assinado pelo comandante do exército aliado austro-prussiano Carlos Guilherme de Brunswick-Wolfenbüttel, e escrito por dois nobres emigrados que conspiravam contra o recém-formado governo constitucional na França, o *Manifesto de Brunswick* exigia que os revolucionários parisienses se submetessem à

²⁴⁰ PUCHNER, 2006, p. 13.

²⁴¹ SOMIGLI, 2003, p. 43.

²⁴² BORTULUCCE, 2010, p. 64.

²⁴³ PERLOFF, 1986, p. 82.

autoridade do rei e garantissem a segurança de Luís XVI e sua família; caso contrário o exército aliado não hesitaria em infligir “uma vingança exemplar e eternamente memorável, entregando a cidade de Paris a uma execução militar e a uma subversão total, e os rebeldes culpados dos atentados aos suplícios que eles terão merecido”.²⁴⁴ Esse manifesto causou um impacto significativo na população, fazendo aumentar ainda mais a crença de que o rei realmente contribuía secretamente com as forças aliadas em guerra com a França.²⁴⁵

De todo modo, a Revolução Francesa acelerou a transição entre o sentido tradicional de manifesto, caracterizado pela restrição da sua voz autoral, para se tornar um gênero fundamental do discurso revolucionário. Tal mudança se deu justamente com a democratização do gênero, com base na noção moderna de soberania popular como fonte de legitimação do discurso. Segundo o teórico da literatura Benedikt Hjartarson, a produção de manifestos como gênero revolucionário se acelerou especialmente após a instauração do governo jacobino, em 1792, exercendo a função de articular as demandas populares para uma mudança social radical.²⁴⁶ O exemplo mais conhecido e comentado dentre os manifestos revolucionários desse período é certamente o *Manifesto dos Iguais*, escrito por Sylvain Maréchal (1796), que anunciava os ideais e a prática dos célebres conjuradores franceses liderado por Gracchus Babeuf, notadamente a revogação da constituição de 1795, o fim da propriedade privada e o estabelecimento da igualdade efetiva, e não apenas formal.²⁴⁷

Os dois manifestos demonstram a transição aqui em questão: ao passo que o *Manifesto de Brunswick* exemplifica o primeiro sentido de uma declaração de um alto representante do poder oficial, o *Manifesto dos Iguais*, por sua vez, ilustra o uso do gênero em seu sentido de reivindicação revolucionária, lançando a sua voz contra a ordem instituída. Isso se torna particularmente claro na seguinte passagem:

Desde a própria existência da sociedade civil, o atributo mais belo do homem vem sendo reconhecido sem oposição, mas nem uma só vez pôde ver-se convertido em realidade: a igualdade nunca foi mais do que uma bela e estéril ficção da lei. E hoje, quando essa igualdade é exigida numa voz mais forte do que nunca, a resposta é esta: "Calai-vos, miseráveis! A igualdade não é realmente mais do que uma quimera; contentai-vos com a igualdade relativa: todos sois iguais em face da lei. Que quereis mais, miseráveis?" Que mais

²⁴⁴ Cf.: https://data.bnf.fr/15101966/charles_guillaume_ferdinand_manifeste_de_brunswick/. Acesso em 27/02/2020.

²⁴⁵ Alguns historiadores chegam a dizer que a publicação desse manifesto teria sido o estopim para a radicalização da revolução que culminaria na derrubada da monarquia francesa em 10 de agosto de 1792. O historiador H.A. Barton, no entanto, contesta essa versão sobre o impacto do *Manifesto de Brunswick* para a tomada do palácio das Tulherias em 10 de agosto. Cf. BARTON, 1969.

²⁴⁶ Cf. HJARTARSON, 2007, p. 174.

²⁴⁷ Cf. FRIED; SANDERS, 1964, p. 43-71.

queremos? Legisladores, governantes, proprietários ricos; é agora a vossa vez de nos escutardes. [...] Pois bem, o que pretendemos é viver e morrer iguais já que como iguais nascemos: queremos a igualdade efetiva ou a morte.²⁴⁸

Como se vê, o manifesto, dirige-se abertamente contra a autoridade tradicional e reivindicando como fonte última da legitimidade do seu discurso a soberania do povo. Com efeito, todo o texto é pontuado pelo vocativo “Povo da França!”, que funciona ao mesmo tempo como receptor e como a voz autoral do texto, já que se está falando em seu nome e sua vontade. Assim, o uso do pronome “nós” na citação acima tem o condão de reunir tanto o grupo de Babeuf como todo o “povo da França”, a partir da sua oposição ao pronome “vós” referido, no caso, aos “legisladores, governantes, proprietários ricos”. Estes últimos, inimigos históricos da igualdade, estão agora na iminência de serem finalmente derrotados pela vontade popular: “A Revolução Francesa não é mais do que a vanguarda de outra revolução maior e mais solene: a última revolução”.

O *Manifesto dos Iguais* ilustra bem a função revolucionária que o gênero passou a assumir concomitantemente à democratização de seus usos. Essa transição ocorreu em um contexto no qual a autoridade política (o Diretório) já não encontrava meios de sustentar a sua legitimidade e onde discursos concorrentes passam a reivindicar o próprio princípio da soberania. Dito de outra forma, a ascensão desse segundo uso de manifesto testemunha e inclusive foi um dos vetores histórico da ideia moderna de soberania popular.

Durante a rápida e revolucionária mudança no poder na França do controle pela repressão [...] para o controle pelo “consenso” voluntarista [...] as propriedades e limitações da forma manifesto entraram em foco especialmente nítido. Os seus usos anteriores para os interesses estatistas [...] foram quase totalmente suplantados pelo seu uso nesse período como um instrumento da revolução.²⁴⁹

Esse novo significado e função política do gênero consolidou-se ao longo do século XIX, e sem dúvida um dos seus pontos mais altos foi o já comentado *Manifesto Comunista* de 1848 (cf. seção 2.3). Tomando por inspiração os manifestos revolucionários publicados anteriormente – dentre os quais o *Manifesto dos Iguais* –, o *Manifesto Comunista* consagrou uma estrutura redacional que se tornará arquetípica para os manifestos posteriores, mesmo que muitos desses textos fossem escritos a partir de concepções ideológicas radicalmente distintas

²⁴⁸ O texto do manifesto encontra-se disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/babeuf/1796/mes/manifesto.htm>>. Acesso em: 03 mar. 2021.

²⁴⁹ LYON, 1999, p. 48-49.

como, por exemplo, o futurismo italiano, de orientação fascista. Nas palavras de Marshall Berman, o *Manifesto comunista* se transformou em um “arquétipo de um século inteiro de manifestos e movimentos modernistas que se sucederiam”.²⁵⁰

A segunda metade do século XIX presenciou a proliferação de manifestos políticos, atravessando campos ideológicos diversos como o socialismo, o anarquismo e o nacionalismo.²⁵¹ Concomitantemente, o gênero passou a ser utilizado no âmbito do discurso estético do modernismo, e mais notadamente, a partir dos movimentos vanguardistas no início do século XX, quando o manifesto se consolidou como um gênero literário. Boa parte da bibliografia destaca que essa expansão do gênero para o campo das artes e da literatura foi em larga medida influenciada pelo *Manifesto Comunista*, sobretudo em função do estilo fortemente metafórico que Marx e Engels empregaram no texto, que transgrediam as fronteiras entre as linguagens política e literária. Nesse sentido, afirma Marjorie Perloff,

É a mistura retórica curiosa do *Manifesto Comunista*, seu preâmbulo algo como um poema em prosa, que pavimentou o caminho para o enxerto da poética no discurso político que nós encontramos no manifesto futurista e, mais tarde, nos manifestos dadaístas e surrealistas.²⁵²

4.4 – Manifesto como gênero literário: as vanguardas

Não se pode fazer uma síntese histórica do gênero manifestário sem passar pelas transformações nos seus usos no contexto das vanguardas modernistas que emergiram em diferentes partes do mundo no começo do século XX.²⁵³ De fato, o manifesto se tornou o gênero básico dos movimentos vanguardistas europeus e latino-americanos; estes, por sua vez, consolidaram o manifesto como um gênero propriamente literário, explorando as suas possibilidades estéticas sem, contudo, abandonar as suas funções políticas, conforme se verá mais adiante. O uso do gênero pelas vanguardas significou também uma profusão de manifestos em um grau nunca antes visto, ao ponto de Arthur Danto caracterizar esse momento da história da arte como sendo “acima de tudo, a era dos manifestos”.²⁵⁴

²⁵⁰ BERMAN, 1986, p. 89.

²⁵¹ Ver, por exemplo, os manifestos *A ideia geral de revolução no século XIX*, escrito em 1851 por Pierre-Joseph Proudhon, e o *Manifesto para a jovem Itália* escrito por Giuseppe Mazzini em 1859.

²⁵² PERLOFF, 1986, p. 82.

²⁵³ A metáfora da “vanguarda”, de origem militar, e que passou a ser empregada no discurso político também durante a Revolução Francesa, começou a ser integrada no discurso estético modernista em meados do século XIX. Cf. CALINESCU, 1987, p. 90-92.

²⁵⁴ DANTO, 2006, p. 33. Sobre o caso latino-americano, Osmar Sánchez Aguilera afirma: “Conhecido, dentro da América hispânica, pela abundância e qualidade de suas produções poéticas (Huidobro, Vallejo, Maples Acre,

É importante destacar, no entanto, que o uso do gênero no discurso estético não foi exatamente uma invenção das vanguardas. De acordo com Benedikt Hjartarson, desde a década de 1820 o termo “manifesto” já designava “textos afirmativos que apresentam uma crítica advinda da autoridade acadêmica sobre novas ideias estéticas, especialmente originadas do romantismo”.²⁵⁵ O autor pondera, no entanto, que os manifestos desse período eram escritos desde um lugar de autoridade, isto é, por escritores já estabelecidos nas suas respectivas cenas literárias nacionais – o que, de certo modo, reflete o primeiro sentido de “manifesto” como uma fala que provém da voz de uma autoridade. Esses textos consistiam em geral em uma exposição crítica de ideias e princípios estéticos fundados na continuidade do passado literário, e não como uma convocação para romper com esse passado. A ideia de história que esses textos veiculavam tinha mais a ver com a inserção de um movimento ou princípio artístico no interior de uma lógica história nacional e universal, e não um chamado para a adoção de uma arte revolucionária.

Um exemplo conhecido desse tipo de manifesto acadêmico é o *Discurso sobre a história da literatura do Brasil*, escrito em 1836 por Gonçalves de Magalhães, mais conhecido como o “manifesto romântico” – mas cabe lembrar que esse título não foi empregado pelo autor. Esse manifesto reconstitui a história da literatura brasileira, visando com esse gesto situar os escritores do presente e do futuro nesse *continuum* histórico e, assim, subsidiar o desenvolvimento de uma literatura nacional: “O povo que se olvida a si mesmo, que ignora o seu passado, como o seu presente, como tudo o que nele se passa, esse povo ficará sempre na imobilidade do império Indochinês”.²⁵⁶ O desenvolvimento de uma literatura nacional brasileira, na visão de Gonçalves de Magalhães, não significaria a invenção de algo totalmente novo e original, mas sim como a entrada do Brasil na história da literatura universal – aliás, o autor defende que esse desenvolvimento deveria seguir as linhas de um modelo canônico já constituído, não mais vindo de Portugal, mas da França: “Hoje o Brasil é filho da civilização francesa”.²⁵⁷

Outro exemplo de manifesto literário de caráter acadêmico bastante conhecido, citado pela bibliografia como o primeiro manifesto “modernista”²⁵⁸ é o *Manifesto Simbolista* de Jean Moréas. Esse texto foi publicado originalmente em 18 de setembro de 1886, com o título *Le*

Girondo, Neruda, Borges, Brull, et. al.), o momento das vanguardas é também, pela sua abundancia, sua variedade tipológica e sua qualidade, o momento dos manifestos” AGUILERA, 2017b p. 23.

²⁵⁵ HJARTARSON, 2007, p. 176.

²⁵⁶ GONÇALVES DE MAGALHÃES, 1836, p. 5. Utilizo a versão online disponibilizada pela Biblioteca Nacional: <http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/discursohbr.pdf>. Acesso em 06 mar. 2021.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 7.

²⁵⁸ Cf., por exemplo, PUCHNER, 2006, p. 70; SOMIGLI, 2003, p. 25.

Symbolisme – a renomeação para “manifesto” foi uma decisão não do autor, mas do editor do jornal, Auguste Marcade.²⁵⁹ Nota-se nesse texto a presença de uma concepção de história com fortes similaridades com relação ao manifesto romântico de Gonçalves de Magalhães. Moréas não caracteriza o simbolismo como uma ruptura frente à tradição literária anterior, mas o vê como a continuação natural dessa história, sendo o seu herdeiro mais legítimo e atual. “Como todas as artes, a literatura evolui: evolução cíclica com retornos estritamente determinados e que se complicam pelas diversas modificações trazidas pela marcha do tempo e pelas convulsões dos meios”.²⁶⁰ O simbolismo seria, assim, a continuação moderna da história da literatura universal; o que se disputa nesse manifesto não é a emergência de uma ruptura, mas a forma como essa nova fase da história deveria ser nomeada (especialmente contra os decadentistas liderados por Antoine Baju). “Nós já havíamos proposto o nome simbolismo como o único capaz de designar razoavelmente a tendência atual do espírito criador na arte. Essa denominação deve ser mantida”.²⁶¹

Em ambos os manifestos romântico e simbolista, os princípios, teorias, e concepções do fazer literário são apresentados *vis-à-vis* uma concepção de história, tal como, aliás, Engels já observara quando atribuiu ao gênero a capacidade de transmitir “uma certa quantidade de história” (cf. seção 2.3). No entanto, a linguagem da *revolução* é nos dois casos preterida pela ideia de *evolução*: o romantismo brasileiro e o simbolismo francês seriam a atualização de um *continuum* histórico universal, e não a quebra desse *continuum*.

Neste ponto, os manifestos das vanguardas do início do século XX demarcam uma diferença fundamental. No contexto das vanguardas, o gênero funcionou como veículo fundamental de expressão de uma vontade de ruptura com o passado e a instauração de um regime de experiência estética radicalmente novo. “Seria a contribuição dos movimentos de vanguarda no início do século seguinte reunir o conceito de vanguarda estética e o gênero literário do manifesto de maneira programática”.²⁶² Foi no contexto das vanguardas que ocorreu um verdadeiro *boom* na produção de manifestos, em paralelo aos inúmeros “-ismos” que nasceram no período.

Para compreender as razões desse fenômeno, é necessário situar o nascimento da sensibilidade estética vanguardista no contexto das profundas mudanças nas condições de possibilidade da produção e recepção de arte levadas a cabo com a consolidação da sociedade

²⁵⁹ SOMIGLI, 2003, p. 25; PUCHNER, 2006, p. 70.

²⁶⁰ MORÉAS, 1886, p. 1.

²⁶¹ *Ibidem*.

²⁶² HJARTARSON, 2007, p. 177.

capitalista burguesa. Como Luca Somigli demonstra, as inovações tecnológicas nos processos de impressão e a ampla escolarização da sociedade no mundo industrializado, somados à expansão de jornais e revistas, foram fatores centrais para a ampliação, diversificação e popularização das artes e da literatura, que até então circulavam de forma restrita entre as elites. O campo da produção cultural passou a adquirir uma maior autonomia frente à política e à religião, que até então garantiam o seu funcionamento por meio do antigo sistema de patronagem e mecenato. Mas a contrapartida dessa autonomização foi a sujeição do trabalho artístico às regras e flutuações do mercado. O *status* do artista e sua obra tornou-se problemático nesse contexto. A classe intelectual e artística se viu diante da necessidade de encontrar uma nova forma de legitimar o seu trabalho perante o público, de modo a afirmar a sua autonomia e, ao mesmo tempo, evitar a sua absorção pela lógica capitalista da produção de mercadorias e obtenção de lucro. Isso exigia, porém, encontrar novos sentidos e funções para a obra de arte que não estavam disponíveis até então:

*Está-se diante de uma crise de legitimação crucial: na ausência de uma noção socialmente compartilhada sobre o que um trabalho artístico é e faz, cabe agora aos próprios artistas se engajarem no processo de renegociação dessa função.*²⁶³

Para responder essa *crise* de legitimidade da obra de arte, muitos artistas, escritores e intelectuais passaram a se organizar em grupos, de modo a fortalecerem as suas posições nesse processo concorrencial de redefinição do papel social da arte. Conforme Beret Strong argumenta, o surgimento das vanguardas deve ser visto como resultado direto da autonomização da esfera estética e do fim do antigo sistema de patronagem e mecenato. Esse processo teria feito com que muitos escritores e artistas, especialmente aqueles que ocupavam uma posição marginal no mercado de bens simbólicos e culturais, passassem a se organizar coletivamente e a proporem novas formas de trabalho (a *collage*, o verso livre, etc.) e novas formas de recepção (com experimentos que inseriam o espectador dentro da própria obra), apresentando-se então como a “vanguarda” no campo das artes e das letras.²⁶⁴

Porém, para que esses movimentos e grupos pudessem consolidar suas posições, tornou-se necessário encontrar novas formas de comunicação com o público que lhes permitissem

²⁶³ SOMIGLI, 2003, p. 54, grifos meus.

²⁶⁴ STRONG, 1997, p. 6-7. “Vanguarda”, vale lembrar, designa um grupo reduzido de indivíduos que consideram a si mesmos como estando “um passo à frente” com relação à maioria de seus contemporâneos na consecução de um futuro utópico. Tal noção de vanguarda implica um *esprit de corps* coletivo, um senso de disciplina corporativa que supõe, por um lado, a percepção de um perigo à vista, e de outro, o privilégio auferido pelo fato de se fazer parte de um grupo “à frente” dos demais.

anunciar os seus programas estéticos e, ao mesmo tempo, afirmar as suas identidades específicas no interior do próprio campo artístico, diferenciando-se dos demais grupos concorrentes. Tornou-se fundamental estabelecer novas mediações entre a obra e o público. Uma vez que “a obra de arte não parecia mais capaz de mediar a sua própria mensagem ou intenção”, explica Benedikt Hjartarson, “ela necessita de um discurso meta-estético para cumprir essa função intermediária, como pode ser visto nos numerosos textos programáticos publicados nesse período”.²⁶⁵

Foi em função desses objetivos que o manifesto emergiu um gênero central no discurso estético das vanguardas modernistas:

O manifesto [...] tornou-se crucial, pois o gênero se transformou rapidamente em um dos lugares centrais no debate vanguardista sobre o papel da arte e do artista. Em outras palavras, é precisamente através dos manifestos que os artistas e escritores vanguardistas confrontam sua audiência com o problema da perda da aura e tentam articular novas estratégias de legitimação de sua atividade.²⁶⁶

O uso sistemático do gênero pelas vanguardas deve ser entendido historicamente como uma resposta à *crise* de legitimação da atividade artística. Foi como reflexo e resposta a essa crise que o manifesto surgiu como um dispositivo fundamental dos movimentos vanguardistas. Mais precisamente, o manifesto desempenhava uma dupla função: em um plano mais amplo, servia para diferenciar o campo da produção cultural de outros domínios da vida social e legitimar a sua autonomia frente às pressões da lógica da mercadoria e também pelas contínuas tentativas de sua instrumentalização pela política oficial. Internamente ao campo da produção cultural, o gênero servia para articular a identidade dos vários grupos de artistas que competiam entre si no mercado de bens culturais. “O manifesto se tornou certamente a formação discursiva por excelência das vanguardas porque ele vê a si mesmo como a vanguarda do discurso”.²⁶⁷

Essa ressignificação do manifesto foi levada a cabo pela primeira vez de modo extensivo pelo futurismo italiano, fundado e liderado pelo ideólogo Filippo Tommaso Marinetti. A começar pelo seu texto mais famoso, *Fundação e manifesto do futurismo*, ou como é mais comumente citado, *Manifesto Futurista*, publicado também no jornal *Le Figaro* em 20 de fevereiro de 1909. A importância que o manifesto teve para o movimento futurista se nota pelo próprio fato de este ter sido precisamente a primeira obra futurista. Vale dizer, quando referido

²⁶⁵ HJARTARSON, 2007, p. 176.

²⁶⁶ SOMIGLI, 2003, p. 20-21.

²⁶⁷ Claude Leroy *apud* HJARTARSON, 2007, p. 174.

o manifesto foi publicado em fevereiro de 1909, não havia sido produzida nenhuma pintura, escultura ou obra literária “futurista”. “O que caracterizou o surgimento do futurismo foi o fato de ter aparecido ao mundo não sob a forma de uma obra já realizada mas sobre a forma de um manifesto”.²⁶⁸

Dessa maneira, o *Manifesto Futurista* realiza performativamente esse ato de fundação que o próprio texto anuncia, inscrevendo essa agência fundadora no *momento* de ruptura com o passado e abertura para o novo (*historicidades kairológicas*). Isso não implica, no entanto, a negação de toda e qualquer ideia ou valor de história. Se o futurismo pretende inaugurar algo mais que uma mera atualização de um *continuum* histórico, abrindo-se para novos horizontes de possibilidades estéticas, trata-se justamente de instaurar um novo começo histórico, sendo este o sentido específico de historicidade que o manifesto de Marinetti inscreve o seu ato de “fundação”:

É da Itália que nós lançamos pelo mundo este nosso manifesto de violência arrebatadora e incendiária, com a qual fundamos hoje o “Futurismo”, porque queremos libertar esse país de sua fétida gangrena de professores, de arqueólogos, de cicerones e de antiquários.²⁶⁹

A primeira obra futurista foi, portanto, o manifesto. Marinetti foi o grande responsável por fazer do manifesto uma forma de arte específica do futurismo, colocando-o como uma força vital da poética do grupo.²⁷⁰ Isso se coaduna com a função e potência mais própria do gênero: fazer ver as historicidades kairológicas. “Nós estamos no promontório extremo dos séculos!... Por que haveríamos de olhar para trás, se queremos arrombar as misteriosas portas do Impossível? O Tempo e o Espaço morreram ontem”.²⁷¹

Além do papel fundador que o *Manifesto futurista* de 1909 e sua enorme repercussão internacional, cabe destacar que nenhum outro movimento vanguardista foi tão prolífico em produzir manifestos quanto o futurismo. Trata-se de uma longa lista que inclui, entre outros: o *Manifesto dos pintores futuristas* (1910); *A pintura futurista: manifesto técnico* (1910); *Manifesto dos músicos futuristas* (1910); *A música futurista: manifesto técnico* (1911); *Manifesto da mulher futurista* (1912); *Manifesto técnico da escultura futurista* (1912); *Manifesto futurista da luxúria* (1913); *Teatro sintético futurista* (1915).²⁷²

²⁶⁸ LISTA, 2000, p. 289.

²⁶⁹ MARINETTI, 2009 [1909].

²⁷⁰ Cf. BORTULUCCE, 2010, p. 67.

²⁷¹ MARINETTI, 2009 [1909].

²⁷² Esses e outros manifestos futuristas encontram-se reunidos na coletânea organizada por RAINEY et ali., 2009.

Todos esses manifestos eram ou assinados por Marinetti ou eram submetidos à sua aprovação antes de serem publicados. Um exemplo bastante revelador desse controle disciplinar encontra-se na correspondência entre Marinetti e o pintor Gino Severini em 1913. Severini havia escrito um manuscrito que pretendia ser mais um manifesto sobre a pintura futurista, submetendo-o à aprovação do líder do movimento. Porém, Marinetti reprovou esse manuscrito não por causa do conteúdo das ideias, mas porque esse conteúdo não estava coerente com “a forma do manifesto”, afirmando no final da sua carta-resposta que “vou convencê-lo com tudo o que eu sei sobre *a arte de fazer manifestos*, que eu possuo”.²⁷³

Embora Marinetti jamais tenha exposto essa “arte de fazer manifestos” de forma esquemática, pode-se afirmar que a retórica agressiva dos textos futuristas, calcada na exaltação da ação efetiva e na afirmação radical de novos valores estéticos, influenciou grande parte dos manifestos escritos posteriormente na Europa e América Latina ao longo das primeiras décadas do século XX.²⁷⁴ O futurismo demarca, assim, a transformação do gênero manifestário em uma construção poética e literária própria, adaptando o impulso para a ruptura revolucionária da política para o campo das artes. “O futurismo, nesse sentido, não é apenas o nome do movimento vanguardista que inventou o manifesto de vanguarda, mas é o nome da ruptura entre passado e futuro que todo manifesto visa realizar”.²⁷⁵

A partir de então, o manifesto passou a ser o gênero privilegiado para a fundação dos inúmeros *-ismos* que marcaram a época vanguardista, bem como a exposição dos seus princípios e valores acompanhado sempre de uma “certa quantidade de história”, para falar novamente com Engels. Cabe reforçar que essa historicidade não possui o mesmo sentido que o observado nos manifestos romântico e simbolista comentados anteriormente, pois o que se visa não é situar o respectivo movimento no *continuum* histórico universal. Trata-se, antes, de provocar uma ruptura com esse *continuum*, de fazer emergir uma experiência estética radicalmente nova, *já*, no momento presente. “Época de fortes negações, experimentações e polêmicas, o vanguardismo fez do manifesto seu mais orgânico veículo expresso acorde com esse ânimo de insurgência”.²⁷⁶

Com as vanguardas, o manifesto consolidou-se como gênero *literário* que organiza poeticamente as historicidades kairológicas. Cabe acrescentar que a construção do manifesto como gênero literário não implicou a perda ou diminuição de suas funções políticas, a saber, de

²⁷³ MARINETTI *apud* PERLOFF, 1986, p. 81.

²⁷⁴ COUTO, 2011, p. 92. Cf. também AGUILERA, 2017.

²⁷⁵ PUCHNER, 2002, p. 451.

²⁷⁶ AGUILERA, 2017, p. 23-24.

produzir uma intervenção prática na realidade percebida e nomeada como *crise*. A poética vanguardista dos manifestos refletia um projeto de renovação a um só tempo estética e política.²⁷⁷ Não surpreende, por exemplo, que Marinetti tenha transformado o movimento futurista em uma organização rigidamente disciplinada, chegando até ao ponto de fundar em 1918 o Partido Político Futurista, que não tardou para ser absorvido pelo fascismo.²⁷⁸ Do lado oposto do espectro político-ideológico, pode-se mencionar a associação entre o grupo surrealista de André Breton e os comunistas, especialmente a ala representada por Leon Trotsky, inclusive, ambos escreveram um *Manifesto por uma arte revolucionária independente* (1938).²⁷⁹

Em suma, o manifesto vanguardista marcou a emergência de uma nova concepção de ativismo estético. A mudança paradigmática na história do gênero, relacionada com a práxis estética das vanguardas, consiste na transformação do manifesto como dispositivo estético-literário que permitia não só declarar uma ruptura, mas também dar forma ou *fazer ver* a emergência do novo enquanto tal. Vale dizer, o manifesto é ao mesmo tempo a declaração e a execução da revolução estético-política propugnado pelas vanguardas. “O manifesto constitui-se em obra de vanguarda por excelência na medida em que articula uma proposta estética crítica (a antiarte) e, ao mesmo tempo, é sua práxis (gesto polêmico e contestatário)”.²⁸⁰

Com as vanguardas e seus usos sistemáticos do gênero como meio de realização do seu projeto estético-político, o manifesto se consolidou como um gênero literário, situado nas fronteiras entre texto e ação. Assim como nos momentos anteriores da história do manifesto, essa terceira mudança foi também uma resposta encontrada para a percepção de uma experiência de *crise*, como argumentei acima. Confirma-se, assim, a hipótese levantada na abertura deste capítulo. O manifesto se mostra como um gênero do discurso moderno que registra e reflete as experiências de crise que marcam a história da modernidade.

4.5 – Ainda sobre as vanguardas: manifesto e a estética do *momento histórico*

A sensibilidade estética das vanguardas modernistas encontrava um motivo central no tema do *momento* da ruptura e da irrupção do novo. Segundo o historiador Humberto Beck, as

²⁷⁷ “É claro que a distinção entre o ‘político’ e o ‘literário’ ou ‘artístico’ é em certo sentido falsa, porque é impossível encontrar exemplos de manifestos que habitam exclusivamente em um ou outro dos extremos”. PALMER, 2014, p. xi.

²⁷⁸ Marinetti escreveu o manifesto do seu partido futurista, o qual pode ser acessado no seguinte link (em italiano): https://it.wikisource.org/wiki/Manifesto_del_Partito_Politico_Futurista_Italiano.

²⁷⁹ Esse manifesto encontra-se na coletânea organizada por CAWS, 2001, p. 472-477.

²⁸⁰ GELADO, 2006, p. 195.

vanguardas foram algo mais que um período na história da arte moderna: elas representam o surgimento de um novo modo de consciência histórica calcado em “uma temporalidade de iminência na qual a antecipação da experiência é, em si mesma, o acontecimento”.²⁸¹ Não se trata de justificar a emergência deste ou daquele grupo/movimento como expressão atualizada do *continuum* histórico, como no caso dos manifestos romântico e simbolista discutidos anteriormente neste capítulo. Trata-se, sobretudo, de afirmar um *ethos* orientado para a emergência do novo e a abertura para o desconhecido. A contraparte desse *ethos* era a crença na obsolescência de todas as convenções artísticas herdadas do passado, donde a convocação para a ruptura com a tradição em geral. Essa retórica da destruição do passado é um *topos* central da autocompreensão histórica presente não só nos manifestos futuristas – com a conhecida celebração fascista da guerra como a “única higiene do mundo” – mas também em diversos manifestos vanguardistas do período, como por exemplo o *Manifesto Dada* de Tristan Tzara (1918): “Que cada homem grite: há uma grande tarefa destrutiva, negativa, a cumprir. Varrer, limpar”.²⁸²

A dimensão de historicidade que os manifestos vanguardistas expressavam carrega inequivocamente uma crítica do tempo contínuo e uma estetização da experiência do momento-*kairós*. Renato Poggioli identificou o impulso para a ação como um traço central do “momento futurista”, forma metonímica como o autor caracteriza as vanguardas. O “momento futurista” manifestava uma consciência histórica específica, de caráter “profético e utópico, em uma arena de agitação e preparação para a revolução anunciada, quando não a revolução mesma”.²⁸³ Humberto Beck complementa: “O espírito vanguardista tornou-se assim sinônimo de uma exaltada estima pela sua própria significação histórica como a efetuação antecipatória de uma profunda transformação histórica”.²⁸⁴

Importa compreender em termos precisos essa retórica vanguardista sobre o “futuro”, que não deve ser confundida com ou reduzida à celebração progressista do futuro como o sentido último do processo histórico. Diversos autores, dentre os quais os já citados Poggioli e Beck, caracterizam as experimentações promovidas pelas vanguardas sobre a temporalidade da arte a partir do tema central do *momento*. Nesse sentido, “a temporalidade do momento futurista expõe as interações complexas entre a noção de vanguarda e a ideia de progresso”.²⁸⁵ A celebração da máquina e da velocidade, por exemplo, perfazem uma das faces dessa moeda, a

²⁸¹ BECK, 2019, p. 47.

²⁸² TZARA, 1987, [1918], p. 18

²⁸³ POGGIOLI, 1968, p. 69.

²⁸⁴ BECK, 2019, p. 49.

²⁸⁵ *Ibidem*, p. 50.

outra sendo a afirmação de um sentido especificamente *histórico* do *momento presente*, na medida em que este encarna o instante da ruptura e da emergência do novo. Esse sentido de “momento histórico” deve ser compreendido segundo seus próprios termos temporais, isto é, sua significação independe da visão progressista do futuro consagrada pelo regime moderno de historicidade, conforme caracterizou François Hartog.²⁸⁶ Aliás, é precisamente essa significação histórico-temporal, de corte *kairológico*, que se torna encoberta pela subsunção de crise ao progresso, conforme argumentei anteriormente (cf. seção 3.2).

Sob esse ponto de vista, a arte vanguardista assume também o significado histórico de lançar luz à modalidade de experiência histórico-temporal encoberta pelo paradigma cronológico hegemônico e sua correspondente visão de história (cf. seção 1.1). O que essa arte faz visível e dá forma é, em resumo, as historicidades *kairológicas*. Isso se revela, por exemplo, pela estética da justaposição típica da produção artística desse período. Por meio de técnicas como a montagem, *collage*, automatismo, entre outros, as vanguardas buscavam dar forma às experiências de choque, surpresa, e descontinuidade, por meio da aproximação abrupta de elementos díspares. Nas artes visuais, por exemplo, as colagens cubistas ou as fotomontagens dadaístas tinham o condão de tensionar a estabilidade das artes visuais do passado. Essas novas técnicas, possibilitadas pelos avanços tecnológicos recentes, davam vazão a uma experiência temporal no sentido de *kairós*, como se vê na seguinte passagem do *Manifesto Estridentista Numero 1*, escrito pelo poeta mexicano Manuel Maples Arce em 1921

VII- O homem não é um mecanismo de relógio nivelado e sistemático. A emoção sincera é uma forma de arbitrariedade suprema e desordem específica. [...] As ideias muitas vezes descarrilam e nunca são contínuas e sucessivas, mas simultâneas e intermitentes. Na mesma tela, dioramicamente, são fixos e sobrepostos, coincidindo rigorosamente com o vértice do momento introspectivo.²⁸⁷

As experimentações vanguardistas com montagens e justaposições cunharam uma linguagem que visava recriar na própria obra de arte as experiências de choque e surpresa características da vida moderna. O surrealismo foi talvez o movimento que fez o uso mais intenso dessa estética do choque e da justaposição. No primeiro *Manifesto Surrealista* de 1924, André Breton estabelece como princípio estético fundamental do movimento a abertura para a irrupção de formas verbais inesperadas, materializada por meio de técnicas como a escrita automática. O significado filosófico mais amplo desses princípios do surrealismo residia na sua

²⁸⁶ Cf. HARTOG, 2013.

²⁸⁷ ARCE, 1988 [1921], p. 104.

revolta contra a tendência de identificar o real com o contínuo e a harmonia. “Tenho da continuidade da vida uma noção instável demais para igualar aos melhores os meus momentos de depressão, de fraqueza”.²⁸⁸ De sua parte, o surrealismo contrapunha a introdução de elementos aleatórios cujo foco temporal incidia na experiência de um *momento* singular e carregado de temporalidades múltiplas, cujo sentido não se revela segundo sua localização no tempo contínuo e processual, “mas antes como um evento instantâneo que constitui uma categoria em e para si”.²⁸⁹

Considerando que a arte vanguardista se orientava pela crítica do tempo contínuo e a estetização da temporalidade em sentido kairológico, compreende-se porque o manifesto assumiu tamanha centralidade para as vanguardas. A potência mais própria do gênero manifestário consiste justamente em fazer ver, no plano do discurso, as *historicidades kairológicas*, na medida em que reflete e responde a experiências nomeadas como *crise*. Por isso, conforme já afirmei na seção anterior, o manifesto não se limitava a uma função suplementar, mas era também objeto da criação artística das vanguardas. Que as vanguardas tenham explorado e intensificado esteticamente essa função do gênero manifestário, demonstra de modo bastante ilustrativo o *Manifesto Euforista*, escrito por dois poetas vanguardistas porto-riquenhos Tomás Batista e Vicente Palés Matos (novembro de 1922):

Juventude, é a sua hora! Gritemos, destruamos, criemos. Criador! Rompamos os velhos moldes, a tradição! Esqueçamos o passado, não tenhamos olhos senão para o presente luminoso e para o futuro mais luminoso ainda. Façamos uma nova história, uma nova tradição, um novo passado!²⁹⁰

4.6 – Manifesto, crise e modernidade: democratização, temporalização, expansão

A história do manifesto apresentada neste capítulo evidenciou a relação entre escrita de manifestos e experiências de crise. Não apenas a produção de manifestos é uma prática historicamente intensificada em situações vividas como crise, como também os próprios significados e usos associados ao gênero foram historicamente transformados em função de tais experiências. Nesse sentido, o manifesto se consolidou ao longo da modernidade como um gênero do discursivo particularmente importante para a formulação de sentidos e intervenções práticas em contextos de crise, e mais especificamente, explorando a dimensão propriamente kairológica das historicidades presentes na experiência de uma crise.

²⁸⁸ BRETON, 1968 [1924], p. 8.

²⁸⁹ BECK, 2019, p. 64.

²⁹⁰ BATISTA; PALES MATOS, 1988 [1922], p. 123.

Nesse sentido, o manifesto se apresenta como uma fonte privilegiada para uma investigação histórica sobre as modalizações do tempo histórico postas em jogo em situações de crise. Além disso, o senso de historicidade articulado e veiculado nos manifestos colocam em questão justamente a ideologia fundamental da modernidade, isto é, a metanarrativa do progresso:

Os manifestos assinalam uma crise nas narrativas do progresso e a forma como essas narrativas estruturam as dimensões temporais (passado, presente e futuro). Eles interrompem o fluxo estável da história e oferecem uma perspectiva útil para uma releitura do modernismo em termos de seus elementos performativos de formação de comunidade e de agência histórica no momento presente.²⁹¹

Quando se situa a história do manifesto no interior de uma investigação mais ampla sobre as formas de transmissão e articulação das historicidades kairológicas, e tendo como suporte a ideia de crise e o modo específico como ela significa a experiência temporal, então torna-se possível extrair algumas conclusões importantes no tocante a uma teoria dos processos de modernização, que poderiam ser resumidas em três pontos principais: democratização, temporalização, expansão.

1- O manifesto é um gênero essencialmente moderno. As transformações dos significados e dos usos do gênero foram marcadas pelas experiências de crise que acompanham a história da modernidade. Essa observação é válida inclusive para o primeiro momento destacado neste capítulo, ou seja, quando o termo designava textos escritos por uma autoridade soberana e cujo objetivo era declarar os seus desígnios e/ou justificar uma determinada conduta (já feita ou prestes a se realizar) de um rei, príncipe, ou alto representante do Estado. Foi visto que mesmo nesse sentido restrito do gênero, a escrita de manifestos supunha a ocorrência de uma situação de crise – geralmente a ocorrência de um conflito militar. Esse primeiro sentido permaneceu predominante até o século XVIII. A escrita de manifestos manteve-se até então uma prerrogativa exclusiva dos detentores e representantes do poder político oficial (cf. seção 4.2). Ainda que a escrita desse tipo de manifesto documentasse situações de crise e também as decisões tomadas pelas elites políticas da época, não estava em questão o questionamento com relação à legitimidade da ordem política já posta, mas antes visava a sua reafirmação, já que era a partir desse lugar de autoridade que o manifesto instaurava a sua voz. Nesse sentido, os

²⁹¹ WINKIEL, 2008, p. 2.

manifestos refletiam um mundo estático, pois socialmente fundado na divisão estamental, sem apresentarem, portanto, a função de ruptura que seria mais tarde essencial para a caracterização do gênero.

A introdução da função revolucionária foi possível somente a partir do momento em que a escrita de manifestos foi *democratizada*, isto é, quando o gênero começou a ser apropriado pelas camadas sociais que estavam fora do círculo restrito da aristocracia. Foi dito acima que esse processo de democratização se iniciou em meados do século XVII e acelerou-se durante a Revolução Francesa (cf. seção 4.3). Sobre este ponto, é importante assinalar um paralelo histórico existente entre a democratização dos manifestos e o processo mais amplo de democratização da linguagem política e social observado por Koselleck na introdução do dicionário dos conceitos históricos fundamentais:

À medida em que o velho mundo das ordens e estamentos desintegrava, seus diversos conceitos políticos e sociais começaram a ser aplicados a diversos domínios além daqueles aos quais haviam sido restritos no passado. Nesse sentido, podemos falar – para usar um termo contemporâneo – de uma *democratização* da linguagem política e social.²⁹²

Cabe assinalar, no entanto, que Koselleck não se ocupou de forma mais detida em analisar os meios discursivos pelos quais ocorreu tal democratização dos conceitos políticos e sociais. Entretanto, nesse mesmo texto, o historiador alemão oferece algumas pistas nesse sentido: “Especialmente da Reforma em diante, conflitos religiosos, sociais e políticos foram travados em panfletos disponíveis para os membros de todas as ordens sociais”.²⁹³ A essa observação, cabe acrescentar dois pontos. Primeiro, o gênero manifestário encontra-se na vizinhança dos panfletos e outras formas do discurso polêmico.²⁹⁴ Além disso, o gênero começou a aparecer no discurso político dos *outsiders* justamente no contexto da Reforma Protestante – com Thomas Müntzer na Alemanha, e os escritos dos Levellers e Diggers durante a Revolução Puritana. A prática de tornar “manifesta” a vontade de Deus para assim dar legitimidade às reivindicações políticas desses grupos foi um processo vinculado à desintegração da fonte de legitimidade transcendental que sustentava até então o poder terreno, sendo esse o contexto no qual o gênero começou a ser apropriado pelas camadas sociais alheias ao círculo restrito da aristocracia.

²⁹² KOSELLECK, 2011, p. 10, grifos do autor.

²⁹³ *Ibidem*, p. 10.

²⁹⁴ Cf. ABASTADO, 1980; BURGER, 2002.

Pode-se afirmar, portanto, que a democratização do gênero manifestário serviu como um dispositivo discursivo fundamental para a democratização da linguagem política identificada por Koselleck. Nesse sentido, o manifesto tanto reflete essa situação de *crise*, como também funcionou historicamente como um espaço discursivo privilegiado para a elaboração da *crítica* – tema explorado por Koselleck em sua famosa tese de doutorado.²⁹⁵

2- O segundo ponto que este capítulo demonstrou está intimamente relacionado ao primeiro. Argumentei que a democratização dos manifestos tornou possível ao gênero assumir uma função revolucionária, que passaria então a integrar a compreensão mais ampla do gênero: “Mais que qualquer outra coisa, os manifestos são documentos de ruptura. Seja direcionado à revolução política ou a uma nova estética, eles objetivam mudar o curso da história”.²⁹⁶ Ao adquirir essa nova função, o discurso manifestário passou a apresentar um senso de expectativa com relação ao futuro que não havia antes. O manifesto se tornou um meio discursivo privilegiado para afirmar e realizar (performativamente) a mudança histórica, assumindo assim uma conotação histórico-temporal mais proeminente.

A ressignificação do gênero enquanto um texto de ruptura indica uma dialética entre, por um lado, uma experiência de crise precedente para a qual o discurso se dirige e quer “fazer ver”, e por outro, a intenção de antecipar e formatar um futuro diferente do que é presentemente o caso, isto é, o discurso manifestário passa a apontar para um mundo além daquilo que é (e foi) empiricamente verificável, sem com isso perder seu significado histórico, político e social. Dessa maneira, o gênero manifestário se tornou um gênero central para a formulação de expectativas e prognósticos sobre o futuro fundados no signo da *crise* – não ao modo de uma exposição teórica (como um ensaio) ou como um exercício de especulação literária (como o gênero utópico), mas sim em um sentido prático e centrado na apreensão e realização das possibilidades disponíveis no presente de ruptura e urgência.

Além disso, se a crise supõe a experiência de uma decisão a ser tomada, o manifesto é o meio discursivo pelo qual os termos dessa decisão são apresentados. Contudo, essa apresentação é feita em uma linguagem bastante carregada em termos ideológicos, de tal maneira que a decisão “certa” já se faz “evidente” no discurso, restando assim transformar essa intenção em ação efetiva. Essa forma de apreender a experiência de crise não necessariamente expressa a confiança de que o futuro melhor virá de uma maneira ou de outra, tal como no ideal do progresso. O futuro “melhor” é, antes, uma *possibilidade* que pode ser realizada apenas na

²⁹⁵ Cf. KOSELLECK, 1999.

²⁹⁶ WINKIEL, 2008, p. 20.

medida em que o público tome a iniciativa no *presente* enquanto o momento oportuno para a realização dessa ação feliz. Não se deve confundir, portanto, a temporalidade própria do conceito de crise com aquele expresso pelo conceito de progresso, conforme já demonstrei anteriormente (cf. seção 3.2).

3- Finalmente, cabe considerar brevemente qual seria a condição em que o gênero manifestário se encontra nos tempos atuais. Pelo fato de o manifesto ter sido fortemente identificado com as vanguardas artísticas, a dissolução ou a “decadência” desses movimentos (um processo que ainda é tema de divergências entre os historiadores da arte) também levou a debates sobre se a “era dos manifestos”, conforme a expressão de Arthur Danto, teria igualmente chegado a um final.

Essa opinião é compartilhada por autores como, por exemplo, Perry Anderson, que argumenta em seu livro *As origens da pós-modernidade* que o gênero teria entrado em desuso juntamente com a crescente suspeição contra a ideia de vanguarda no contexto artístico-literário:

Desde a década de 1970, a ideia mesma de vanguarda, ou de um gênio individual, caiu sob suspeita. Movimentos coletivos e combativos de inovação se tornam cada vez menos numerosos, e o emblema de um novo e autoconsciente “ismo” também é cada vez mais raro. Pois o universo pós-moderno não é de delimitação, mas de mistura – celebrando o cruzamento, o híbrido, o pot-pourri. Nesse ambiente, o manifesto se torna obsoleto, uma relíquia de um purismo assertivo que diverge do espírito da época atual.²⁹⁷

Contudo, a perspectiva do historiador britânico dificilmente poderia explicar a enorme profusão dos usos do gênero manifestário que ocorre atualmente. Bastaria lembrar, por exemplo, do uso extensivo do gênero pelos movimentos feministas durante a década de 1960, os quais foram extensamente analisados por Janet Lyon²⁹⁸; ou por movimentos antirracistas, que foram discutidos mais extensamente por Laura Winkiel²⁹⁹; ou ainda, os inúmeros manifestos ecológicos que surgiram nas últimas décadas, demonstrando que o gênero continua sendo utilizado à medida em que novas pautas (e crises) são introduzidas e ganham destaque no debate público.

A expansão do gênero pode também ser verificada nos manifestos dirigidos para disciplinas específicas, como é o caso dos dois *Manifestos para a filosofia* escritos por Alain

²⁹⁷ ANDERSON, 1998, p. 93.

²⁹⁸ Cf. LYON, 1999.

²⁹⁹ Cf. WINKIEL, 2008.

Badiou (publicados respectivamente em 1989 e 2010) e, mais recentemente, dos diversos manifestos escritos por e para historiadores, como a coleção de manifestos organizada por Keith Jenkins, Sue Morgan e Alun Munslow (2007), o *The History Manifesto* escrito por Jo Guldi e David Armitage (2014), e ainda o manifesto *Thesis on Theory of History*, de Ethan Kleinberg, Joan Scott e Gary Wilder (2018). Há também a utilização dos manifestos no campo da publicidade, na moda, arquitetura, e diversos outros campos da atividade humana. O gênero também tem sido revisitado com bastante frequência nos debates sobre a condição humana na era digital e da internet, sendo inclusive celebrado por alguns ativistas por apresentar “um estilo rápido, talvez o mais rápido”, ao contrário de outras formas de comunicação: “o livro é demasiadamente lento”.³⁰⁰

A profusão e expansão dos usos do gênero não parece compatível com a caracterização do gênero como sendo “obsoleto”, como Perry Anderson sugeriu. Ao contrário, esse fenômeno parece reforçar a hipótese que guiou toda a exposição feita até aqui, isto é, que a escrita de manifestos é uma atividade historicamente associada à experiências de crise. Importante observar, aliás, que a expansão das aplicações do gênero para além do campo estritamente político ocorreu de forma concomitante (ou seja, a partir do século XIX) com o início da expansão dos usos e aplicações do conceito de *crise* (cf. seção 3.3). Acrescente-se que esse paralelo parece ter se acentuado mais ainda na atualidade: ao mesmo tempo que o conceito de crise tem conhecido uma expansão e frequência jamais antes vista, também a escrita de manifestos tem conhecido uma expansão significativa em termos quantitativos e em termos da diversidade dos seus usos nos diferentes campos da atividade humana.

A existência desse paralelo reforça a tese de que não é possível separar a escrita de manifestos das experiências de crise. Porém, mais do que documentar a história da modernidade como uma experiência de “crise permanente”, o discurso manifestário se caracteriza por possibilitar uma forma particular de apreensão da crise, que o diferencia de outros gêneros como, por exemplo, o ensaio crítico ou a literatura utópica. Essa especificidade reside no fato de o *manifesto* trazer consigo a possibilidade de inscrever e organizar poeticamente as *historicidades kairológicas*, justamente na medida em que o gênero historicamente reflete e responde experiências vividas sob o signo da *crise*.

³⁰⁰ CRITICAL ART ENSEMBLE, 2000, p. 139.

CAPÍTULO 5 – O CORTE KAIRÓTICO E OS RESTOS DO TEMPO: O KAIROS DOCUMENT NA ÁFRICA DO SUL (1985)

A tradição dos oprimidos nos ensina que o “estado de exceção” no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso.
Walter Benjamin.³⁰¹

5.1 – Agosto: o *Apartheid* não atravessa o rio Rubicão

Em 15 de agosto de 1985, o presidente sul-africano Pieter Willem Botha subiu ao púlpito na abertura do congresso do Partido Nacional (NP) em Durban para proferir um discurso que ficaria marcado na história da África do Sul. Naquele momento, o país estava mergulhado em uma das fases mais críticas de sua história, em função da dramática escalada de violência perpetrada pelo Estado e a conseqüente radicalização dos grupos de oposição. Três semanas antes, o presidente decretara estado de emergência em 36 zonas no país, promulgando um conjunto de leis draconianas que visavam eliminar qualquer forma de oposição. A partir de então, o governo poderia prender pessoas por tempo indeterminado e sem julgamento prévio, além de exercer a censura sobre os meios de comunicação. Era a primeira vez que a África do Sul se encontrava oficialmente sob estado de emergência desde os acontecimentos ligados ao massacre de Sharpeville, ocorrido 25 anos antes.³⁰² Segundo os historiadores Nancy Clark e William Worger, as mortes causadas pela polícia cresceram de pouco menos de 100 em 1984 para um número cinco vezes maior em 1985.³⁰³ Os argumentos do governo para justificar o decreto já eram conhecidos por todos: a necessidade de combater a “ameaça comunista” e de assegurar “a lei e a ordem” contra os revolucionários.

Com a decretação do estado de emergência, o regime de segregação racial assumiu de forma escancarada o seu caráter violento e autoritário. Ainda assim, o governo de P.W. Botha não foi capaz de deter a intensificação das ações violentas e não-violentas da oposição, que incluíam boicotes, manifestações e ações de guerrilha. O decreto foi o estopim para que lideranças políticas ocidentais passassem a condenar o regime de forma mais veemente e impor sanções econômicas e políticas contra o país, levando-o a uma situação de isolamento cada vez maior. Bancos internacionais passaram a retirar os seus investimentos do país, provocando uma

³⁰¹ BENJAMIN, 2005 [1940], VIII, p. 83.

³⁰² Em 21 de Março de 1960, milhares de pessoas se dirigiram a uma delegacia policial em Sharpeville para protestar oferecendo serem presas por não carregarem os “passaportes” que o governo do NP exigia dos negros para circular em áreas dos brancos. A reação da polícia foi brutal, causando na morte de 69 pessoas a mais 180 feridos. Cf. CLARK; WORGER, 2013, p. xxiv.

³⁰³ CLARK; WORGER, 2013, p. 102.

grande fuga de capitais que tornou a crise ainda mais aguda.³⁰⁴ A opinião pública global acompanhava com atenção o desdobrar dos acontecimentos na África do Sul, que parecia estar na iminência de uma guerra civil.

Esse era o cenário que circundava o pronunciamento de Botha naquela noite de 15 de agosto, conhecido como o “discurso do rubicão” [*Rubicon speech*].³⁰⁵ Esse epíteto foi criado pelas lideranças do governo como uma estratégia de marketing político para a divulgação do pronunciamento. Uma dessas lideranças era o então ministro das relações exteriores Pik Botha, que havia trabalhado na preparação do texto inicial e foi a público anunciar de antemão que o discurso marcaria uma virada nos rumos do país. A promessa era que, a partir daquele momento, o governo passaria a “reconhecer a dignidade humana dos negros, erradicar todas as formas de discriminação, encontrar soluções democráticas e criar oportunidades iguais”.³⁰⁶

Declarações como essa criaram na opinião pública sul-africana e global uma enorme expectativa de que o regime do *Apartheid* caminhava para o seu fim: “A conferência foi vendida como o evento onde o presidente Botha faria o discurso há muito esperado de que o país iria atravessar o lendário ‘rio Rubicão’”.³⁰⁷ Para se ter uma dimensão, o historiador Hermann Giliomee relata que o pronunciamento foi transmitido ao vivo por redes internacionais de televisão, para um público estimado em 200 milhões de pessoas.³⁰⁸

Havia motivos para que o ministro e outros representantes do governo tivesse alimentado no público tais expectativas, em franca oposição às alas mais conservadoras do Partido Nacional. Duas semanas antes, ocorrera uma reunião fechada no gabinete presidencial, na qual foram discutidos os termos do discurso do dia 15 de agosto. Não se sabe ao certo o que ocorreu nessa reunião. Conforme o relato de Giliomee, P.W. Botha permaneceu calado durante todo o tempo, provavelmente devido a recomendações médicas, enquanto ouvia outros participantes defenderem a necessidade de incluir medidas e reformas mais substanciais no regime. Essa posição dizia que, diante daquele cenário de crise, era necessário buscar uma saída conciliatória intra-elite de maneira a responder e aliviar as pressões internas e externas que clamavam pelo fim do *Apartheid* e, ao mesmo tempo, garantir a continuidade do controle da elite política branca no país.

O silêncio de Botha foi interpretado pelos “moderados” como um sinal de concordância. No entanto, por razões que permanecem controversas, Botha decidiu rejeitar a versão preliminar

³⁰⁴ RODRIGUEZ, 2012, p. 106-107.

³⁰⁵ Cf. BOTHA, 1985.

³⁰⁶ GILIOME, 2012.

³⁰⁷ HOGG, 2016.

³⁰⁸ GILIOME, 2012.

três dias antes de seu pronunciamento no congresso do NP.³⁰⁹ Como ele mesmo deixa expresso no discurso, Botha se sentiu acossado pelas especulações que foram criadas, e interpretou isso como uma manobra da oposição para desestabilizar o governo. Botha chegou a chamar pejorativamente o discurso predefinido na reunião do seu gabinete de “*Prog speech*” (em referência ao Partido Federal Progressista, que fazia oposição ao NP no parlamento).

O presidente sul-africano decidiu então escrever o seu próprio discurso, frustrando todas as expectativas de que o governo avançaria nas reformas em direção ao fim da violência e da segregação racial no país. Logo na abertura da sua fala, Botha fez uma referência irônica àquela situação:

Raramente em nosso passado houve um congresso do Partido Nacional no qual tantas expectativas foram criadas como este. Algumas das razões para isso são evidentes, por exemplo a situação de emergência parcial em menos de 14% dos distritos da República da África do Sul. Outras razões são mais sinistras, tais como as motivações daqueles que por antecipação colocaram palavras na minha boca.³¹⁰

Os rumores de que Botha havia se desviado da versão preliminar se confirmaram logo nas suas primeiras palavras. Em vez de anunciar as tais reformas, o presidente sul-africano preferiu insistir na retórica anti-comunista para justificar os atos repressivos do governo. Segundo o historiador Thomas Moriarty, “nenhum outro pronunciamento feito durante a segunda metade da década de 1980 sintetizou melhor a retórica do governo sul-africano do que o discurso do ‘rubicão’ de P.W. Botha em agosto de 1985”.³¹¹ Para Nancy Clark e William Worger,

O seu discurso do rubicão, quando finalmente dado em agosto, foi uma retumbante frustração, com nenhuma promessa de libertar Mandela (tal como tinha sido apresentada no primeiro rascunho escrito por Pik Botha) e apenas uma concessão de que a política de segurança não estava funcionando (que àquela altura dificilmente seria uma surpresa para alguém).³¹²

As consequências dessa quebra repentina das expectativas foram imediatas. No dia seguinte, o Congresso Nacional Africano (ANC) publicou uma nota de resposta, reforçando que o *Apartheid* era definitivamente irreformável e que somente uma ruptura radical poderia

³⁰⁹ *Ibidem*.

³¹⁰ BOTHA, 1985.

³¹¹ MORIARTY, 2003, p.19.

³¹² CLARK; WORGER, 2013, p. 103.

libertar o país da opressão e da tirania.³¹³ O Chase Manhattan Bank, um dos principais credores do país, anunciou pouco depois a execução imediata das dívidas de curto prazo do governo, provocando uma forte desvalorização do rand e agravando ainda mais a crise financeira na África do Sul.³¹⁴

A violência de Estado atingiu proporções dramáticas, mesmo para um país que há décadas sofria com as brutalidades do regime. Ao mesmo passo, grupos de oposição intensificaram suas ações de guerrilha, enquanto a África do Sul mergulhava em uma crise em praticamente todos os aspectos da vida social. O país haveria de conviver com essa escalada quase interminável de violência por mais alguns anos, até o início formal das negociações entre o NP, o ANC e outras organizações políticas com a criação da Convenção para uma África do Sul Democrática (CODESA) em dezembro de 1991, e finalmente a histórica eleição de Nelson Mandela em maio de 1994.

Projetado para ser um ponto de virada na história da África do Sul, o discurso do rubicão é ainda hoje lembrado pela historiografia pós-*Apartheid*; mas o é sob o signo da infâmia. Em todos os aspectos, a decisão de Botha em recrudescer o regime de segregação racial mostrou-se desastrosa. “Mesmo alguns dos aspectos positivos que o presidente mencionou foram anulados devido ao modo desafiador e agressivo pelo qual foram apresentados. Sob qualquer ponto de vista o discurso foi um fiasco!”³¹⁵

Sem entrar na discussão sobre o que de fato levou o ex-presidente a optar por esse caminho, importa aqui notar o peso que as expectativas previamente projetadas sobre a fala de Botha exerceram sobre a sua decisão. O modo como o presidente resolveu lidar com isso foi o de desafiá-las e contrariá-las. E foi justamente por isso que, ao menos do ponto de vista dos “reformistas”, isto é, dos governistas que queriam dar uma sobrevida maior ao regime segregacionista em crise, a virada repentina de Botha acabou se revelando uma oportunidade irreparavelmente perdida. É como se o ex-presidente sul-africano não tivesse naquele momento a abertura e a sensibilidade necessárias para apreender o *kairós* que se apresentava naquele momento crítico, mesmo porque o que estava em jogo era a recusa de qualquer mudança de postura mais substancial por parte de sua administração.

³¹³ A nota de resposta do ANC encontra-se disponível em:

<<https://omalley.nelsonmandela.org/omalley/index.php/site/q/03lv03445/04lv04015/05lv04016/06lv04025/07lv04026.htm>>. Acesso em: 06 mar. 2019.

³¹⁴ CLARK; WORGER, *op. cit.*, p. 102.

³¹⁵ HOGG, 2016.

Kairós implica a abertura para a mudança e o novo, o que não quer dizer que essa experiência esteja *a priori* interdita para uma concepção conservadora de mundo.³¹⁶ Experimentar o *kairós* não é privilégio de um ou outro grupo político. Mas, ao frustrar as expectativas que pessoas de seu próprio grupo político haviam alimentado, a decisão do presidente mostrou-se um erro estratégico decisivo tanto para a sobrevivência do regime, como também para o desenrolar da crise sul-africana no futuro próximo.

5.2 – Setembro: o KD entra em cena

O discurso do rubicão foi reflexo e fator de agravamento da crise profunda que a África do Sul se encontrava. A frustração das expectativas foi explorada politicamente pela oposição como uma evidência de que o *Apartheid* era um regime irreformável, e somente uma ruptura radical poderia abrir caminho para a pacificação e a reconstrução nacional.

Essa posição fortaleceu-se em diversos setores da sociedade sul-africana, inclusive no campo eclesial, de onde emergiu o manifesto que será analisado neste capítulo. Aliás, os autores do *Kairos Document* (doravante KD)³¹⁷ chegam a se referir ao discurso do rubicão precisamente para reforçar essa mesma posição:

Reconciliação, perdão e negociações tornar-se-ão nosso dever cristão na África do Sul somente quando o regime do *Apartheid* demonstrar sinais de um arrependimento genuíno. O recente discurso de P.W. Botha em Durban, a repressão militar contínua das pessoas nas cidades e o encarceramento de todos os seus oponentes é uma prova clara de uma total falta de arrependimento da parte do presente regime.³¹⁸

Como afirmei anteriormente (seção 2.4), é uma característica do gênero manifestário o uso de elementos dêiticos, de tal modo que para um leitor coevo a referência é mais óbvia e imediata do que para um leitor cronologicamente distanciado. No caso, o “discurso recente de P.W. Botha em Durban” refere-se ao discurso do rubicão. O KD surgiu no mesmo contexto que envolveu o infame discurso de P.W. Botha; mas ao contrário desse último, ele logrou alcançar um reconhecimento bastante expressivo e positivo, incluindo o fato de ter iniciado um movimento teológico de alcance global – o *Kairós Theology*.³¹⁹

³¹⁶ A experiência brasileira da última década deu plenas evidências desse fato.

³¹⁷ As citações serão notadas com a abreviação KD, seguida pela paginação da versão do manifesto em LEONARD, 2010.

³¹⁸ KD, p. 16.

³¹⁹ Cf. BOESAK, 2015.

A esse respeito, cabe esclarecer que a edição do KD que será utilizada nesse capítulo encontra-se na coletânea organizada em 2010 por Gary Leonard, professor de teologia da Universidade de Kwazulu-Natal. Nessa coletânea estão reunidos treze documentos *kairós* publicados em diferentes partes do mundo entre 1985 e 2009, dentre os quais a América Central, Coreia do Sul, Estados Unidos, Europa, Índia, Palestina, Quênia e Zimbábue. O surgimento de todos esses manifestos, mesmo que nenhum deles tenham tido o mesmo impacto e repercussão da versão sul-africana de 1985, constitui uma parte importante do legado histórico do KD. Além disso, e considerando o âmbito interno da África do Sul, o KD desempenhou um papel importante na tomada de posição mais incisiva de parte da cristandade contra o sistema do *Apartheid* – como será demonstrado ao longo deste capítulo.³²⁰

A primeira edição do KD foi publicada em 28 de setembro de 1985, pouco mais de um mês após o discurso do rubicão. Mas a ideia de escrever um manifesto começou a ser gestado desde junho daquele ano, durante uma conferência promovida pelo Instituto de Teologia Contextual (ICT), responsável pela produção e publicação do documento. Conforme relata o teólogo Wesley Mabuza, que participou pessoalmente dessas reuniões como membro do ICT, essa conferência foi dominada pela enorme preocupação com a escalada de violência no país e, mais especificamente, com a incapacidade das igrejas cristãs de língua inglesa em confrontar abertamente o *Apartheid*.³²¹

A ideia de produzir um manifesto passou a ser levada mais a sério quando houve a decretação do estado de emergência, visto como um sinal evidente de que o país mergulhava em uma crise de proporções dramáticas: “O gatilho para a publicação do KD deve incluir o estado de emergência proclamado por P.W. Botha em 20 de julho de 1985”.³²² A partir de então, os teólogos ligados ao ICT passaram a organizar encontros e reuniões frequentes com fiéis e lideranças religiosas de diferentes partes do país para discutir o conteúdo e a publicação do manifesto. Retomarei esse ponto mais adiante.

A essência do KD está expressa de modo sintético logo na sua capa, reproduzida na figura abaixo. Trata-se de um “comentário teológico sobre a crise política na África do Sul”, e o texto se propõe a lançar um “desafio para a igreja”. Não era a primeira vez que teólogos sul-africanos cristãos haviam se mobilizado para tecer comentários críticos ao *Apartheid*.³²³ Todavia, o KD obteve um impacto bem mais significativo no que tange à sua repercussão

³²⁰ Cf. GOBA, 1987; MABUZA, 2009; VELLEEM, 2009.

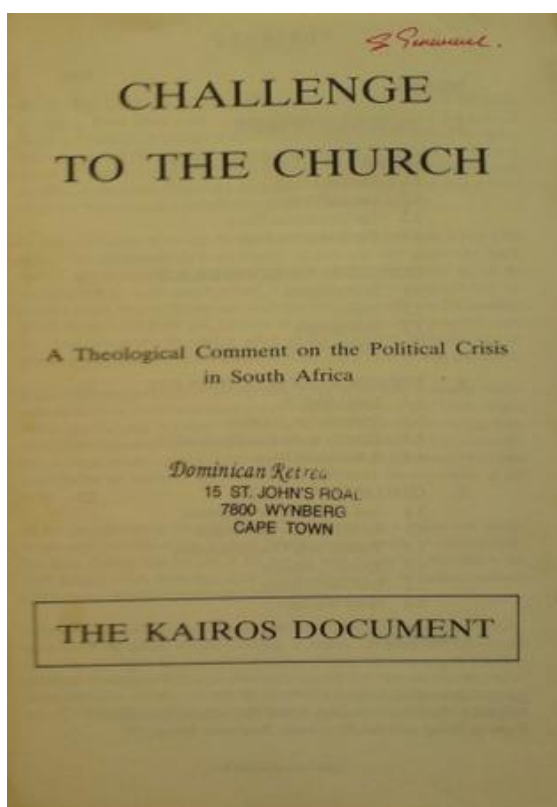
³²¹ Cf MABUZA, 2009.

³²² *Ibidem*, p. 77.

³²³ Por exemplo, os documentos “Cottesloe Consultation” (1960) e “The Message to the People of South Africa” (1968).

interna e externa (despertando reações positivas e negativas) e, principalmente, pela adoção de uma linguagem mais incisiva e direta de condenação ao *Apartheid* e à complacência das igrejas cristãs de língua inglesa para com o sistema em vigor. Nas palavras de Bonganjalo Goba, um dos fundadores do ICT e que também esteve diretamente envolvido na produção do manifesto, o documento *kairós* “é único porque antes de junho de 1985 as igrejas tendiam a reproduzir uma resposta típica e liberal para a crise política em curso”.³²⁴

Figura 3 – Capa da primeira edição do KD, 1985.



Fonte: https://www.goodreads.com/book/show/2214578.Challenge_to_the_Church. Acesso em: 18 fev. 2021.

O conteúdo do KD está articulado em seis partes, antecedidas por um prefácio no qual os autores apresentam o documento e informam o leitor sobre o processo de sua produção. As demais partes podem ser apresentadas de forma mais sintética do seguinte modo:

- a) *Introdução*, que os autores qualificam como “*o momento da verdade*”. Nessa seção, o KD introduz o leitor ao tema geral do manifesto, a saber, a gravidade da crise política e o fato de os cristãos sul-africanos estarem *separados* em função do *Apartheid* entre as igrejas brancas e as igrejas negras.

³²⁴ GOBA, 1987, p. 313.

- b) Uma *crítica à teologia do Estado* [*State theology*]. Essa teologia se apropriava dos ensinamentos bíblicos e da tradição cristã para apoiar o *Apartheid*, buscando conferir ao *status quo* uma justificação teológica. A teologia do Estado, nas palavras do KD, “abençoa a injustiça, canoniza a vontade dos poderosos e reduz os pobres à passividade, obediência e apatia”.³²⁵ Essa teologia estava baseada em uma série de lugares-comuns que o manifesto identifica e desconstrói, tais como: o apelo recorrente e descontextualizado de Romanos 13:1-7³²⁶, a atribuição de uma autoridade divina à “lei e ordem” então em vigor; e a representação do “comunismo” como o anticristo que ameaçava tomar o país e rótulo utilizado para toda e qualquer forma de oposição.
- c) *Uma crítica à teologia da igreja* [*Church theology*]. Esse discurso teológico permeava as falas públicas de diferentes denominações cristãs e estava fundada em uma série de preconceitos que afastavam-nas da urgência da crise política e social sul-africana. Da mesma forma que no capítulo precedente, o KD crítica os principais lugares-comuns que sustentavam a teologia da igreja: a defesa abstrata de uma reconciliação entre as partes despreocupada pela busca da justiça como clamavam os oprimidos; e a condenação igualmente abstrata da “violência”, termo utilizado para equalizar as ações de libertação dos oprimidos e as ações do governo que visam perpetuar e fortalecer a opressão.
- d) *A defesa de uma teologia profética* [*Prophetic theology*], para responder à crise de forma que não incorresse nos erros das teologias anteriores. Importa esclarecer desde logo que a teologia profética não diz respeito a um ideal futuro, mas está atrelada a uma forma temporal “presente”, ou melhor, *kairós*. Em vez de pretender anunciar uma intervenção divina em um futuro que ainda não é *agora*, a divisa fundamental da teologia profética é saber “interpretar os sinais dos tempos” (*kairós*) para agir de acordo com a circunstância.
- e) *Um chamado à ação*. Nesta seção o KD apresenta de forma mais sistemática os princípios que deverão nortear a ação kairológica que o momento presente exigia. Tais princípios incluíam a opção decidida pelos oprimidos e a participação na luta política contra o

³²⁵ KD, 9.

³²⁶ Essa passagem é tradicionalmente apropriada pelo pensamento autoritário. “Todos devem sujeitar-se às autoridades governamentais, pois não há autoridade que não venha de Deus; as autoridades que existem foram por ele estabelecidas. Portanto, aquele que se rebela contra a autoridade está se colocando contra o que Deus instituiu, e aqueles que assim procedem trazem condenação sobre si mesmos. Pois os governantes não devem ser temidos, a não ser pelos que praticam o mal. Você quer viver livre do medo da autoridade? Pratique o bem, e ela o enaltecerá. Pois é serva de Deus para o seu bem. Mas se você praticar o mal, tenha medo, pois ela não porta a espada sem motivo. É serva de Deus, agente da justiça para punir quem pratica o mal. Portanto, é necessário que sejamos submissos às autoridades, não apenas por causa da possibilidade de uma punição, mas também por questão de consciência. É por isso também que vocês pagam imposto, pois as autoridades estão a serviço de Deus, sempre dedicadas a esse trabalho. Deem a cada um o que lhe é devido: Se imposto, imposto; se tributo, tributo; se temor, temor; se honra, honra”.

Apartheid, reorientando as atividades regulares das igrejas cristãs e desenvolvendo outras campanhas, incluindo a defesa da desobediência civil como método de ação.

- f) *Conclusão*, na qual o texto reafirma que seu objetivo principal é “estimular a discussão, debate, reflexão e oração, *mas, sobretudo, levar à ação*”.³²⁷

5.3 – Política e teologia na África do Sul

Oficialmente, o *Apartheid* foi implantado na África do Sul em 1948, com a eleição do pastor protestante Daniel François Malan, do NP, como primeiro-ministro do país. Porém, práticas de segregação racial existiam no país desde o período colonial britânico. Segundo a historiadora Megan Shore, a base ideológica do *Apartheid* nasceu da confluência entre o conceito romântico de nação e o pensamento racista do século XIX, conjugados por um discurso teológico *sui generis* adaptado para justificar o exclusivismo neerlandês. Sobre esse ponto, a autora destaca:

Todavia, não está claro o que veio primeiro: se foi primeiro a existência de uma ideologia e filosofia semelhante ao *Apartheid*, e então a justificação teológica; ou se existia uma teologia baseada na segregação e superioridade racial, seguida pelo *Apartheid* institucionalizado.³²⁸

A principal representante da teologia que legitimava o *Apartheid* era a Igreja Reformada Neerlandesa (DRC na sigla em inglês, ou NGK em africânder), de inspiração calvinista. Essa instituição chegou na África do Sul junto com os primeiros colonos holandeses ainda no século XVII, e inicialmente congregava fiéis de todas as raças.³²⁹ Com a emergência e disseminação do pensamento racista no século XIX, a DRC passou a adotar práticas de segregação racial em sua organização interna.

Em 1857, um sínodo da DRC declarou que os ofícios religiosos deveriam ser separados segundo as diferenças de raça. Em 1881, foi criada a primeira subdivisão da DRC que adotava esse critério, a Igreja da Missão Reformada Neerlandesa, destinada para atender as “pessoas de cor”. Mais tarde, essa política foi aprofundada com o surgimento de denominações separadas para os fiéis negros (Igreja Reformada Neerlandesa em África) e indianos (Igreja Reformada na África), ao passo que a instituição original (a DRC) passou a ser exclusiva dos brancos.³³⁰

³²⁷ KD, p. 35, grifos meus.

³²⁸ SHORE, 2009, p. 47.

³²⁹ Cf. ELPHICK, 2012.

³³⁰ Cf. RODRIGUEZ, 2012; SAAYMAN, 2010.

A DRC atuou de maneira decisiva na sustentação político-ideológica do *Apartheid*, conferindo-lhe uma justificação teológica. Paralelamente, muitas lideranças eclesíásticas encastelavam-se no poder político do país: “Desde a criação da União Sul-Africana em 1910, todos os primeiros-ministros e presidentes pertenceram a uma das igrejas africânderes. Para muitos africânderes, a DRC era a alma do Estado africânder”.³³¹ A historiadora Megan Shore demonstra como desde o século XIX se formou um discurso nacionalista africânder sustentando fortemente em uma teologia peculiar, fundada em uma leitura da história da comunidade de maneira a afirmar a sua condição de “povo eleito” para viver ali de forma “autônoma” e *separada* dos demais (*Apartheid* – separação). Por exemplo, teólogos da DRC colhiam do Antigo Testamento a referência à torre de Babel para afirmar que cada povo deveria ter a sua própria língua, donde decorre, segundo eles, a vontade de Deus de que tais povos vivam separadamente.³³²

Evidentemente, a história da relação entre cristianismo e *Apartheid* é bem mais complexa do que a breve contextualização que tenho feito até aqui. Não apenas existiam missionários minoritários dentro da DRC que pregavam abertamente contra o *Apartheid*, como também haviam simpatizantes mais ou menos declarados do regime no interior de outras denominações cristãs que atuavam na África do Sul, incluindo a católica, pentecostal, metodista, presbiteriana, entre outras.³³³ Ainda que nessas igrejas o apoio à segregação racial não fosse tão ostensivo, havia em geral uma postura no mínimo complacente e interessadamente silenciosa. Conforme esclarece o teólogo Wesley Mabuza, “não foi apenas a DRC que apoiou o *Apartheid*, existiram outras igrejas missionárias, para além da DRC, que apoiaram discretamente a segregação ou não fizeram nada para lutar contra ela”.³³⁴

Um exemplo: durante todo o período de vigência do *Apartheid*, a maior parte do sistema educacional da África do Sul estava sob o controle de instituições religiosas, e estas não se opuseram à implementação de leis como o *Bantu Education Act*, de 1953, que dividia os sistemas de ensino do país segundo a condição racial do indivíduo.³³⁵ Ainda sobre a posição das igrejas quando da aprovação da referida lei, Megan Shore afirma que as críticas dos parlamentares religiosos se limitavam a expor a preocupação em garantir que as igrejas,

³³¹ SHORE, 2009, p. 47.

³³² Cf. LEITE, 1997.

³³³ Cf. MABUZA, 2009; SHORE, 2009.

³³⁴ MABUZA, 2009, p. 49.

³³⁵ Cf. CLARK; WORGGER, 2013, p. 52 e 79-83.

responsáveis por cerca de 80% do sistema educacional existente no país, não perderiam o financiamento público.³³⁶

Do lado oposto do espectro teológico-político sul-africano, estavam as igrejas de maioria negra que faziam oposição mais aberta ao *Apartheid*. O ANC e outros grupos de oposição possuíam em seus quadros pessoas ligadas a diferentes denominações cristãs. Além disso. Muitos sacerdotes das *black churches* participaram do Movimento Consciência Negra fundado por Steve Biko. O banimento oficial desses grupos e movimentos políticos de oposição, no início dos anos 1960, resultou em uma politização mais acentuada das igrejas sul-africanas:

O cristianismo, especialmente como praticado nas assim chamadas ‘igrejas proféticas’ e nas igrejas negras, frequentemente mantiveram uma voz política potente na defesa da democracia e providenciavam proteção institucional para os opositores do *Apartheid*.³³⁷

Todo esse quadro de politização das igrejas sul-africanas era decorrência da divisão fundamental entre apoiadores e opositores ao *Apartheid*. O KD emergiu desse contexto e apresentou a sua própria visão daquele estado crítico de coisas. Por um lado, estariam aqueles que defendiam a segregação racial como uma política fundamentada nos ensinamentos bíblicos; mas o manifesto também incluía nesse grupo os líderes de igrejas que assumiam uma postura “neutra” ou “fraca” contra o governo, na medida em que este último também lhes garantiam uma série de privilégios. Aos primeiros, o KD chamou de “teologia do Estado”, e aos segundos, de “teologia da igreja”.

Por outro lado, estavam os teólogos que reivindicavam uma “teologia profética”, cujo ponto de partida e de chegada é uma análise crítica do contexto social de cada momento histórico concreto, a partir da premissa bíblica de que cabe ao cristão saber interpretar “os sinais dos tempos”. Nesse caso, o discurso teológico só seria legítimo na medida em que ele se atenha à situação histórica particular do qual emerge, ou seja, a teologia deve assumir a sua *historicidade* como um princípio e uma condição de sua própria possibilidade, e não como uma barreira a ser superada. Tal é a divisa fundamental da corrente teológica que informa o KD: a *teologia contextual*. Inserida nesse contexto de crise e politização das igrejas, essa vertente teológica teve como ponto alto de sua atuação justamente a publicação do manifesto aqui em foco.

³³⁶ Cf. SHORE, 2009, p. 46.

³³⁷ *Ibidem*, p. 72.

5.4 – A emergência da teologia contextual

A ideia de uma “teologia contextual” pode soar a princípio como um paradoxo, visto que todo discurso teológico é, por definição, contextual, isto é, pertence e reflete o contexto histórico do qual emerge. Mas a particularidade dessa corrente teológica consiste em ela reconhecer de forma explícita o caráter contextual da teologia e elevar a contextualidade como um princípio fundamental para a reflexão teológica em geral.³³⁸ Ao contrário de outras vertentes teológicas cristãs que aspiravam alcançar o conhecimento desde uma perspectiva mais sistemática e absoluta, a teologia contextual prega que a *historicidade* deve ser considerada como uma fonte válida para o conhecimento teológico, juntamente com a escritura e a tradição. A teologia não poderia passar por cima do contexto histórico de sua emergência, mas, ao contrário, deve tomá-lo como um princípio hermenêutico que origina o sentido e para o qual este deve retornar.³³⁹

A teologia contextual surgiu no mundo cristão durante a década de 1960 e teve como uma de suas primeiras e principais representantes as teologias da libertação que surgiram na América Latina. Em seu livro *Doing Contextual Theology*, de 2010, Angie Pears afirma que as “teologias da libertação incorporaram a percepção crítica de que toda teologia cristã é contextual, porém a teologia tem tradicionalmente falhado em tornar seus interesses explícitos”.³⁴⁰ A reflexão teológica não poderia ignorar a realidade vivida pelas camadas oprimidas da sociedade e do contexto histórico do qual ele emerge, mas deve tomar essa realidade como a sua base de referência e visar transformá-la. Pensar contextualmente a teologia significa, portanto, engajar-se nas questões e problemas de cada momento histórico concreto, em vez de procurar transcendê-lo ou evadir-se dele.

O tipo de teologia contextual que se desenvolveu na África do Sul a partir da década de 1970 estava fortemente influenciado pela teologia da libertação latino-americana. Gerald West,

³³⁸ Cf. PEARS, 2010, p. 9.

³³⁹ A esse respeito, o historiador Miguel Rodriguez (2012, p. 1-2) acrescenta: “A teologia contextual é geralmente referida como “teologia profética” porque ela depende de uma “exegese” bíblica – ou interpretação crítica – e enfatiza os temas bíblicos da libertação e os ensinamentos proféticos. Os profetas bíblicos surgiram em tempos de turbulência social, espiritual e política. Nesse sentido, a teologia contextual também estuda os tempos presentes a partir dos ensinamentos do evangelho. Portanto, o evangelho se torna contextualizado em uma tentativa de compreender seu sentido na situação de crise e conflito”.

³⁴⁰ PEARS, 2010, p. 3. O aspecto contextual da teologia da libertação está presente já na premissa fundamental dessa corrente, a saber, que o evangelho exige a opção preferencial pelos pobres e oprimidos e, para concretizar essa opção, o teólogo deve adotar uma perspectiva ecumênica e incorporar as ferramentas e métodos das ciências humanas e sociais, numa abordagem fortemente influenciada pelo pensamento marxista. Cf. também LÖWY, 1989.

professor de teologia da Universidade de KwaZulu-Natal, destacou que a teologia contextual sul-africana é um dos legados da influência da teologia da libertação naquele país.³⁴¹ Por certo, a existência dessa influência não implica reduzir a reflexão teológica contextual sul-africana a uma mera “afiliada” da “matriz” latino-americana, o que seria inclusive contraditório com os princípios autoproclamados dessa mesma corrente. Sem dúvida, o elemento que marcava de forma mais evidente a especificidade da teologia contextual sul-africana era a realidade do *Apartheid*, mas também deve ser levado em conta a posição dos teólogos contextuais frente a outras vertentes existentes naquele contexto, tais como a “teologia negra” que, ainda segundo West, constitui uma corrente teológica próxima, porém distinta, da teologia contextual.

Tratando desse mesmo assunto, o padre católico Lebamang John Sebidi apontou que a distinção entre teologia negra e teologia contextual residia no fato de os segundos estarem mais ligados à teologia da libertação e, portanto, compreenderem a questão social em termos de dominação de classe, enquanto a teologia negra centrava a sua reflexão em torno da dominação de raça.³⁴² Mas essa caracterização não deve levar à conclusão que tais questões fossem mutuamente excludentes nas respectivas correntes. Como o KD deixa textualmente expresso, a “libertação” sul-africana era indiscernível da questão racial e o modo como ela se colocava na África do Sul de forma singular e única no mundo.

Será visto mais adiante como essas questões aparecem no KD, embora meu objetivo principal não seja o de pensar a interseccionalidade dessas questões de classe e de raça para apresentar uma crítica de teoria política. Tampouco é minha intenção (re)contextualizar o pensamento teológico presente no KD nas suas “origens” políticas, sociais, e/ou intelectuais. Sem deixar de reconhecer a importância dessas questões, meu objetivo é, antes, entender como o manifesto sul-africano apreende e transmite a *historicidade kairológica* do seu momento crítico.³⁴³ Será apenas em vista desse objetivo que, páginas a frente, retomarei essas questões para tentar explicar como o KD as mobiliza na sua forma de inscrever, expor e intensificar o seu tempo-*kairós*.

Seja como for, o próprio fato de haver essas e outras correntes teológicas é um indício do já mencionado processo de politização das igrejas cristãs na África do Sul. Diante da radicalização da violência de Estado e dos grupos de oposição, a demanda por um discurso

³⁴¹ Cf. WEST, 2010, p. 12.

³⁴² Cf. SEBIDI, 1989, p. 13.

³⁴³ Acrescento também que a escolha pelo KD, expressão da teologia contextual, não se deve ao fato de este autor sugerir ou acreditar que a opressão de classe seja mais importante que a opressão de raça.

teológico que se opusesse a essa realidade também crescia.³⁴⁴ Foi nesse ambiente que nasceu o já mencionado Instituto de Teologia Contextual (ICT) em Johannesburgo no ano de 1981, de caráter ecumênico e criado por iniciativa de um conjunto de teólogos e leigos (majoritariamente negros). O objetivo do ICT era de articular uma reflexão teológica que tomasse como ponto de partida a crise pela qual passava o país, visando a transformação dessa mesma realidade – que significava, na prática, a derrubada do regime em vigor. Bonganjalo Goba, já citado anteriormente, destacou em um artigo que as pessoas envolvidas na criação do instituto, e que também participaram ativamente na produção do KD,

Eram ativistas engajados em vários movimentos de massa em nossa sociedade que representavam um amplo espectro ideológico. Entre os participantes estavam pessoas da Frente Democrática Unida, o Fórum Nacional e o Movimento Consciência Negra”.³⁴⁵

Outro teólogo contextual bastante influente, o padre dominicano Albert Nolan, realizou uma conferência inaugural no ICT em 1982, na qual sintetizou os princípios fundamentais que norteavam a teologia contextual. O instituto, nas palavras de Nolan,

Quer fazer uma teologia de forma bastante explícita e consciente desde dentro do contexto da vida real na África do Sul. Quer começar do aspecto político fundamental da vida na África do Sul. Quer levar plenamente em conta as várias formas de opressão que existe na África do Sul: opressão racial, a opressão da classe trabalhadora e a opressão das mulheres. E finalmente, ele quer começar da experiência real dos próprios oprimidos.³⁴⁶

Para atingir tais objetivos, os teólogos do ICT desenvolveram uma metodologia própria, baseado na organização de encontros e reuniões com leigos e também sacerdotes de diferentes denominações religiosas, sobretudo aqueles provenientes das comunidades mais diretamente afetadas pelo *Apartheid*. As reuniões não tinham como objetivo ensinar teologia aos leigos, “elas simplesmente permitiam as pessoas fazerem suas próprias reflexões teológicas sobre sua práxis e experiência próprias”.³⁴⁷ Nesses encontros, as pessoas compartilhavam suas experiências com relação à violência do Estado sul-africano. Os depoimentos eram gravados e

³⁴⁴ “Na África do Sul, a exposição do sofrimento dos negros e da injustiça do *Apartheid* resultou em um processo de “conscientização” e a compreensão de que era necessária uma teologia para abordar a realidade do *Apartheid* – ou seja, uma teologia que fosse contextualmente relevante e crítica da injustiça política. Como resultado, alguns teólogos trabalharam para desenvolver uma teologia que partia da perspectiva dos oprimidos, primariamente os negros que sofriam nas mãos do regime do *Apartheid*”. SHORE, 2009, p. 53.

³⁴⁵ GOBA, 1987, p. 314.

³⁴⁶ *apud* WEST, 2010, p. 13.

³⁴⁷ NOLAN *apud* WEST, 2010, p. 14.

depois submetidos a uma análise teológica mais densa, no intuito de dar suporte para as reflexões e ações dessas pessoas.³⁴⁸

Foi através dessa metodologia que foi produzido o manifesto *The Kairos Document*, considerado a expressão mais emblemática da teologia contextual na África do Sul. O professor de teologia Vuyani Vellem foi enfático ao tratar da importância histórica do KD para a cristandade sul-africana e sua relação com o regime de segregação e as violências que lhe eram inerentes:

O lançamento do KD, devemos imaginar, foi como um golpe decisivo de uma teologia da libertação caseira, uma irrupção decisiva de uma voz nos distritos em chamas e uma onda poderosa que rompeu a abordagem de fazer teologia na África do Sul a partir de perspectivas coloniais e neocoloniais que cativaram as igrejas na África do Sul durante séculos.³⁴⁹

Como eu já havia adiantado na abertura do capítulo anterior (seção 4.1), o processo de produção do KD foi acelerado com a decretação do estado de emergência pelo governo de P.W. Botha, em 20 de julho de 1985. Na semana seguinte, o ICT organizou uma reunião fechada entre os seus membros mais ativos em Soweto, e cujo propósito inicial era discutir os assuntos da nova edição do boletim informativo do instituto (*ICT News*). Porém, ficou decidido nessa reunião que seria preciso adotar outro gênero textual e outra estratégia comunicativa, tendo em vista o agravamento da crise política e a necessidade de construir uma resposta teológica à altura da urgência e desafios daquele momento histórico/crítico.

Ao longo de agosto de 1985, o ICT organizou uma série de reuniões para definir o conteúdo da nova publicação e os grupos de trabalho responsáveis por escrever pequenos artigos referentes a cada tópico e submetê-los à discussão dentro do ICT.

Esses artigos reescritos e outros adicionais formaram o primeiro rascunho do “Kairos Document” – nome que surgiu em uma reunião posterior quando ficou claro que a declaração poderia ser mais amplamente distribuída e assim ter mais impacto na forma de um opúsculo do que em uma edição especial do *ICT News* como originalmente planejado. Além disso, o processo se expandiu muito além da visão inicial e se tornou um projeto à parte.³⁵⁰

³⁴⁸ Aqui se nota mais uma vez a influência da teologia da libertação latino-americana, que também sustentava em metodologia semelhante através das comunidades eclesiais de base.

³⁴⁹ VELLEM, 2010, p. 2.

³⁵⁰ *Crisis News*, 1986, p. 1.

Após mais algumas discussões a respeito dessa versão inicial, o KD foi publicado pelo próprio ICT em 28 de setembro de 1985. No seu prefácio, encontram-se algumas informações adicionais a respeito da orientação que os participantes recebiam ao debater a versão inicial:

Foi dito a todos que “este era um documento do povo que você também pode possuir mesmo demolindo-o, se a sua posição puder suportar o teste da fé bíblica e da experiência cristã na África do Sul”. Eles foram informados que este era um documento aberto que nunca será considerado final.³⁵¹

Nessa passagem, os autores do manifesto reconhecem a possibilidade de o KD ser criticado desde um ponto de vista cristão; mas esse ponto de vista só é admitido como legítimo se ele estiver fundado não só na “fé bíblica”, mas também na “experiência cristã na África do Sul”, isto é, no contexto histórico particular do país. Essa experiência se define a partir de um tema central, que irá perpassar toda a discussão que se segue: o da *opressão*. Será necessário analisar como esse tema é mobilizado no KD, uma vez que ele permite compreender certos aspectos que dizem respeito às estratégias que o manifesto lança mão para apreender o *kairós* em meio à crise do seu presente histórico.

5.5 – Historicidade e tradição na crítica teológico-política do KD

Após o capítulo introdutório, o KD apresenta a sua crítica às teologias do Estado e da Igreja. Nessas seções, o manifesto articula uma hermenêutica que visa desconstruir certos lugares-comuns das duas teologias e que bloqueavam uma apreensão correta da crise sul-africana. O direcionamento dessa hermenêutica consistia em apontar para a dimensão “contextual” que tais lugares-comuns ignoravam ou fazem ignorar para assim reivindicar uma pretensa validade universal. O KD contrapõe esses lugares-comuns à *historicidade* que condiciona não só essas falas específicas, mas também o contexto histórico do seu momento presente – a *crise* e o “momento da verdade” (*kairós*).

De que maneira o KD realiza essas articulações? No caso da teologia do Estado, o manifesto seleciona quatro exemplos para direcionar a sua crítica. Em todas elas, a estratégia consiste em subtrair desses exemplos a sua pretensa universalidade abstrata, contrapondo-os à historicidade que as condicionam. Assim, diante da referência exaustiva dos teólogos do Estado a Romanos 13:1-7, o KD responde: “O que tem sido negligenciado aqui é um dos princípios mais fundamentais de interpretação bíblica: *todo* texto deve ser interpretado em seu

³⁵¹ KD, p. 5.

contexto”.³⁵² O contexto não indica simplesmente os capítulos e versículos que precedem e sucedem a passagem, mas também as circunstâncias nas quais ela foi escrita – no caso, a admoestação de Paulo contra os que se recusavam a obedecer às autoridades do Estado em nome da obediência única a Cristo.

Em alguns momentos, o manifesto trava uma verdadeira disputa pela história contra a teologia do Estado, uma vez que esta, como qualquer outra teologia, também apresenta a sua versão peculiar do cristianismo e da história sul-africana, explicitada no preâmbulo da constituição recém-aprovada pelo governo Botha (1984), e citada pelo KD:

Em humilde submissão a Deus Todo-Poderoso, que controla os destinos da nação; e a história dos povos; que reuniu nossos antepassados de muitas terras e deu-lhes os seus; que os guiou de geração em geração; que maravilhosamente os livrou dos perigos que os afligiam.³⁵³

Essa imagem de Deus não poderia estar mais distante da perspectiva pregada pela teologia contextual. Esta partia do princípio fundamental de que o “verdadeiro” Deus cristão só poderia ser encontrado em meio aos pobres e oprimidos. O “Deus da opressão” que o *Apartheid* venerava é “um Deus que está historicamente do lado dos colonos brancos, que despossou o povo negro de suas terras e que deu a maior parte delas para o ‘povo eleito’”.³⁵⁴ Com base nisso, o KD não hesita em chamar esse Deus de um “ídolo”, ou ainda mais fortemente: “é o demônio disfarçado de Deus Todo Poderoso – o anticristo”.³⁵⁵

No que tange à teologia da Igreja, a estratégia do KD consiste novamente em chamar a atenção para a situação presente e sua historicidade, na contramão dos posicionamentos que grande parte das lideranças eclesiais repetiam acriticamente:

De uma forma limitada, cautelosa e tímida essa teologia é crítica ao *Apartheid*. Sua crítica, no entanto, é superficial e contra-produtiva porque em vez de se engajar em uma análise profunda dos sinais dos tempos, ela se baseia em algumas poucas ideias fixas derivadas da tradição cristã e então as aplica para a nossa situação de forma repetida e acrítica.³⁵⁶

Uma leitura apressada dessa passagem poderia levar a conclusão que o manifesto recusava qualquer validade da tradição para a compreensão adequada da crise presente. Em vez

³⁵² *Ibidem*, p. 10.

³⁵³ *Ibidem*, p. 12.

³⁵⁴ *Ibidem*, p. 13.

³⁵⁵ *Ibidem*, p. 13.

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 15.

disso, trata-se de devolver à tradição a sua *historicidade* mais própria e assumi-la como a alteridade que acompanha e dinamiza a compreensão da situação presente (cf. seção 2.1). Isso significa que a tradição, para ter algum sentido histórico, não pode ser fixa, mas deve sempre estar relacionada ao contexto para o qual ela fala – o que supõe um exercício crítico, como sugere a passagem citada.

Essa crítica é elaborada no manifesto a partir do tema da *opressão*, base a partir da qual o texto realiza julgamentos sobre a história. Por exemplo, a ideia repetida da reconciliação abstrata, desacompanhada da justiça aos oprimidos, é desconstruída no KD do seguinte modo:

A falácia aqui é que a “reconciliação” foi tomada como um princípio absoluto que deve ser aplicado em todos os casos de conflito e dissenso. Mas nem todos os casos de conflito são iguais. [...] Existem outros conflitos onde um lado está um opressor violento e fortemente armado enquanto o outro lado é oprimido e sem defesa.³⁵⁷

O tema da opressão é, segundo o ponto de vista teológico-contextual, a pedra de toque para uma reapropriação da tradição bíblica, base desde a qual a crítica teológico-política do presente se tornava possível.³⁵⁸ Ser cristão, de acordo com os teólogos contextuais, implica sempre optar de modo inequívoco pelo ponto de vista do oprimido. Sendo a crise sul-africana uma situação de opressão extrema, não caberia à Igreja assumir uma posição de neutralidade: “A tentativa de permanecer neutro nesse tipo de conflito é fútil. Neutralidade permite ao *status quo* da opressão (e portanto a violência) continuar”.³⁵⁹

O KD levanta a questão sobre as causas do aparecimento dessa teologia da Igreja: “A resposta deve ser buscada no tipo de *fé e espiritualidade* que tem dominado a Igreja por séculos”.³⁶⁰ Tais tipos de fé e espiritualidade são aqueles que a tradição cristã acabou engessando, qual seja, a de que essas experiências elevam o humano a um outro mundo que não tem mais nada que ver com o estado de coisas *deste* mundo, isto é, do mundo histórico. Assuntos de ordem política ou sociais estão, segundo essa tradição, aquém da esfera da espiritualidade. Consequentemente, os problemas mundanos só serão resolvidos pela intervenção direta de Deus no tempo que Lhe prouver, de tal modo que a agência humana e cristã ficaria, no limite, restrita a orar pela Sua intervenção providencial. “É precisamente esse tipo de espiritualidade

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 15.

³⁵⁸ “Os estudiosos da bíblia que se ocuparam em estudar o tema da opressão na bíblia descobriram que existem nada menos que vinte palavras-raízes diferentes em hebreu para descrever a opressão. Segundo um desses autores, a opressão é a ‘categoria estrutural básica da teologia bíblica’”. *Ibidem*, p. 24.

³⁵⁹ *Ibidem*, p. 20.

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 21.

que, quando se vê diante da crise presente na África do Sul, deixa tantos cristãos e líderes de igrejas em um estado próximo ao da paralisia”.³⁶¹

Tal estado de paralisia é precisamente o oposto de uma apreensão kairológica da crise, a meta fundamental da “teologia profética” pregada pelo KD. Tenho dito que a pedra de toque da apreensão kairológica da crise é o tema da opressão. Cabe precisar de forma mais detida como isso aparece no manifesto.

5.6 – O corte de Apeles e a apreensão kairológica da crise

O KD é um manifesto teológico-político cuja posição teórica básica reside em afirmar a centralidade do contexto histórico como o ponto de partida para o conhecimento teológico. Assim, a historicidade não é encarada como um obstáculo para o conhecimento, mas uma condição de sua possibilidade, e somente na medida em que se lhe reconhece assim é que o discurso teológico pode de fato ser transformador. Essa historicidade fundamental, por sua vez, deve ser articulada segundo o conceito chave de *kairós*, pois

É chegada a hora. O momento da verdade chegou. A África do Sul tem estado mergulhada em uma crise que está abalando as estruturas do país, e tudo indica que a crise está apenas começando e que se aprofundará e se tornará ainda mais amedrontadora nos meses porvir. É o KAIRÓS ou o momento da verdade não apenas para o *Apartheid* mas também para a Igreja.³⁶²

Estas são as palavras de abertura do KD. A “hora” que é chegada é o da ação decisiva, necessária para a superação da crise que “abala as estruturas” do país e que, se deixada a si mesma, irá certamente agravar-se no futuro próximo. A crítica do momento histórico presente não se limita a um diagnóstico distanciado das causas da crise, mas também visa a sua transformação efetiva. É nesse sentido que o tempo que chegou para a África do Sul é definido no manifesto como o “momento da verdade”.

“Verdade”, nesse caso, não diz respeito à produção de uma representação que corresponde a um estado de coisas na realidade efetiva, mas sim um encontro produtivo entre linguagem e ação: o instante decisivo, o *kairós* que se oferece no “momento da verdade”. A verdade não se apresenta na tranquilidade de uma representação puramente teórica, mas quer abrir e desvelar o mundo e a situação histórica tal como ela aparece no instante crítico da

³⁶¹ *Ibidem*, p. 21.

³⁶² *Ibidem*, p. 7.

decisão: “Uma crise é um julgamento que traz à tona o melhor em algumas pessoas e o pior em outras. Uma crise é um momento da verdade que mostra o que realmente somos”.³⁶³

A experiência do “momento da verdade” envolve também um conjunto de disposições afetivas que atravessam o modo como o texto apreende a historicidade kairológica do seu presente crítico: “Nós como um grupo de teólogos temos tentado compreender o significado teológico deste momento em nossa história. É um momento grave, muito grave”.³⁶⁴ A compreensão correta da gravidade daquele momento histórico não poderia vir de uma postura de distanciamento e neutralidade, pois a situação exigia um engajamento e uma preocupação especial. O momento é kairológico porque carrega consigo a marca da oportunidade e do perigo:

Para muitos cristãos na África do Sul, este é o KAIRÓS, o momento da graça e oportunidade, o tempo favorável no qual Deus lança um desafio para a ação decisiva. É um tempo perigoso porque se a oportunidade for perdida e acabar passando, a perda para a Igreja, para o Evangelho e para todas as pessoas na África do Sul será inestimável.³⁶⁵

Trata-se, portanto, de um tempo de *alta pressão* (cf. seção 3.3), onde a ocasião para agir se apresentava naquele *momento* célere e furtivo. Não se afirma no manifesto nenhuma garantia prévia de que a vitória contra o *Apartheid* já estava garantida, de modo que a única opção que restava era agir *já*, urgentemente, no *momento* presente, para interferir naquele estado crítico de coisas. Para tanto, o primeiro passo seria definir o fundamento último da crise de modo a vislumbrar os traços e direcionamento da ação kairótica. Segundo o KD, esse fundamento consistia no fato de a comunidade cristã encontrar-se *separada*: “Mais e mais pessoas estão dizendo agora que existem de fato duas Igrejas na África do Sul – uma Igreja branca e uma Igreja negra”.³⁶⁶ A crise da cristandade sul-africana residia, portanto, na existência de uma *separação* – que condiz, aliás, com a própria raiz etimológica do termo “crise” (cf. seção 3.1), por um lado, e também com o próprio *Apartheid*, termo africânder que também significa “separação”.

A divisão da cristandade sul-africana não se limitava a opor denominações diferentes; ainda mais gravemente, ela possuía um caráter supra-denominacional. No conflito de morte que acometia o país havia cristãos dos dois lados, “e alguns que estão tentando ficar em cima do

³⁶³ *Ibidem*, p. 7.

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 7.

³⁶⁵ *Ibidem*, p. 7.

³⁶⁶ *Ibidem*, p. 7.

muro!”.³⁶⁷ Opressores e oprimidos alegavam serem leais a uma mesma religião, e essa situação colocava em questão a própria legitimidade do cristianismo na África do Sul. A pregação vazia da reconciliação entre as partes sem ser antecedida pela justiça contra a opressão era a resposta mais fácil e disseminada entre muitos cristãos dentro e fora da África do Sul, mas ela não era suficiente ou produtiva frente a gravidade da situação em que o país se encontrava. Além disso, essa posição não era condizente com a visão de cristianismo defendida pelos teólogos contextuais, segundo a qual todo cristão deve tomar partido dos oprimidos para eliminar a opressão.

Frente a tal situação, como o KD constrói a sua intervenção (kairótica)? Para entender isso, convém retomar uma noção que Giorgio Agamben desenvolveu em um conjunto de seminários reunidos no livro *O tempo que resta*, cuja proposta é “interpretar o tempo messiânico [*kairós*] como paradigma do tempo histórico”³⁶⁸ a partir de uma leitura das cartas de Paulo Apóstolo.

Um dos conceitos paulinos que Agamben se detém é o de *aphorisménos*, que significa “separado” em grego, e que foi empregado pelo apóstolo para referir-se a si mesmo no versículo que o filósofo italiano selecionou para presidir toda a sua reflexão “*Paulo, servo de Jesus Cristo, chamado apóstolo, separado para o Evangelho de Deus*”.³⁶⁹ A contradição aparente nessa autorreferência reside no fato de o messias, como Paulo diz textualmente em outra epístola, “de ambos os povos fez um; e derrubando a parede de separação que estava no meio, na sua carne desfez a inimizade, isto é, a lei dos mandamentos”.³⁷⁰ A questão aqui é compreender por quê Paulo continuava a definir-se como um *separado* para o Evangelho de Deus se o anúncio messiânico afirma justamente a queda do muro de separação.

A resposta, segundo Agamben, passa por lembrar que Paulo, antes de sua conversão, era um *fariseu*, termo que significava justamente “separado” na língua hebraica. Como se sabe, os fariseus constituíam um movimento no interior do mundo judaico que, observando escrupulosamente as regras da pureza sacerdotal, procuravam distinguir-se dos não-judeus e sobretudo da massa ignorante dos que não observavam a lei judaica: “O ideal farisaico constituía-se em um ordenamento nomístico integral (quer dizer, relativo à lei) da vida de seus adeptos”.³⁷¹

³⁶⁷ *Ibidem*, p. 7.

³⁶⁸ AGAMBEN, 2006, p. 15.

³⁶⁹ Rm: 1:1.

³⁷⁰ Ef, 2:14-15.

³⁷¹ AGAMBEN, 2006, p. 52.

Nas suas epístolas, Paulo retoma ironicamente sua “separação” em tempos anteriores, mas dessa vez em nome de outra separação que não mais é segundo a lei, mas segundo o anúncio messiânico: “O muro que o anúncio messiânico proclamado pelo *aphorisménos* faz cair é aquele que o fariseu mantinha em torno da Torá, para protegê-la do *am-ha-ares* [os camponeses ignorantes] e dos *gojim*, os não judeus”.³⁷² Agamben observa que Paulo está operando com uma compreensão profunda de lei, ou *nómos* em grego, o qual deriva de *nemo* (dividir, separar). A lei, lembra o filósofo italiano, opera precisamente estabelecendo divisões entre as pessoas; Paulo, por sua vez, buscou uma separação em segunda potência, ou uma separação da separação mesma, que incidia justamente na linha de divisão traçada pela lei.

Neste ponto, cabe observar um certo paralelismo entre esse ideal farisaico de separação nomística integral e a segregação racial estabelecida pela lei na África do Sul durante o *Apartheid*. A existência dessa divisão (nomística) era a forma como a crise da cristandade sul-africana se apresentava de maneira mais visível: a separação entre igrejas brancas e igrejas negras. É para esse princípio de separação que o KD direciona a sua crítica, procurando desmontá-la a partir de uma tomada clara de posição e, ainda mais fundamentalmente, operando um deslocamento sutil, mas decisivo, em relação aos termos pelos quais a crise (a divisão) é apreendida. Voltarei a este ponto mais à frente.

O princípio da lei é, portanto, o da *separação*, sendo a primeira e mais fundamental aquela que opõe judeus e não-judeus. De que modo Paulo dissolve essa divisão nomística e introduz aí uma perspectiva messiânica (kairológica)? A estratégia do apóstolo consistia, segundo a leitura de Agamben, em traçar no interior da divisão operada pela lei uma segunda linha divisória, que não coincide com ela, mas tampouco lhe é exterior. Trata-se, no caso, de inserir uma separação dentro da separação mesma, de maneira a cindi-la desde dentro.

Para entender melhor essa operação paulina, Agamben retoma uma lenda contada por Plínio, o Velho sobre a disputa entre Apeles e Protógenes, dois pintores gregos, a propósito de uma linha. A lenda conta que Protógenes havia traçado com seu pincel uma linha tão fina que não parecia ter sido feita por um ser humano. Por sua vez, Apeles fez dividir essa mesma linha com outra ainda mais sutil. Dessa história aparentemente banal, Agamben extraiu um conceito: o *corte de Apeles*, que nomeia um tipo particular de separação: “O *aphorisménos* messiânico é neste sentido um corte de Apeles que não tem um objeto próprio, mas divide a divisão já traçada pela lei”.³⁷³ O *corte de Apeles* se define como a operação pela qual um princípio de separação

³⁷² AGAMBEN, 2006, p. 53.

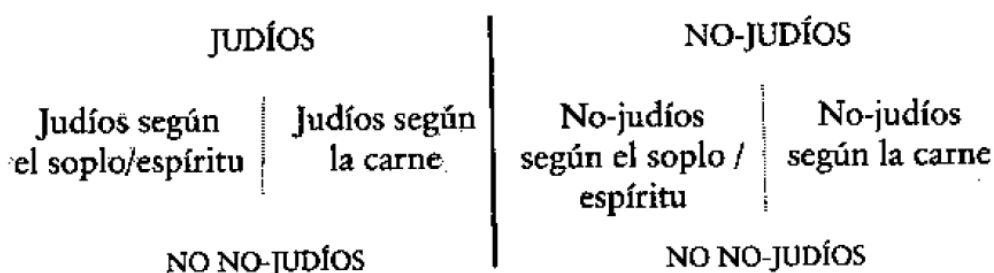
³⁷³ *Ibidem*, p. 56.

cinde uma divisão previamente existente de tal modo a subtrair desta última o seu caráter exaustivo e totalizante.

A divisão fundamental da lei judaica incide na oposição entre judeus e não-judeus. Essa divisão é exaustiva, no sentido de que ela separa todo o conjunto “humanos” em dois subconjuntos claramente definidos, sem deixar espaço para nenhum “resto” entre eles. Confrontando esse princípio de separação integral, Paulo introduz uma separação de segunda potência que não coincide nem é exterior à primeira, qual seja, o corte entre *carne* e *espírito*.

Tal princípio de separação é aplicado pelo apóstolo no interior da divisão nomística sacralizada pelo farisaísmo. Dessa forma, o subconjunto “Judeus” é cindido entre os *judeus manifestos* ou segundo a carne, e os *judeus encobertos* ou segundo o espírito. Para ilustrar esse complexo de divisões, Agamben apresenta o seguinte esquema:

Figura 4 – O “corte de Apeles” paulino, segundo Giorgio Agamben



Fonte: AGAMBEN, 2006, p. 57.

Sob os efeitos do corte de Apeles, isto é, a introdução de um princípio de separação em segunda potência, a divisão nomística farisaica deixa de ser exaustiva, pois agora se nota a existência de “judeus” que *não* são judeus, e “não-judeus” que *não* são não-judeus. A separação messiânica (carne/espírito) faz surgir, assim, um *resto* no interior da divisão nomística, no sentido de que os dois subconjuntos (judeus e não-judeus) deixam de apresentar uma identidade clara e fixa.

O *resto*, continua Agamben, não se define uma porção numérica ou um resíduo substancialmente positivo que estaria no mesmo plano ôntico-ontológico que as identidades definidas pela lei. Em vez disso, o resto traz em si a possibilidade de superar princípios exaustivos de separação. O resto, no caso das cartas de Paulo, não é definível nem como judeu, nem como não-judeu: ele é “o não não-judeu, o que está na lei do messias”.³⁷⁴ Não se trata de

³⁷⁴ *Ibidem*, p. 57.

uma parte com respeito ao todo ou vice-versa. O resto representa, antes, a impossibilidade das partes e do todo de coincidirem consigo mesmas, um remanescente entre toda identidade e ela mesma.

Segue-se que a noção de *resto* não caracteriza nenhum tipo de “essência” que permanece indefinidamente no tempo-*cronos*.³⁷⁵ O resto tampouco se apresenta como um princípio que promete abolir toda e qualquer diferença. Agamben não define o resto em nenhum momento como uma “identidade” ou “lugar” permanente, mas antes como uma “figura” ou “consistência” que os agentes assumem quando apreendem o *momento da decisão* (*kairós*), situando a sua própria agência para além das fronteiras estabelecidas por divisões exaustivas e sedimentadas. Isso significa que o resto é um dispositivo *kairótico* que funciona em situações específicas. Ele fornece um novo ponto de vista que torna possível a dissolução de distinções e identidades engessadas. O resto significa, em suma, uma mudança de postura diante do mundo que concerne exclusivamente ao tempo messiânico: “No instante decisivo o povo eleito – todo o povo – se constitui necessariamente como um resto, como um não-todo”.³⁷⁶ Esse é o sentido pelo qual o apóstolo diz que “agora neste tempo [*en to nyn kairó*] ficou um remanescente [*leímma*], segundo a eleição da graça”.³⁷⁷

Cabe agora demonstrar como o KD efetua um *corte de Apeles* no interior da polarização entre *white churches* e *black churches*, introduzindo uma separação em segundo grau que não coincide, mas tampouco é exterior à primeira, a saber: aquela entre *opressores e oprimidos*. É a partir desse princípio divisório que os autores do KD sustentam a sua crítica da ideologia teológico-política que estava por trás da primeira linha de separação (de caráter nomístico e exaustivo, diga-se) e se manifestava através das teologias do Estado e da Igreja: “Nós somos uma Igreja dividida precisamente porque nem todos os membros da nossa Igreja tomaram partido contra a opressão”.³⁷⁸

Ao introduzir tal divisão de segundo grau (opressores e oprimidos), o que sobra da primeira divisão é um “resto”, e essa noção deve ser compreendida em seu sentido messiânico, qual seja, o de guardar em si a potência de superar divisões exaustivas. O filósofo italiano esclarece que Paulo não inventou esse conceito de *resto* [gr. *λεῖμμα*, *leímma*], “mas o toma, como um gesto característico seu, da tradição profética”.³⁷⁹ Ora, é precisamente reivindicando

³⁷⁵ Remeto aqui ao sentido de identidade-idem teorizado por Paul Ricoeur em contraste com a identidade-ipse. Cf. RICOEUR, 1991 e 2010. Já tive ocasião de discutir esse tema em RAMALHO, 2015. Ver também MENDES; RAMALHO, 2017.

³⁷⁶ AGAMBEN, 2006, p. 60.

³⁷⁷ Rm 11:5.

³⁷⁸ KD, p. 31.

³⁷⁹ AGAMBEN, 2006, p. 59.

essa mesma tradição que o KD busca sustentar a sua crítica, como já mencionei anteriormente. “O aspecto distintivo da teologia profética proposta pelo KD era a sua lógica, ou seja, o KD defendia um método que focalizava o pecado estrutural e as injustiças contra os oprimidos como uma chave hermenêutica para a mudança radical”.³⁸⁰

Uma teologia profética, repito, não é aquela que tenta prever a redenção em um futuro próximo ou distante, mas toma como sua divisa a tarefa de “interpretar os sinais dos tempos” (*kairós*): “Nós precisamos de uma resposta direta e incisiva que seja profética”, afirma o manifesto, “porque fala para as circunstâncias particulares dessa crise, uma resposta que não dá a impressão de estar em cima do muro mas que toma partido de forma clara e sem ambiguidades”.³⁸¹ Profética, portanto, é a teologia que opera e interfere na divisão crítica do presente e procura, por meio de um “corte de Apeles”, desmontá-la desde o seu interior.

É nesse sentido que se deve compreender a seguinte passagem do manifesto:

Seria bastante equivocado ver o presente conflito como simplesmente uma guerra racial. O componente racial está presente, mas nós não estamos lidando com duas raças ou nações cada uma com seus interesses grupais próprios e egoístas. A situação que estamos lidando é de opressão. O conflito é entre o opressor e o oprimido. O conflito é entre duas causas ou interesses irreconciliáveis nas quais uma é justa e a outra é injusta.³⁸²

No interior da divisão entre as igrejas brancas e negras, o KD faz aparecer um *resto*, o qual só pode ser apreendido quando essa divisão deixa de assumir um sentido totalizante e se lhe introduz um corte de segundo grau que, desta feita, está fundado no *topos* da opressão. Este, por sua vez, não é exterior à primeira, como a passagem acima deixa claro. No entanto, a introdução do tema da opressão faz com que, tal como um *corte de Apeles*, os termos da divisão racial fiquem deslocados, fazendo emergir um novo campo de possibilidades para a agência histórica potencialmente capaz de responder kairoticamente àquela crise.

Por certo, os opressores eram constituídos majoritariamente por brancos, enquanto os oprimidos eram formados essencialmente por não-brancos (coloridos, indianos e negros). O erro, porém, consistiria em sedimentar essa identificação, sem reconhecer que entre elas ainda fica um *resto*, que consiste na própria possibilidade de dissolução dessas divisões. Afinal, havia também pessoas brancas que pagaram um alto preço por se posicionarem publicamente contra o *Apartheid*, o que valia não só para alguns membros do ICT – embora este instituto fosse

³⁸⁰ VELLEEM, 2010, p. 3.

³⁸¹ KD, p. 23.

³⁸² *Ibidem*, p. 23.

majoritariamente constituído por teólogos negros –, mas também em outras denominações cristãs na África do Sul. Por outro lado, havia indivíduos e grupos não-brancos que se alinharam com as forças mais conservadoras do *Apartheid*, tais como o Partido da Liberdade Inkatha, organização nacionalista Zulu liderada pelo príncipe Mangosuthu Buthelezi, que passou a ser apoiado pelo NP a partir da década de 1980 e subscrevia algumas políticas segregacionistas no intuito de assegurar sua hegemonia em alguns bantustões.³⁸³

Dessa forma, o KD reconhecia não haver uma identidade linear entre brancos/opressores e não-brancos/oprimidos; em vez disso, o manifesto visa produzir nessa divisão um resto, que excede tal identificação. Ao mesmo tempo, o resto não está para além da parte, mas procede de sua divisão e está, portanto, intimamente ligado a ela. Portanto, não se trata de abandonar o problema da divisão racial, visto que isso ineludivelmente significaria abstrair-se da realidade que o contexto sul-africano escancarava diária e dramaticamente. Trata-se, em vez disso, de efetuar um deslocamento sutil, porém decisivo, em relação ao modo de apreender a crise presente. Esse deslocamento é uma operação que cinde as separações nomísticas de modo a subtrair o seu aspecto totalizante e exaustivo, mas sem que por isso se apele a um universal abstrato. Nesse deslocamento, emerge uma nova instância de subjetivação e uma nova postura diante do mundo. Agamben lembra que o mundo messiânico anunciado por Paulo não é diferente do mundo profano, mas apenas se apresenta com as coisas ligeiramente “fora de lugar”. Esse deslocamento anuncia que um outro mundo e um outro tempo devem tornar-se presentes neste mundo e neste tempo, de modo que o tempo histórico não pode ser cancelado, mas reafirmado como o único que nos *restou*. Em vez de se apresentar como mais um subconjunto delimitado e fixo, alinhado às identidades traçadas pela lei, o que emerge de tal deslocamento é, antes, uma nova “figura” ou “consistência” que uma coletividade pode assumir nos momentos históricos-críticos, isto é, no plano das *historicidades kairológicas*.

O conceito de resto, como ainda faz notar Agamben, está no centro do legado político que se pode extrair das cartas paulinas, o qual estaria, ainda segundo o filósofo italiano, bem distante do tão propalado “universalismo” que geralmente se atribui ao apóstolo. Vale reproduzir *in extenso* a conclusão de Agamben a esse respeito:

O resto permite situar em uma perspectiva nova nossas noções de povo e democracia, já antiquadas, embora talvez não renunciáveis. O povo não é nem o todo nem a parte, nem maioria nem minoria. O povo é antes o que não pode jamais coincidir consigo mesmo, nem como todo nem como parte, vale dizer,

³⁸³ ADAM; MOODLEY, 1992, p. 488. Para um resumo sobre o que foi o Partido da Liberdade Inkatha e suas relações com o *apartheid* nos anos 1980, ver: <https://www.sahistory.org.za/article/inkatha-freedom-party-ifp>. Acesso em: 13 abr. 2019.

o que permanece infinitamente ou resiste a toda divisão, e que – apesar daqueles que governam – não se deixa jamais reduzir a uma maioria ou minoria. E esta é a figura ou consistência que o povo adquire na instância decisiva, e como tal é o único sujeito político propriamente real.³⁸⁴

O “povo”, enquanto uma figuração do *resto* que resiste a toda divisão exaustiva, não se deixa reduzir a uma figura de maioria ou minoria, parte ou todo. Ele é, antes, o sujeito histórico capaz de realizar a ação kairótica e, portanto, ele se apresenta no único tempo que resta: o *kairós* histórico. Essa figura ou consistência emerge pela introdução de um “corte de Apeles”, de tal maneira que o seu resultado não é criar novas partes ou unificar as partes pela via da “reconciliação” abstrata. Ele é a não-parte e o não-todo, o “povo” que se apresenta no instante da decisão.

O resto, enquanto a instância de subjetivação potencialmente capaz de realizar a ação kairótica, aparece em diversos momentos no KD. O conflito entre opressores e oprimidos envolvia, nas palavras do manifesto, duas causas irreconciliáveis, sendo que apenas uma delas (a dos oprimidos) é condizente com o cristianismo tal como entendido pelos teólogos contextuais. O oprimido não se apresenta exatamente como uma “parte”, mas assume a consistência de um “não-todo”, o “povo” que aparece no instante da decisão, e que é ele mesmo fruto de uma divisão de segundo grau.

Assim, havia aqueles que, de um lado, se beneficiavam do *status quo*, e cujo interesse era introduzir “reformas” para assegurar que o sistema não fosse transformado de modo radical. De outro lado, havia aqueles que não eram beneficiados de nenhum modo pelo *Apartheid*, e estavam determinados a transformar o regime político: “E eles estão dispostos a fazê-lo mesmo ao custo de suas próprias vidas. O que eles querem é justiça para todos”.³⁸⁵ Esta “parte” se apresenta simultaneamente como um “todo” segundo o seu modo próprio de ser, visto que é somente aí que se pode ser verdadeiramente um “cristão” – de acordo com a perspectiva dos teólogos contextuais. É devido a essa ambiguidade que os oprimidos assumem, no manifesto, a figura de um *resto*.

Também nesse sentido, a causa dos oprimidos não deve ser lida como uma defesa mascarada de um outro tipo de universalidade abstrata. É preciso ter em mente que o *Apartheid* consistia em um regime político eleito por um setor minoritário da população, e cujo mandato tinha por princípio defender os interesses desse setor específico, qual seja, a comunidade branca

³⁸⁴ AGAMBEN, 2006, p. 62.

³⁸⁵ KD, p.24.

sul-africana. Um regime dessa natureza, afirma o manifesto, é por definição hostil ao interesse da coletividade e do bem comum:

De fato, porque tenta governar para o interesse exclusivo dos brancos e não para o interesse de todos, ele [o regime] acaba governando de uma forma que não é nem mesmo pelo interesse dos próprios brancos. Ele se torna um inimigo do povo. Um tirano. Um regime totalitário. Um reino do terror.³⁸⁶

O KD sustenta que o *kairós* sul-africano não pode ser apreendido corretamente se se entende que a crise era resultado do confronto entre duas raças que, ao mesmo tempo, seriam “iguais” quanto à essência e *separadas* quanto à substância. Trata-se, ao contrário, de uma situação de *opressão*, instituída por um regime político tirânico, no sentido de ser por princípio hostil ao bem comum do povo. Assim, o oprimido assume no instante decisivo a figura de um “todo” que é essencialmente um “não-todo”. Esse resto, como tenho afirmado juntamente com Agamben, é o sujeito por excelência do agir messiânico, e cuja temporalidade não é outra senão o *kairós*. Nesse sentido, o manifesto delinea em sua última seção o direcionamento da ação *kairótica* que a crise sul-africana requeria, conforme discuto na próxima seção.

5.7 – O que fazer no tempo que resta?

O chamado à ação se dirige para um grupo específico – a cristandade sul-africana dividida –, mas de tal modo que esse grupo se afigura no discurso como um *resto*. A mensagem é voltada em primeiro lugar para os cristãos comprometidos com a causa dos oprimidos, mas estes não são uma “parte” separada do “todo”. Ao contrário, o oprimido excede a parte pois é essencialmente *todo cristão*, visto que ser cristão significa optar sempre pelo lado dos oprimidos. A opressão é o *corte de Apeles* que produz esse resto, ou seja, a não-identidade entre a parte e o todo que configura a situação do sujeito histórico propriamente ativo e real no instante da ação decisiva. O resto se apresenta como a condição de agir no mundo de tal modo a responder ao chamado crítico do tempo: “Unidade e reconciliação dentro da Igreja somente é possível em torno de Deus e Jesus Cristo que estão sempre do lado dos pobres e oprimidos”.³⁸⁷

E ainda:

O desafio para a renovação e ação que nós estabelecemos aqui é dirigido à Igreja. Mas isso não significa que ele seja destinado apenas aos líderes da

³⁸⁶ *Ibidem*, p.26-27.

³⁸⁷ *Ibidem*, p. 31.

Igreja. O desafio da fé e do nosso KAIROS presente é dirigido a todos que carregam o nome de cristãos.³⁸⁸

A ação kairótica não virá de uma espera passiva pela intervenção da providência, como o manifesto tantas vezes ressalta ao longo do texto. Assim, o primeiro ponto levantado pelo KD é que os “cristãos, se já não estão assim fazendo, devem simplesmente participar na luta pela libertação e para uma sociedade justa”.³⁸⁹

É essa agência histórica que o manifesto visa constituir no seu discurso, considerando três camadas de sentido. Em primeiro lugar, o manifesto conclama a igreja a apoiar e encorajar campanhas já existentes na sociedade civil. A crise presente desafiava toda a igreja para ser algo além de “um mero ‘ministério-ambulância’ para um ministério de envolvimento e participação”.³⁹⁰ Em segundo lugar, a igreja é chamada a reformular as suas ações já existentes de tal modo que possam responder de forma mais direta e apropriada à crise de morte que atravessava a África do Sul naquele momento histórico. Atividades como cultos, missas, batismos, escolas de domingo e outras “devem ser reformuladas de modo a ser mais plenamente consistente com a fé profética relacionada ao KAIRÓS que Deus está nos oferecendo hoje”.³⁹¹

Como assinaléi acima, o mundo messiânico não é outro em relação a este mundo que é o nosso, senão que se apresenta de uma maneira ligeiramente diferente. É nessa diferença que a cristandade, abalada quanto à sua legitimidade (dado a sua divisão interna), pode recuperar o seu sentido por meio da ação oportuna e apropriada ao momento:

Muito do que nós fazemos nos serviços de nossas Igrejas perdeu sua relevância para os pobres e oprimidos. Nossos serviços e sacramentos têm sido apropriado para servir às necessidades dos indivíduos por conforto e segurança. Agora essas mesmas atividades devem ser reapropriadas para servir às verdadeiras necessidades religiosas de todas as pessoas e avançar na missão libertadora de Deus e da Igreja no mundo.³⁹²

Em terceiro lugar, o KD convoca a igreja a criar novas atividades, projetos e campanhas especiais. Não se deve esquecer que o agir messiânico se dá segundo a figura ou consistência do *resto*, que não se define como um subconjunto paralelo aos precedentes: “A Igreja deve evitar tornar-se uma ‘terceira força’, uma força entre o opressor e o oprimido”.³⁹³ A Igreja não

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 35.

³⁸⁹ KD, p.31.

³⁹⁰ KD, p. 31.

³⁹¹ *Ibidem*, p. 32.

³⁹² *Ibidem*, p. 32.

³⁹³ *Ibidem*, p. 32.

pode ignorar a divisão crítica racial nem se lançar a apelas por uma “reconciliação” vazia e abstrata, mas deve, antes, “participar” dessa divisão, no sentido de agir visando a dissolução da separação racial. Caso tente se apresentar como uma terceira via, a igreja recairá no ciclo da crise, em vez de quebrá-lo apreendendo o *kairós*. Somente assim a Igreja poderia evitar agir de forma a “duplicar o que as organizações populares já têm feito”.³⁹⁴ pois agir kairológicamente significa apreender o instante histórico desde um novo ponto de vista. Este, como o manifesto acrescenta, não admite qualquer forma de concorrência com as ações desenvolvidas por organizações políticas que representam e agem conforme o interesse do “povo” (os oprimidos). “Nós todos temos os mesmos objetivos mesmo quando nós discordamos sobre o significado final do que estamos lutando”.³⁹⁵

Essas três camadas da agência kairótica, para a qual a igreja sul-africana é chamada a realizar, são articuladas no KD no único “tempo que resta”, isto é, o *kairós*. Esse tempo é o instante da decisão que torna possível a emergência do sujeito da ação histórica-kairótica. A decisão, no caso, nunca é um passar por cima do mundo e da crise que se apresenta no presente, mas uma escolha clara e sem ambiguidades no interior das cisões e *crises* presentes em cada situação histórica concreta.

Em vez de ser um bastião de cautela e moderação, “a Igreja deve desafiar, inspirar e motivar as pessoas”.³⁹⁶ Frente a um regime tirânico como o *Apartheid*, a desobediência civil se fazia necessária: “Não pode haver mal-entendidos sobre o *dever moral* de todos aqueles que são oprimidos de resistir à opressão e lutar pela libertação e justiça”.³⁹⁷ Esse dever moral permanecerá vigorando enquanto a tirania persistir e a ruptura para com ele não for realizada.

Os sentidos da ação kairótica perfazem uma dimensão essencial do tempo histórico apreendido no manifesto. Na sua conclusão, o documento reafirma o seu caráter aberto, visto que os sentidos da ação messiânica acompanham também as variações contextuais de cada momento histórico – uma forma de variação qualitativa que ultrapassa a questão da sua localização no interior do *chronos*: “Como nós dissemos no início, não há nada de final neste documento”.³⁹⁸

E ainda:

Nós conclamamos todos que estão comprometidos com esta forma profética de teologia a usar este documento para discussão em grupos, grandes e

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 32..

³⁹⁵ *Ibidem*, p. 32.

³⁹⁶ *Ibidem*, p. 33.

³⁹⁷ *Ibidem*, p. 33.

³⁹⁸ *Ibidem*, p. 35.

pequenos, para determinar uma forma apropriada de ação, dependendo da situação particular, e tomar a ação junto com grupos e organizações relacionadas.³⁹⁹

Por fim, cabe considerar uma última questão: como esse chamado foi efetivamente recebido pelas igrejas sul-africanas naquele presente histórico? Que resultados práticos o chamado do tempo apresentado no manifesto efetivamente alcançou?

Em primeiro lugar, a publicação do KD gerou um intenso debate tanto no interior do campo eclesiástico, como também na política sul-africana. Como esperado, as reações ao KD foram bastante variadas. Do lado da extrema-direita, estavam as lideranças da DRC e parlamentares do NP, que atacaram o manifesto acusando-o de fazer uma incitação à violência e ser fruto de uma “infiltração comunista” na igreja que teria o objetivo de destruir e corromper a religião com “falsas profecias”.⁴⁰⁰ Um desses grupos era a Liga de Defesa do Evangelho (GDL), ligado ao governo, que publicou um documento de duas páginas de ataque ao KD acusando-o de ser um documento revolucionário marxista.⁴⁰¹ Além disso, foi possível encontrar um artigo publicado no diário oficial do governo de KwaZulu-Natal e porta-voz do Partido da Liberdade Inkatha, intitulado *Clarion Call*, que fez críticas bastante duras ao KD e que, em larga medida, subvertia o texto para apresentá-lo como um documento que “justifica a violência do ANC porque na sua visão o ANC está lutando contra a tirania”, para então concluir que o KD “distorce a natureza da política e da sociedade porque ignora o fato de que assim como a violência contra o *Apartheid* não poder nunca trazer justiça, o uso da violência contra o regime do tipo que [o KD] apoia nunca produzirá a justiça”.⁴⁰²

Mas esses e outros ataques provenientes da extrema-direita sul-africana foram apenas uma parte da repercussão que o KD alcançou logo após a sua publicação. Até pela linguagem polêmica e direta usada no manifesto, era de se esperar que ele suscitasse reações diversas, mas o que impressionou foi o tamanho e a intensidade dessa repercussão. De acordo com o historiador Miguel Rodriguez, “O KD, com o seu apelo ao maior radicalismo político da igreja rapidamente se tornou um tema popular de discussão na igreja nacional e internacional”⁴⁰³, acrescentando que diversos líderes sul-africanos intensificaram dramaticamente a sua participação [na luta] depois do KD.

³⁹⁹ *Ibidem*, p. 35.

⁴⁰⁰ Cf. *Crisis News*, 1986, p. 1.

⁴⁰¹ MABUZA, 2009, p. 95.

⁴⁰² THE KAIROS DOCUMENT, 1986, p. 29.

⁴⁰³ RODRIGUEZ, 2012, p. 114.

Por exemplo, o Concílio das Igrejas Sul-Africanas (SACC) realizou uma conferência apenas para discutir o KD, convidando também organizações políticas e sindicatos para expressar as suas opiniões. Na conclusão dessa conferência, os delegados declararam apoio ao KD,⁴⁰⁴ o que foi confirmado por uma declaração publicada já no início de 1986 e escrita pelo então secretário geral do SACC, o teólogo Beyers Naude (aliás, um africâner que ganhou notoriedade pelo seu ativismo anti-*Apartheid*), que não só elogiava a iniciativa do KD como também reconhecia a sua importância histórica devido ao impacto que o manifesto produziu na cristandade sul-africana e internacional:

O interesse despertando ao redor do mundo pelo KD não teve precedentes na história teológica da África do Sul. Nunca antes tantos milhões de cristãos de todas as confissões ao redor do mundo se ocuparam tão seriamente na discussão e debate teológico com um documento teológico como aconteceu no caso do KD em relação à política do *Apartheid*.⁴⁰⁵

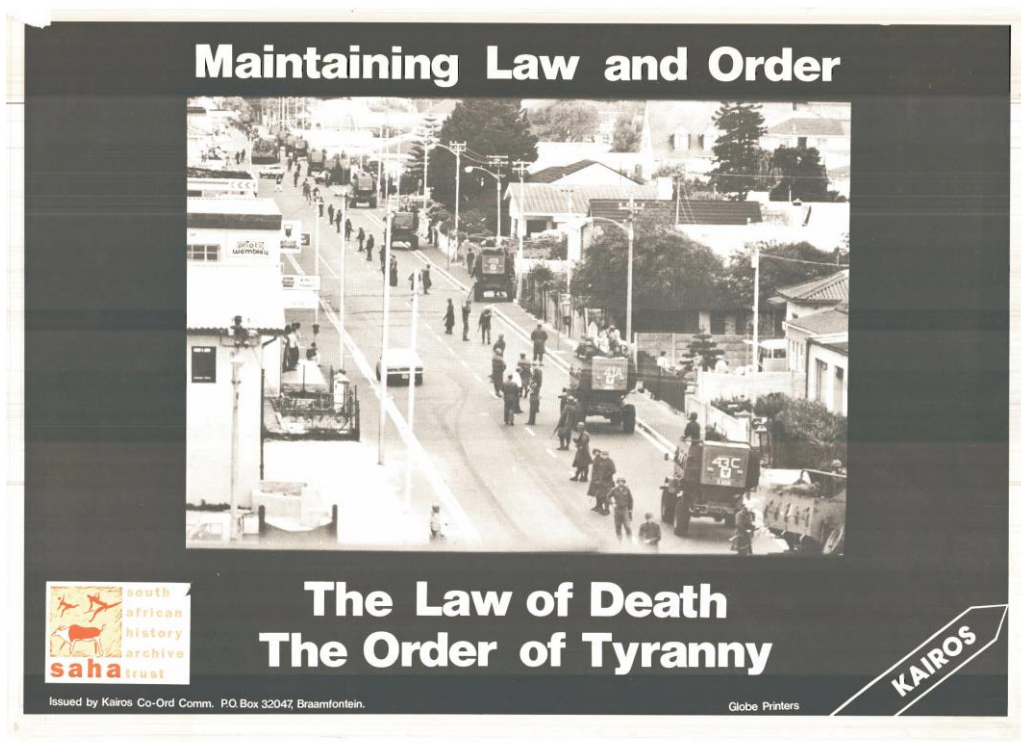
Interessante notar que o próprio SACC era um dos alvos mais importantes da crítica do KD à teologia da igreja. Mas além de ter despertado o debate entre a comunidade cristã sul-africana, o KD também produziu diversos outros efeitos. Um deles foi a criação de marchas de protestos formadas por lideranças religiosas contra o governo, que se dirigiam ao Parlamento sul-africano e que resultaram na detenção de centenas de pessoas.⁴⁰⁶ Além disso, surgiu um grupo de ativistas intitulado justamente como “Comitê de Coordenação Kairos” que entre suas ações estavam a produção e distribuição de panfletos que citavam diretamente o manifesto e que tinham por objetivo desafiar o governo e chamar a atenção dos cidadãos a essa discussão. Reproduzo abaixo alguns desses panfletos:

⁴⁰⁴ *Ibidem*, p. 115.

⁴⁰⁵ *apud* MABUZA, 2009, p. 90.

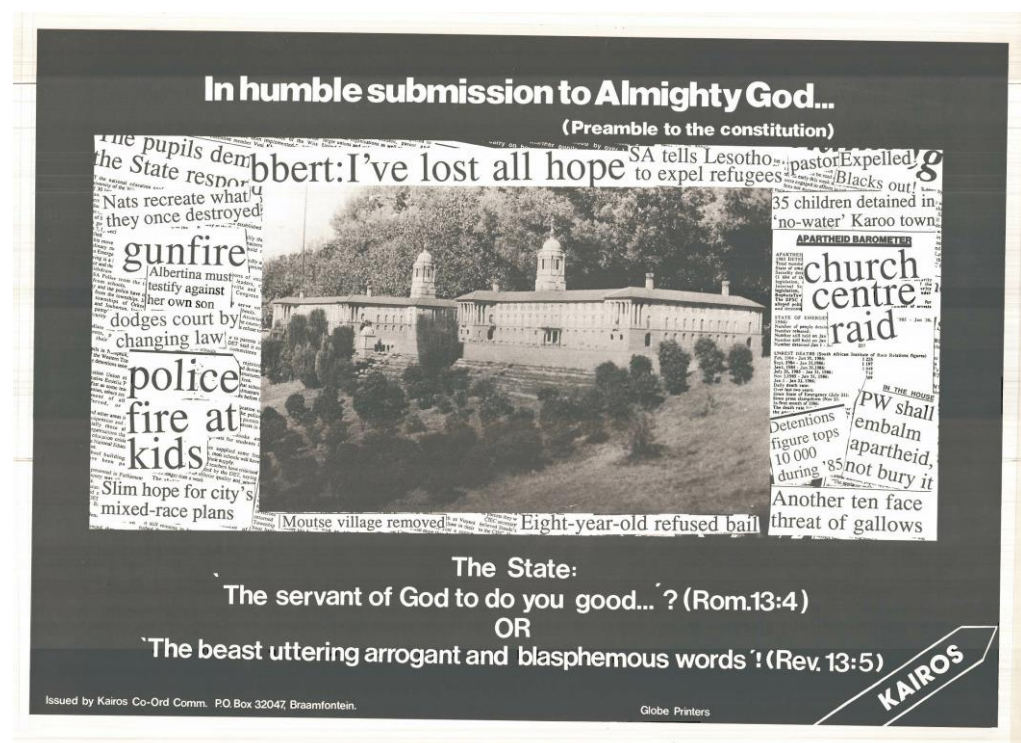
⁴⁰⁶ RODRIGUEZ, 2012, p. 114-116.

Figura 5 – Panfleto de 1985



Fonte: <https://www.sahistory.org.za/archive/maintaining-law-and-order>.

Figura 6 – Panfleto de 1986



Fonte: <https://www.sahistory.org.za/archive/in-humble-submission-to-almight-god...>

Por fim, o KD também projetou o ICT e os indivíduos que estiveram mais diretamente envolvidos com a produção e publicação do manifesto para um patamar de maior relevância na África do Sul. As intervenções teológicas e políticas do ICT passaram a ganhar maior notoriedade pública a partir do lançamento do KD.⁴⁰⁷ Isso estimulou também a republicação do manifesto em 1986 (que conta com algumas alterações e acréscimos mais pontuais), e a produção de um novo documento KD em 1990, intitulado *Violence: the new Kairos*, mas que em nenhum caso chegou a ter o mesmo alcance e repercussão que o documento de 1985. Além disso, o KD tornou-se um modelo para um novo tipo de intervenção política e teológica em nível global. Como afirmei na seção 4.2, surgiram ao redor do mundo uma série de “Documentos Kairós”, sendo os mais importantes, do ponto de vista de seu impacto: *The Road to Damascus: Kairos and Conversion* (1989), em que participaram teólogos de todos os continentes do globo; e *The Moment of Truth: The Palestinian Kairos Document* (2009).⁴⁰⁸

⁴⁰⁷ MABUZA, 2009, p. 103 seq.

⁴⁰⁸ Cf. BOESAK, 2015.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Todo o esforço reflexivo e analítico realizado ao longo desta tese esteve voltado para um objetivo central: construir a categoria *historicidades kairológicas* por meio da demonstração da contiguidade lógica, temporal e histórica existente entre os três conceitos-chave do trabalho: *kairós*, manifesto, crise. Esse fio condutor tornou possível construir a noção de historicidades kairológicas e justificar a sua pertinência enquanto uma categoria meta-histórica. Vale dizer, as historicidades kairológicas designam uma dimensão estruturante da condição histórica humana, agrupando um conjunto heterogêneo de compreensões e dimensões afetivas de ordem temporal, tais como as noções de urgência, emergência, iminência, ruptura, descontinuidade, brevidade, caráter súbito e repentino, singularidade, irretornabilidade do instante, incerteza quanto ao futuro e reavaliação do passado como um todo. Ao reunir esse conjunto de significados, a categoria aponta para uma modalidade singular de experiência do tempo histórico, um modo possível de efetivação e manifestação dessa condição histórica. Ao fazer isso, a categoria permite circunscrever um âmbito de análise sobre determinados objetos históricos que, de outro modo, tende a permanecer ocultado para a compreensão e pesquisa histórica, tendo em vista a hegemonia do paradigma cronológico presente no pensamento histórico moderno.

Ao final deste percurso, gostaria de enfrentar uma última questão, a saber: em que medida a categoria proposta interessa para os debates mais atuais sobre temporalidade histórica e as formas de relação e experiência do tempo relevantes nas sociedades contemporâneas? Como as reflexões apresentadas neste trabalho se inserem nas discussões mais recentes sobre temporalidade histórica, e em quais aspectos o trabalho potencialmente avança na discussão?

Começo lembrando as origens da ideia de fazer uma pesquisa de doutorado que tivesse como tema a ideia de *kairós*. Esta escolha foi feita de forma relativamente tardia na minha trajetória: por volta de abril de 2018, quando já havia completado o primeiro ano do doutoramento.⁴⁰⁹ Destaco três motivos que levaram a essa decisão. A primeira motivação é de natureza epistemológica: interessava-me construir uma investigação sobre formas não-convencionais de conceituação e experiência do tempo que, sem abrir mão de uma reflexão teórica direta, fosse elaborada por meio da análise de objetos históricos concretos, e não apenas por uma fenomenologia direta do tempo – a “via longa”, como Paul Ricoeur gostava de dizer, que conjuga Teoria e História da Historiografia. Afinal, como construir um conhecimento

⁴⁰⁹ O projeto inicial de pesquisa dava continuidade com minha pesquisa desenvolvida no mestrado sobre o tema da mineiridade (cf. RAMALHO, 2015), tomando como objeto a obra do memorialista Pedro Nava. A mudança radical do tema e dos objetos não seria possível não fosse o apoio e a confiança do orientador, Valdeci Araujo.

histórico fundado em outros paradigmas temporais para além do *cronos* universal e absoluto? A segunda motivação é de ordem estética: priorizar como objeto de pesquisa formas de apresentação histórica que escapem ao modelo narrativo canônico da historiografia acadêmica, no intuito de pôr em prática a pluralização dos objetos possíveis para o campo da Teoria e História da Historiografia.⁴¹⁰ Por fim, mas não menos importante, havia uma inquietação de caráter ético-política⁴¹¹ motivada por um certo acúmulo de crises no campo político e social, pensando especialmente o caso brasileiro, parecia implicar alterações subterrâneas na percepção social do tempo e da história.

A vida política e social recente do Brasil, digamos, de 2013 até hoje, tem acentuado a percepção de que o país passou a viver ou testemunhar um certo “excesso” de *momentos históricos*, como se a história passasse a nos convocar para a mudança e a ação decisiva de forma mais insistente. Ao mesmo tempo, é cada vez incerto como o campo democrático-popular poderia constituir instâncias de subjetivação capazes de realizar a ação responsiva (*kairótica*) à altura da(s) crise(s) presente. Frente a tal situação, a reflexão teórica sobre as temporalidades envolvidas pela noção/experiência de *crise* assume contornos ainda mais relevantes e urgentes do ponto de vista ético-político.

Não posso dizer que me sinto sortudo ao perceber que hoje, quase três anos depois, o acúmulo de crises não apenas se acelerou sobremaneira, como também tomou proporções literalmente inimagináveis até aquele momento – abril de 2018. Se o bolsonarismo ainda parecia para muitos uma possibilidade muito remota, a explosão da pandemia do coronavírus, este evento epocal que marca a atual geração, estava absolutamente fora do horizonte das possibilidades mais imediatas. E temos visto como a combinação de ambos está desestruturado radicalmente as nossas formas de relacionar com o tempo.⁴¹²

Que outro conceito mais apropriado para nos referir à experiência pandêmica? Chegamos inclusive a nomear essa experiência como a *crise* do coronavírus. Ou seria mais correto falar em *crises*, considerando a enorme complexidade dos eventos relacionados direta ou indiretamente à pandemia? Foi visto que o conceito de crise se caracteriza justamente pela amplitude dos seus usos (cf. capítulo 3). Assim, podemos nos referir às *crises* que a pandemia implica nas mais diferentes esferas da vida social e íntima, como na saúde, economia, política, social, psicológica, diplomática, relações interpessoais, entre outras. Mas o conceito admite também um uso singular-coletivo, quer dizer, não a “crise” de qualquer coisa em específico,

⁴¹⁰ Essa pluralização dos objetos foi propugnada, por exemplo, por ARAUJO, 2013.

⁴¹¹ Sobre as dimensões ético-políticas da história, cf. RANGEL, 2019b; RANGEL; ARAUJO, 2015.

⁴¹² Cf. PEREIRA; MARQUES; ARAUJO, 2020.

mas a crise da situação global como um todo, como se apontasse para o movimento da história em si. Essa amplitude dos seus usos permite ao conceito alcançar um alto grau de generalização, ao ponto de poder nomear toda uma época histórica. Esse uso mais generalizante se manifesta, por exemplo, na percepção de que *vivemos um mundo em tempos de crise*.

Tudo isso sugere que a crise é um instrumento conceitual de historicização decisivo para a forma como os indivíduos e grupos sociais entendem o seu lugar na história e percebem o movimento da história, enfim, a *autocompreensão histórica*. Seria difícil exagerar quão disseminado socialmente essa percepção dos “tempos de crise” é em nossa contemporaneidade. Penso sobretudo no Brasil, mas evidentemente trata-se de um fenômeno de alcance global. É bem verdade que não se trata de algo novo: a presença do *topos* dos “tempos de crise” se verifica já na experiência cristã do tempo histórico, especialmente no sentido da expectativa iminente do Juízo Final, conforme discuti no capítulo 3 deste trabalho.⁴¹³ Foi visto também como a crise se afigurou como um conceito fundamental no momento em que o conceito emergiu em seu sentido moderno (histórico-filosófico). Não sendo, portanto, um fenômeno novo, coloca-se então a questão de saber como compreender este fenômeno em perspectiva histórica.

Em primeiro lugar, cabe situar esse fenômeno no contexto da perda de energia que o moderno conceito de *progresso* reunia em torno de si como instrumento de historicização central da experiência histórica moderna. Fala-se, inclusive, da “*crise*” da metanarrativa da história como progresso, fenômeno que é por vezes interpretado como se indicasse uma “diminuição” ou “fechamento” do futuro, somada à expansão do presente como a instância temporal dominante na vida social contemporânea.⁴¹⁴ No entanto, essa forma de colocar a questão parece no mínimo pôr em termos ambíguos o problema, haja visto a evidente ampliação de referências tanto ao futuro como ao passado nas sociedades atuais, como se vê no sucesso das produções literárias e audiovisuais distópicas, ou as séries de TV ou romances ambientados historicamente no passado.⁴¹⁵ O fato de o futuro não ser valorado positivamente como na ideologia do progresso, ou o fato de o passado consumido hoje não engendra uma consciência histórica mais autorreflexiva, não significa que o futuro esteja “fechado” ou que a ligação com o passado tenha sido apagada.⁴¹⁶ O decisivo é compreender sob quais chaves têm se dado as modalizações entre passado, futuro e presente nos processos de historicização em ascensão nas sociedades contemporâneas, frente a retração da visão progressista da história.

⁴¹³ A esse respeito, cf. HARTOG, 2020.

⁴¹⁴ Cf., entre outros, GUMBRECHT, 2015; HARTOG, 2013; REIS, TURIN, 2019.

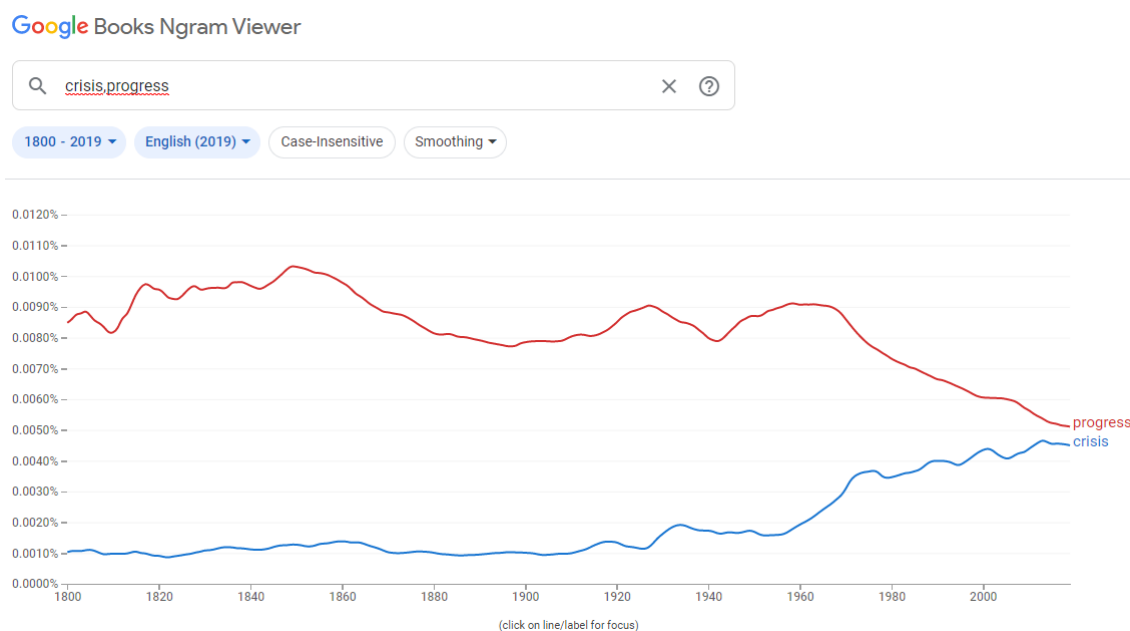
⁴¹⁵ Sobre a centralidade da distopia no âmbito da imaginação histórica contemporânea, cf. BENTIVOGLIO, 2019.

⁴¹⁶ Esse argumento já foi apresentado por, entre outros, ARAUJO; PEREIRA, 2018 e SIMON, 2018.

Coloca-se, assim, a questão de saber quais dispositivos conceituais de historicização têm ocupado o “vácuo” deixado pela “crise” da metanarrativa do progresso. É minha suspeita que o conceito de *crise* tem ocupado parte importante desse vácuo, o que obviamente não é dizer que seja o único. Cabe lembrar que Valdei Araujo e Mateus Pereira também tomaram para si essa questão e identificaram uma transição conceitual na qual o conceito de *atualização* e suas derivações lexicais absorveram parte importante da energia contida no conceito moderno de progresso.⁴¹⁷ Será que o conceito de crise não teria também alguma parte nesse processo?

Como forma de introduzir as suas hipóteses, Araujo e Pereira apresentam uma variação na frequência dos usos dos termos “atualização” e “progresso” a partir da ferramenta de busca Google Ngram Viewer, que mostra a recorrência de palavras e expressões presente na base de livros digitalizados da Google. Lançando mão dessa mesma ferramenta, apresento os resultados da busca quando inserimos os termos “crise” e “progresso”. Pelo fato de não existir uma base de dados em português, reproduzo os resultados das buscas no *corpus* em inglês, espanhol e francês. O motivo é que, dentre as opções fornecidas pela ferramenta, são as línguas que possuem mais familiaridade, somado também ao fato de, em função do colonialismo, serem as línguas ocidentais mais difundidas.

Figura 7 – Frequência dos termos *crisis* e *progress*, 1800-2019 (inglês).

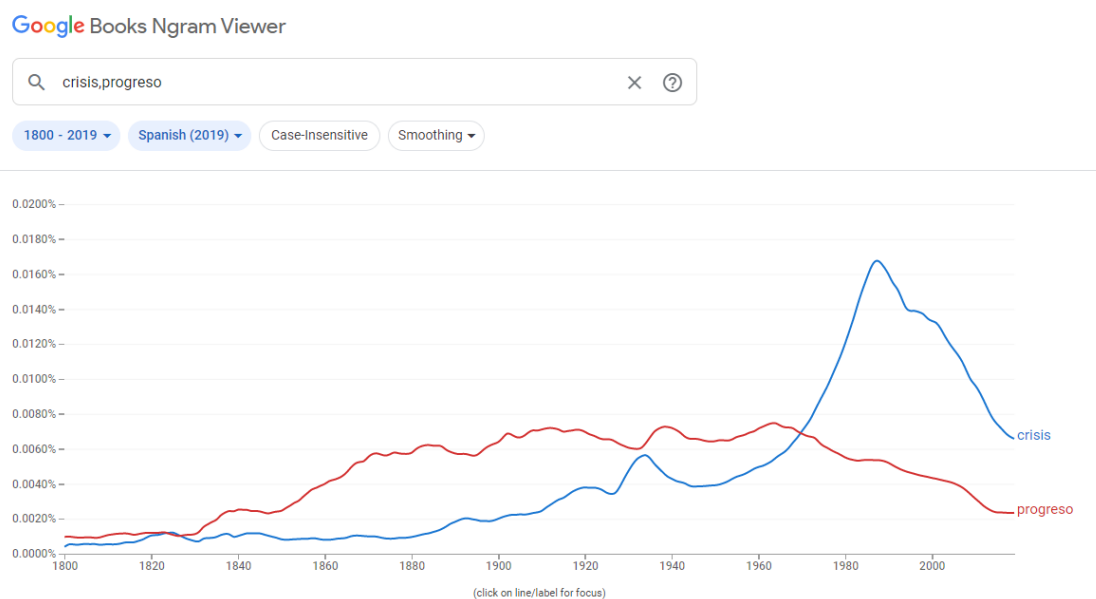


Fonte: Google Ngram Viewer.⁴¹⁸

⁴¹⁷ Cf. ARAUJO; PEREIRA, 2018.

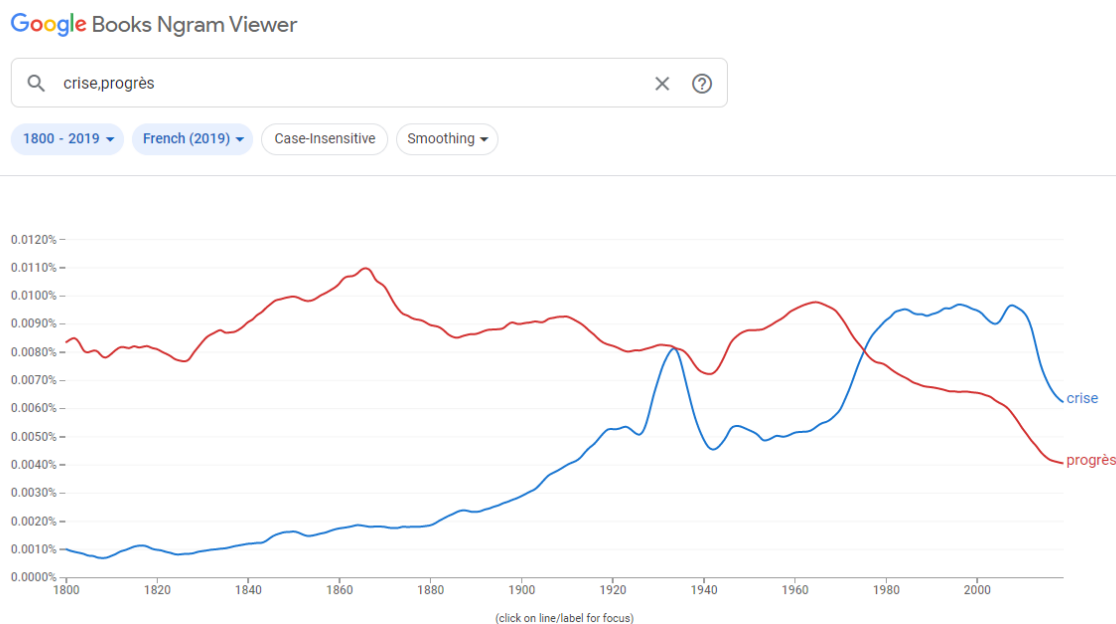
⁴¹⁸ A consulta no Google Ngram Viewer reproduzida foi feita em 02 set. 2020.

Figura 8 – Frequência dos termos *crisis* e *progreso*, 1800-2019 (espanhol).



Fonte: Google Ngram Viewer.

Figura 9 – Frequência dos termos *crise* e *progrès*, 1800-2019 (francês).



Fonte: Google Ngram Viewer.

Os formatos dos gráficos possuem variações importantes que certamente são explicados por fatores muito complexos e diversos. Mas é possível identificar uma tendência comum, qual seja, um movimento de aceleração da frequência de “crise” concomitantemente com o decréscimo de “progresso” que se acentua por volta da década de 1970. Naturalmente, fazer

qualquer afirmação mais assertiva apenas a partir desses gráficos seria peremptório, haja visto os problemas metodológicos evidentes que o uso da ferramenta de busca e do banco de dados da Google envolve para a pesquisa mais sólida.

Não obstante, existem razões mais sólidas para argumentar em favor da referida inversão conceitual entre crise e progresso, considerando especificamente os seus usos relativos à autocompreensão histórica contemporânea. A principal delas se encontra na própria realidade prática, marcada, como apontei antes, por uma acumulação de crises de diversas matizes e âmbitos que inclui, dentre outras: a crise ambiental; as crises econômicas e financeiras que vêm desde 2008; a ascensão dos movimentos populistas de extrema-direita ao redor do mundo; os distúrbios provocados pela disseminação das *fake news* via redes sociais e os profundos impactos que esse cenário tem causado nas democracias contemporâneas; e agora, a crise sanitária e todas as reverberações que a pandemia de Covid-19 tem provocado nas mais diferentes esferas da vida. Isso para não falar da vivência de crises de ordem pessoal ou íntima, mais microscópicas, mas nem por isso menos impactantes para a vivência individual.

Vivemos em tempos de crise. Outro indicativo – ou talvez um reflexo – desse estado de coisas é a frequência com que esse tema tem sido abordado por teóricas e teóricos da história no Brasil e em outras partes do mundo. Antes da ideia desta tese efetivamente nascer, um dossiê especial dedicado ao tema da crise foi publicado pela revista *Maracanan*, do departamento de História da UERJ, organizado e composto por pesquisadoras e pesquisadores do campo da Teoria e História da Historiografia.⁴¹⁹ Mais recentemente, os professores Rodrigo Perez e Daniel Pinha publicaram uma coletânea de ensaios intitulada precisamente *Tempos de crise*.⁴²⁰ Após a eclosão da pandemia, diversas publicações e outras iniciativas promovidas por pesquisadores(as) atuantes no campo endereçaram o problema da crise e seus reflexos no campo das historicidades contemporâneas.⁴²¹

No cenário internacional, vale destacar o importante artigo de Helge Jordheim e Einar Wigen, cuja hipótese de base diz justamente que “o conceito de crise está prestes a substituir o conceito de progresso como principal instrumento de historicização nas sociedades ocidentais e alhures”.⁴²² Apesar dos autores sugerirem na introdução deste artigo a centralidade que o tema

⁴¹⁹ Cf. VIEIRA; FELIPPE; NICODEMO, 2018.

⁴²⁰ Cf. PEREZ; PINHA, 2020.

⁴²¹ Cf. PEREIRA; MARQUES; ARAUJO, 2020; TURIN 2019. Ver também a série de entrevistas Crise & Historicidade, disponível no Youtube no link: <<https://www.youtube.com/playlist?list=PLNdxWhbQ3PuDMcz0xKOItnatFLGzBeM94>>. Acesso em: 05 mar. 2020.

⁴²² Cf. JORDHEIM; WIGEN, 2018, p. 425.

do *kairós* possui para a interpretação dos significados temporais ligados ao conceito de crise, eles não aprofundaram este ponto como tema central do artigo.

Em outros trabalhos, o tema do *kairós* e suas relações com a ideia de crise foi tratado de forma mais verticalizada. Ainda em 2015, Bo Stråth publicou um ensaio sobre a relação íntima entre crise e *kairós*, no âmbito de uma discussão sobre as teleologias da história.⁴²³ Em 2019, o historiador mexicano Humberto Beck publicou um importante livro no qual discorre sobre a consciência do tempo histórico presente no pensamento alemão do período entreguerras – Ernst Jünger, Ernst Bloch e Walter Benjamin – a partir da centralidade que o tema da crise assumiu naquele momento, e que o autor caracteriza em termos de um “regime de historicidade *instantenística*”.⁴²⁴ A referência a *kairós* como uma das formas de expressar a noção de instante aparece no livro, porém de forma apenas ocasional. Já a referência que Beck faz a François Hartog é, por seu turno, muito mais desenvolvida no livro. Aliás, o mesmo historiador francês teve seu mais novo livro publicado em outubro de 2020, o qual traz como tema central precisamente a tríade conceitual *cronos*, *kairós* e crise. De fato, há diversos pontos de contato entre a abordagem de Hartog e as reflexões apresentadas nesta tese. Hartog lança mão dessa tríade para analisar o “regime de historicidade” característico da época do cristianismo primitivo, que o autor caracteriza como uma espécie de presentismo pré-moderno.⁴²⁵

É “curioso” que esses e outros trabalhos com temas tão próximos a esta tese, tenham aparecido durante a pesquisa e a escrita deste trabalho. Há, como disse, razões bastante concretas para que teóricos e teóricas da história tenham visto no tema da crise e do *kairós* uma maior relevância para pensar os tempos atuais, considerando a pregnância cada vez mais acentuada da ideia de crise no âmbito da autocompreensão histórica contemporânea. Afinal, *vivemos em tempos de crise*.

A contribuição específica que este trabalho oferece ao debate se resume na categoria *historicidades kairológicas*. Do início ao fim, a tese articulou essa categoria pensando-a em termos de uma *modalidade* particular de experiência do tempo histórico. Este ponto demarca uma diferença importante para com a abordagem de Hartog e Beck, que pensam a questão das historicidades a partir da categoria *regimes de historicidade*.⁴²⁶ Com efeito, o paradigma dos

⁴²³ Cf. STRÅTH, 2015.

⁴²⁴ Cf. BECK, 2019.

⁴²⁵ Cf. HARTOG, 2020.

⁴²⁶ “Regime: a palavra remete ao regime alimentar [...], ao regime político, ao regime dos ventos e ao regime de um motor. São metáforas bem diferentes, mas que compartilham, pelo menos, o fato de se organizarem em torno das noções de mais e de menos, de grau, de mescla, de composto e de equilíbrio sempre provisório ou instável. Assim, um regime de historicidade é apenas uma maneira de engrenar passado, presente e futuro ou de compor um misto das três categorias [...]” HARTOG, 2013, p. 11.

regimes de historicidade se caracteriza, dentre outras coisas, por uma tendência pela periodização, quer dizer, a categoria pretende determinar como o passado, presente e futuro se articulam de forma mais ou menos preponderante *em uma determinada época e lugar na história*: regimes de historicidade heroico, cristão, moderno, presentista. Além disso, a chave teórica proposta pelo historiador francês concebe os regimes de historicidade como um “instrumento heurístico” potencialmente capaz de revelar a *ordem do tempo* dominante em uma determinada cultura – conceito que Hartog toma de empréstimo da obra de Krzysztof Pomian: “*Ordem do tempo* vem assim de imediato esclarecer uma expressão, talvez de início um tanto enigmática, *regimes de historicidade*”.⁴²⁷

Sem prejuízo dos ganhos evidentes que o paradigma dos regimes de historicidades introduz, é importante esclarecer que a categoria historicidades kairológicas não almeja designar um “regime de historicidade” supostamente mais ou menos preponderante em uma época ou lugar. O estatuto meta-histórico reivindicado para a categoria historicidades kairológicas implica, dentre outras coisas, a possibilidade de ela ser aplicada transversalmente em diferentes épocas históricas. O aparente paradoxo entre as duas últimas afirmações se resolve por uma diferença de fundo que este trabalho possui com relação ao paradigma dos regimes, visto que não se visa aqui descobrir heurísticamente uma ou mais “ordens do tempo”, noção que expressa uma concepção estritamente cronológica de tempo, como já se vê na referida obra de Pomian, que estrutura o conceito em quatro níveis: *cronometria*, *cronologia*, *cronografia*, e *cronosofia*.⁴²⁸

O fenômeno que a tese se esforçou por tematizar não se refere exatamente a uma “ordem do tempo” (*cronos*), mas justamente a figura ou aspecto da temporalidade potencialmente capaz de irromper e quebrar essa temporalidade ordenada e ordenadora: “O tempo kairológico acontece desde dentro e rompe com o tempo cronológico”.⁴²⁹ Por apontar para um sentido de tempo assimétrico em relação ao tempo cronológico, é necessário recolocar o problema das articulações entre passado, presente e futuro não em termos de uma “ordem do tempo”, mas sim de acordo com a modalização entre passado, presente e futuro que caracteriza o momento-*kairós*. Por esse mesmo motivo, a tese evitou colocar a modalidade/modalização do tempo kairológico em termos de uma suposta “hierarquia” de importância entre passado, presente e futuro – outro aspecto decisivo da categoria proposta por Hartog. Conforme tenho argumentado desde a introdução da tese, *kairós* expressa a ideia de um momento que é fundamentalmente

⁴²⁷ *Ibidem*, p. 17.

⁴²⁸ Cf. POMIAN, 1984.

⁴²⁹ DELAHAYE, 2016, p. 91.

“presente”, mas isso apenas na medida que esse presente envolve “futuros” e “passados” sempre em modulação, segundo determinadas formas de compreensão e disposições afetivas específicas. Assim, a questão deixa de ser a de saber qual das instâncias temporais teria supostamente uma maior projeção hierárquica frente às demais. Importa, antes, entender quais estruturas de modalização do tempo têm ganhado mais proeminência atualmente e como elas organizam a experiência vivida e a autocompreensão histórica das sociedades contemporâneas. *Kairós* representa exatamente isso: um *modo* da temporalidade no qual passado, presente e futuro se imbricam de uma forma singular e especial, que guarda uma assimetria de fundo com relação ao paradigma cronológico da “ordem do tempo”.

Ao realizar essa mudança de foco, tornou-se possível constituir uma investigação historiográfica sobre o manifesto, que se caracteriza por articular e expressar uma forma de compreensão e experiência da história cuja estrutura temporal de base se *modaliza* sob o signo do *kairós*. A tese demonstrou que essa categoria é útil na análise intensiva-vertical e extensiva-horizontal dos *manifestos*, gênero que historicamente registra e documenta formas kairológicas de lidar com o tempo e com a história. A contiguidade lógica entre a escrita de manifestos e o conceito de *crise* reforçou ainda mais a validade do quadro teórico proposto. Pois em comum ao manifesto e à crise está uma maneira de articular o sentido histórico que, condensado na figura temporal do *momento* da ocasião singular, disruptivo, breve e irretornável, sói convocar os sujeitos à uma ação urgente diante da iminência de uma mudança radical, o tempo que *resta* para agir *já*, seja no sentido de concretizar uma possibilidade almejada, seja para evitar um cenário negativo. O manifesto mostra-se, assim, como um dos meios discursivos pelos quais a historicidade se apresenta como algo que interpele diretamente os agentes históricos convocando-os a “fazerem história” na abertura do momento-*kairós*.

Como foi visto, a construção da categoria historicidades kairológicas se deu a partir da análise de um objeto histórico-historiográfico específico – o manifesto – graças a mediação exercida pelo conceito mediador de *crise*. O estatuto meta-histórico da categoria foi justificado na medida em que ela abre para a compreensão histórica formas de modalização e expressão da experiência do tempo e da história que podem ser discernidas e analisadas historicamente com base na assimetria entre *kairós* e *cronos*.

Embora não coloque a questão exatamente nesses termos, é fundamentalmente a mesma ideia que motivou Humberto Beck a propor os conceitos de “instantaneísmo” e “regime de historicidade instantaneísta”, refletindo o marco teórico delineado por Hartog, mas também introduzindo uma diferença com relação ao que o historiador francês chamou de “presentismo”. Essa diferença incide justamente no fato de o “instante”, e o regime de historicidade dele

resultante, envolver um senso de urgência de um chamado à ação decisiva que contrasta com a passividade e a sensação de estagnação característicos da descrição do presentismo.⁴³⁰

O acento que Humberto Beck confere ao tema do instante aproxima bastante a sua reflexão do tema tratado nesta tese. Contudo, por enquadrar as suas considerações segundo o paradigma dos “regimes de historicidade”, o historiador mexicano afirma que o instantaneísmo seria uma categoria histórica e geograficamente bastante restrita, a saber, o termo designa a consciência do tempo em autores representativos do pensamento alemão do entreguerras – limitação que o autor deixa expresso no capítulo conclusivo do seu livro. Por sua parte, a categoria historicidades kairológicas não se coaduna com tal abordagem periodizante, pois a aplicação desta categoria não se limita a um contexto cronológico e geográfico específico, mas pode potencialmente manifestar-se para além dessas “origens”, ou seja, *meta-historicamente*. Sua validade enquanto categoria não reside na sua capacidade de descrever um “regime de historicidade” dominante em determinada época histórica, mas sim em poder revelar para a compreensão histórica e a pesquisa historiográfica uma modalidade de experiência do tempo histórico que resta subteorizada pelo pensamento histórico moderno.

De forma similar, enquanto Hartog lança mão da tríade *cronos*, *kairós* e *crise* para caracterizar o regime de historicidade presentista pré-moderno, identificado pelo autor nos escritos do cristianismo primitivo, esta tese articula esses mesmos termos para propor uma categoria útil para a análise de uma modalidade específica de manifestação, elaboração e expressão da historicidade da existência, e também para orientar a análise e interpretação de objetos historiográficos – neste caso, o gênero manifestário. Por se pretender como uma categoria meta-histórica, seria importante verificar se e em que medida as historicidades kairológicas contribuem efetivamente para a análise e interpretação de outros tipos de objetos e fontes históricas para além do manifesto. No entanto, uma tal investigação requereria uma discussão que ultrapassa o escopo deste trabalho.

Falar em “historicidades kairológicas” no atual contexto histórico certamente não é fortuito. Embora a ideia geral da tese não tenha sido originada a partir do evento pandêmico, a experiência desse acontecimento epocal influenciou grande parte das reflexões aqui apresentadas. Aliás, é interessante notar como a *crise* do coronavírus tem ensejado discursos e práticas que expressam formas *kairológicas* de experiência temporal. Em muitas ocasiões, os atores sociais se vêem constrangidos a tomar decisões difíceis sob uma temporalidade de alta pressão, isto é, sem muito tempo (*cronos*) para ponderar sobre as possibilidades em jogo (cf.

⁴³⁰ Cf. BECK, p. 50 e 157.

seção 3.3). Pense-se, por exemplo, a situação trágica que os profissionais da saúde se veem ao ter que decidir quem deve ou não receber tratamento médico em meio ao colapso dos sistemas de saúde. Ou na pressão do tempo que muitos políticos se encontram ao ter que decidir, por exemplo, qual é o momento certo para iniciar, suspender ou reiniciar as medidas de isolamento social visando desacelerar a circulação do vírus.⁴³¹

Neste ponto, cabe lembrar que pertence à ideia kairológica de tempo a possibilidade de se *perder* o “momento certo” para agir, visto que *kairós* não traz em si nenhuma garantia de redenção ou sucesso, sendo um tempo de oportunidades e de perigos. Também nesse sentido, a própria noção de que uma determinada “oportunidade” foi devidamente aproveitada é algo politicamente disputado e envolve uma evidente função performativa. A sociedade brasileira se viu recentemente diante de uma reunião ministerial na qual o chefe da pasta do Meio Ambiente anunciou sua intenção de “aproveitar” a pandemia e a atenção da mídia sobre esse evento para “passar a boiada” e mudar todo o regramento ambiental.⁴³² Ou ainda, como exemplo de um “*akairós*”, tivemos de presenciar a decisão explícita do presidente da República em não dar início à compra das vacinas imediatamente, atrasando o plano de imunização da população.⁴³³

Outro bom exemplo é o pronunciamento que o primeiro-ministro britânico Boris Johnson deu em 16 de março de 2020, quando pela primeira vez anunciou as medidas de isolamento social no Reino Unido. Tendo negligenciado a seriedade da pandemia por semanas, Johnson foi acusado pela opinião pública precisamente por não ter tomado essas medidas no tempo mais oportuno que, àquela altura, já havia passado. Em seu pronunciamento, o primeiro-ministro respondeu essas acusações nos seguintes termos:

E se você perguntar, por que nós estamos fazendo isso agora? Por que não antes ou depois? Por que tomar uma medida tão draconiana? A resposta é que nós estamos pedindo para as pessoas fazerem algo que é difícil e disruptivo na vida delas. E o momento certo, como nós temos falado, é fazer o que é mais efetivo, quando nós achamos que pode fazer a maior diferença para desacelerar a circulação da doença, reduzindo o número de vítimas, reduzindo número de fatalidades.⁴³⁴

⁴³¹ Pressão que se faz ainda maior em situações de ausência de coordenação e liderança a nível nacional.

⁴³² Cf. <https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/05/22/ministro-do-meio-ambiente-defende-passar-a-boiada-e-mudar-regramento-e-simplificar-normas.ghtml>. Acesso em: 14 mar. 2021.

⁴³³ Cf. <https://agenciabrasil.ebc.com.br/politica/noticia/2020-10/bolsonaro-diz-que-governo-federal-nao-comprara-vacina-coronavac#:~:text=Atualizado%20em%2021%2F10%2F2020,parceria%20com%20o%20Instituto%20Butantan>. Acesso em: 20 mar. 2021.

⁴³⁴ Cf. JOHNSON, 2020.

Boris Johnson alegou que seu gabinete tomou a decisão certa no momento oportuno para o melhor do país. O fato de o Reino Unido ter se tornado, naquele mesmo período, em um dos principais focos globais da pandemia demonstra, no entanto, que alegar ter agido kairoticamente é bem diferente de ter efetivamente agido nesse sentido. Como quer que seja, esse exemplo mostra mais uma vez que apreender ou perder o momento certo para tomar a iniciativa é uma dimensão estruturante das experiências de crise. Pensar os usos políticos e as funções performativas do tempo-*kairós* no contexto pandêmico atual mostra a urgência de uma tal tarefa teórica, a qual os(as) historiadores(as) não podem nem devem abrir mão. Considerando que teoria e prática não são tarefas opostas ou mutualmente excludentes, uma investigação sobre as dimensões kairológicas da historicidade postas em cena no presente cenário de crise pode contribuir, eu espero, para abrir os horizontes da reflexão e, quem sabe, enriquecer nossa compreensão sobre o momento crítico atual.

Vivemos em tempos de crise. Esse diagnóstico implica a questão de saber discernir e repensar quais tempos são estes que compõe a crise, e que formas de relação com a história essas temporalidades engendram. Enfrentar essa questão passa por assumir a multiplicidade dos tempos históricos, tema candente nos debates mais atuais no campo da Teoria da História, e cada vez mais também um problema de ordem política e social.⁴³⁵ Uma das formas de continuar e aprofundar esse debate consiste, tal como a tese propôs, em recolocar o problema da assimetria entre *cronos* e *kairós*, como ponto de partida de uma reflexão sobre a pluralidade das formas de significar o tempo histórico que, embora sejam estruturantes da nossa condição histórica humana, tendem a se manter subteorizadas em seu conteúdo temporal mais próprio justamente em função da hegemonia do paradigma cronológico de tempo histórico. Esse passo é essencial também para abrir outras possibilidades para a compreensão e a pesquisa em história nestes “tempos de crise”: *Outros tempos, outras histórias.*

⁴³⁵ Cf. ARAUJO e PEREIRA, 2018; BIANCHI, 2020; BIRTH, 2017; CARVALHO, 2017; LORENZ e BEVERNAGE, 2013; SALOMON, 2018; SIMON, 2019a e 2019b TAMM e OLIVIER, 2019; TANAKA, 2015. Especificamente sobre a relevância política de pensar a crise como eixo central da autocompreensão histórica contemporânea, ver entre outros JORDHEIM; WIGEN, 2018; PEREZ e PINHA, 2020; RAMALHO, 2021.

BIBLIOGRAFIA

ABASTADO, Claude. Introduction à l'analyse des manifestes. **Littérature**, n. 39, p. 3-11, 1980.

ADAM, Heribert; MOODLEY, Kogila. Political Violence, 'Tribalism' and Inkatha. **The Journal of Modern African Studies**, v. 30, n. 3, p. 485-510, 1992.

AGAMBEN, Giorgio. **El tiempo que resta**: comentario a la carta a los Romanos. Madrid: Editorial Trotta, 2006.

AGAMBEN, Giorgio. **Infância e história**: destruição da experiência e origem da história. Trad. Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005.

AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

AGUILERA, Osmar Sánchez. Manifiesto de vanguardia: el síntoma, la poesía. In: AGUILERA, Osmar Sánchez (Org.). **Manifiestos... de manifiesto**: Provocación, memoria y arte en el género-síntoma de las vanguardias literarias hispanoamericanas, 1896-1938. Madrid: Iberoamericana, 2017, p. 23-40.

ANDERSON, Perry. **The Origins of Postmodernity**. Londres: Verso, 1998.

ANDRADE, Marta Mega de. Time, History and Subjectivity in an "atopic" approach to Walter Benjamin's theses *On the concept of History*. **História da Historiografia**: International Journal of Theory and History of Historiography, v. 12, n. 29, p. 153-178, 2019. DOI 10.15848/hh.v12i29.1374.

ARCE, Manuel Maples. Manifiesto Estridentista nº 1. In: OSORIO, Nelson (Org.). **Manifiestos, proclamas y polémicas de la vanguardia literaria hispanoamericana**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1988 [1921], p. 101-108.

ARAUJO, Valdei Lopes de. História da historiografia como analítica da historicidade. **História da Historiografia**, Ouro Preto, v. 12, n. 3, p. 34-44, 2013.

ARAUJO, Valdei; PEREIRA, Mateus. **Atualismo 1.0** – Como a ideia de atualização mudou o século XXI. Mariana/MG: Editora SBTHH, 2018.

ARENDDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 7ª ed. Trad. Mauro W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva, 2013.

ARISTÓTELES. Tratado do Tempo, Física IV 10-14. In: REY PUENTE, Fernando; BARACAT JÚNIOR, José (Org.). **Tratados sobre o tempo**: Aristóteles, Plotino e Agostinho. Editora UFMG: Belo Horizonte, 2014.

ARMANI, Carlos Henrique. “A ontologia fundamental de Martin Heidegger e a questão da temporalidade da história”. In: Ruth Maria Chittó Gauer. (Org.). **Tempo e Historicidades**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2016, v. 01, p. 42-54.

BADIOU, Alain. **Second manifeste pour la philosophie**. Paris: Flammarion, 2010.

BADIOU, Alain. **Manifeste pour la philosophie**. Paris: Editions Seuil, 1989.

BAKHTIN, M.; VOLOSHINOV, V.N. **Marxismo e filosofia da linguagem**. São Paulo: Hucitec, 1979.

BALIBAR, Françoise; BÜTTGEN, Philippe; CASSIN, Barbara. “Moment, Momentum, Instant”. In: CASSIN, Barbara (Org.). **Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon**. Princeton: Princeton University Press, 2014, p. 683-689.

BALOLA, Raquel. **Princípios Matemáticos da Filosofia Natural: A lei de inércia**. Dissertação (Mestrado em Estudos Clássicos). 108p. Departamento de Estudos Clássicos, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2010.

BARTON, H. A. The Origins of the Brunswick Manifesto. **French Historical Studies**, v. 5, n. 2, p. 146-169, 1969.

BATISTA, Tomás L.; PALES MATOS, Vicente. Manifesto Euforista. In: OSORIO, Nelson (org.). **Manifestos, proclamas y polémicas de la vanguardia literaria hispanoamericana**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1988 [1922], p. 123-124.

BECK, Humberto. **The Moment of Rupture: Historical Consciousness in Interwar Germany Thought**. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2019.

BERMAN, M. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das letras, 1986.

BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Organização da edição brasileira de Willi Bolle. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2009.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: LÖWY, Michel. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. Trad. Wanda Caldeira Brant, [tradução das teses] Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005 [1940].

BENTIVOGLIO, Julio. **História & distopia: a imaginação histórica no alvorecer do século 21**. 2ª ed. rev. Vitória: Editora Milfontes, 2019.

BENTIVOGLIO, Julio. A história conceitual de Reinhart Koselleck. **Dimensões**, v. 24, p. 114-134, 2010.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido se desmancha no ar**: a aventura da modernidade. Trad. Carlos Felipe Moisés, Ana Maria L. Ioriatti e Marcelo Macca. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BERIAIN, Jesetxo. “El puro suceder y el acontecimiento apropiador”. Prólogo para GARCÍA, Guadalupe Valencia. **Entre cronos y kairós**: las formas del tiempo sociohistórico. México: Anthropos Editorial, 2007, p. VII-XX.

BEVERNAGE, Berber. “A passeidade do passado”: reflexões sobre a política da historicização e a crise da passeidade historicista. **Revista de Teoria da História**, Trad. Walderez Ramalho, 2021 (no prelo).

BEVERNAGE, Berber. **História, memória e violência de Estado**: tempo e justiça. Trad. André Ramos e Guilherme Bianchi. Serra/Mariana: Editora Milfontes/SBTHH, 2018.

BIANCHI, Guilherme. **Historicidades em deslocamento**: tempo e política entre os Ashaninka da Amazônia peruana e os Misak dos Andes colombianos. 251 f. 2020. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2020.

BÍBLIA SAGRADA. Antigo e Novo Testamento. Trad. João Ferreira de Almeida (revista e atualizada). Salvador: Nostrum Editora, 2014.

BÍBLIA SAGRADA. Septuaginta. Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft, 1979.

BIROLI, Viviana. Constitution et archéologie d’un genre: le cas des manifestes futuristes. **Études littéraires**, v. 44, n. 3, p. 17-34, 2013.

BIRTH, Kevin K. **Time Blind**: Problems in Perceiving other Temporalities. Flushing, NY: Palgrave Macmillian, 2017.

BLUTEAU, Raphael. **Vocabulario portuguez & latino**: aulico, anatomico, architectonico... Coimbra: Collegio das Artes da Companhia de Jesus, 1712 - 1728. 8 v. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/1>. Acesso em: 11 mai. 2020.

BOESAK, Allan. **Kairos, Crisis and Global Apartheid**: The Challenge to Prophetic Resistance. Nova York: Palgrave MacMillian, 2015.

BORTULUCCI, Vanessa Beatriz. Manifesto futurista: texto-ação. **Revista de Letras**, v. 50, n. 1, p. 63-76, 2010.

BOSCHUNG, Dietrich. **Kairos as a Figuration of Time**: A Case-Study. Munique: Wilhelm Fink, 2013.

BOTHA, P. W. **Address by State President P. W. Botha at the opening of the National Party Natal Congress, Durban, 15 August 1985** [“Discurso do rubicão”]. Durban, 1985.

Disponível em:
 <<https://omalley.nelsonmandela.org/omalley/index.php/site/q/03lv01538/04lv01600/05lv01638/06lv01639.htm>>. Acesso em: 18 fev. 2021.

BRETON, Andre. Manifesto of Surrealism. *In: Manifestoes of Surrealism*. Trad. Richard Seaver e Helen R. Lane. Ann Arbor : The University of Michigan Press, 1968 [1924].

BURGER, Marcel. **Les manifestes**: paroles de combat de Marx à Breton. Lonay: Delachaux et Niestlé, 2002.

BURGER, Peter. **Theory of the Avant-Garde**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

CALDAS, Pedro Spinola Pereira. Hans-Georg Gadamer e a Teoria da História. **Dimensões**, v. 24, p. 55-74, 2010.

CALINESCU, Matei. **Five Faces of Modernity**: Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism. Durham: Duke University Press, 1987.

CARVALHO, Augusto de. A metafísica da *historicidade* – de Martin Heidegger ao contexto brasileiro: comentário à tradução do verbete de Leonhard von Renthe-Fink. **Práticas da História**, 2021 (no prelo).

CARVALHO, Augusto de. Algumas afinidades filosóficas entre Martin Heidegger e Walter Benjamin. **Arte e Filosofia**, Ouro Preto, n. 27, p. 134-152, 2019a

CARVALHO, Augusto de. “Sobre o conceito de passado em Walter Benjamin”. *In: CARVALHO, Augusto de; BENTIVOGLIO, Julio (orgs). Walter Benjamin: testemunho e melancolia*. Serra/ES: Editora Milfontes, 2019b, p. 9-48.

CARVALHO, Augusto de. A estrutura ontológica do tempo presente. **Tempo & Argumento**, v. 10, n. 24, p. 43-63, 2018.

CARVALHO, Augusto de. **História do passado**: da conceitualização tradicional à reconfiguração em Walter Benjamin, Martin Heidegger e Sigmund Freud. Orientadora: Heloísa Maria Murgel Starling. 392 f. 2017. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

CARVALHO, Augusto de; MENDES, Breno; RAMALHO, Walderez (orgs.). **Sete ensaios sobre história e existência**. Porto Alegre: Fi, 2018.

CAWS, Mary Ann (org.). **Manifesto: A Century of Isms**. Lincoln: University of Nebraska Press, 2001.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**: mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números. Trad. Vera da Costa e Silva et. alli. 16ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2001.

CLARK, Nancy L.; WORGER, William H. **South Africa – The rise and fall of apartheid**. 2 ed. Londres: Routledge, 2013.

COENEN, Lothar; BROWN, Colin (orgs.). **Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento**. Trad. Gordon Chown. 2 vol. São Paulo: Vida Nova, 2000.

COGGIOLA, Oswaldo. Introdução: 150 anos do *Manifesto Comunista*. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. Trad. Álvaro Pina; Organização e Introdução de Oswaldo Coggiola. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005, p. 9-36.

CONDORCET, Nicolas de. **Esboço de um quadro histórico dos progressos do espírito humano**. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. Campinas: Editoria UNICAMP, 1993 [1795].

COUTO, Maria de Fátima Morethy. A arte de vanguarda no Brasil e seus manifestos. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 53, p. 89-106, 2011.

CRISIS NEWS, a bulletin of news and theological reflection on the State of Emergency. **Western Province Council of Churches**, Cidade do Cabo, n. 6, p. 1-4, mar. 1986. Disponível em: <https://www.sahistory.org.za/sites/default/files/DC/Cnn686/Cnn686.pdf>. Acesso em: 09/04/2019.

CRITICAL ART ENSEMBLE: Tactical Media Practicioners: An Interview. Entrevista com Jon McKenzie e Rebecca Schneider. **TDR: The Drama Review**, v. 44, n. 4, p. 236-150, 2000.

DANTO, Arthur. “Três décadas após o fim da arte”. In: **Após o fim da arte**: a arte contemporânea e os limites da história. São Paulo: Odysseus Editora, 2006, p. 23-43.

DELAHAYE, Ezra. About Chronos and Kairos: On Agamben’s Interpretation of Pauline Temporality through Heidegger. **International Journal of Philosophy and Theology**, v. 77, n. 3, p. 85-101, 2016.

DERRIDA, Jacques. **Espectros de Marx**: o estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional. Trad. Anamaria Skinner. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

ELPHICK, Richard. **The equality of believers**: protestant missionaries and the racial politics of South Africa. Charlottesville: Universty of Virginia Press, 2012.

ERIKSEN, Thomas Hylland. **Tyranny of the Moment**: Fast and Slow Time in the Information Age. Londres: Pluto Press, 2001.

ESKIN, Catherine. “Hippocrates, Kairos, and Writing in the Sciences”. In: SIPIORA, Phillip; BAUMLIN, James (orgs.). **Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis**. New York: State University of New York Press, 2002, p. 97-113.

FABRIS, Annateresa. **Futurismo: uma poética da modernidade**. São Paulo: Perspectiva: EDUSP, 1987.

FANNI, Rafael. **Temporalização dos discursos políticos no processo de Independência do Brasil (1820-1822)**. 2015. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

FASOLT, Constantin. **The Limits of History**. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

FOUCAULT, Michel. **O poder psiquiátrico**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FRANCO NETO, Mauro. **A perenidade de uma questão: vínculos entre história, tempo e identidade no Brasil e no México**. 223 f. 2020. Tese (Doutorado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2020.

FRIED, Albert; SANDERS, Roland (orgs.). **Socialist Thought: A Documentary History**. Garden City (NY): Anchor Books, 1964.

FRIESE, Heidrun (org.). **The Moment: Time and Rupture in Modern Thought**. Liverpool: Liverpool University Press, 2001.

GABO, Naum; PEVSNER, Antoine. The Realistic Manifesto. In: CAWS, Mary Ann (org.). **Manifesto: A Century of Isms**. Lincoln: University of Nebraska Press, 2001 [1920], p. 396-400.

GADAMER Hans-Georg. **Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica**. 15. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2015 [1965].

GADAMER, Hans-Georg. “A continuidade da história e o instante da existência”. In: **Verdade e método II: complementos e índice**. Trad. Ênio Paulo Giachini. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002 [1960], p. 159-173.

GARCÍA, Guadalupe Valencia. **Entre cronos y kairós: las formas del tiempo sociohistórico**. México: Anthropos Editorial, 2007.

GELADO, Viviane. O manifesto de vanguarda na América Latina. **Sínteses**, v. 11, p. 193-214, 2006.

GILBERT, Andrew Simon. **The Crisis Paradigm: Description and Prescription in Social and Political Theory**. Cham: Palgrave Macmillian, 2019.

GILIOMEE, Hermann. The day apartheid started dying. **Mail & Guardian**. 2012. Disponível em: <https://mg.co.za/article/2012-10-26-00-the-day-apartheid-started-dying>. Acesso em: 06 mar. 2019.

GOBA, Bonganjalo. The Kairos Document and its implications for liberation in South Africa. **Journal of Law and Religion**, v. 5, n. 2, p. 313-325, 1987.

GONÇALVES DE MAGALHÃES, D. J. **Discurso sobre a história da literatura do Brasil** [Manifesto Romântico], 1836. Disponível em: http://objdigital.bn.br/Acervo_Digital/livros_eletronicos/discursohbr.pdf. Acesso em 06 mar. 2021

GRAMSCI, Antonio. **Cadernos do cárcere**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Vol 3. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2007.

GRESPLAN, Jorge. História e historiografia das crises. **Revista de História**, n. 179, p. 1-27, 2020. DOI: 10.11606/issn.2316-9141.rh.2020.152676

GULDI, Jo; ARMITAGE, David. **The History Manifesto**. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

GUMBRECHT, Hans Ulrich. **Nosso amplo presente: o tempo e a cultura contemporânea**. Trad. Ana Isabel Soares. São Paulo: Editora da UNESP, 2015.

HAHN, H. C. “Hora”. In: Brown, Colin (Org.). **The New International Dictionary of New Testament Theology**. Exter: Paternoster Press, 1976, p. 845-849.

HATHAWAY, Oona A.; HOLSTE, William; SHAPIRO, Scott J.; VELDE, Jacqueline Van De; WANG, Lisa. **War Manifestos Database**. 2017. Disponível em: <http://documents.law.yale.edu/manifestos>. Acesso em: 18 abr. 2020,

HARTOG, François. **Chronos: L’Occident aux prises avec le temps**. Paris : Gallimard, 2020.

HARTOG, François. **Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

HIRSCH, Eric; STEWART, Charles. Introduction: Ethnographies of Historicity. **History and Anthropology**, v. 16, n. 3, p. 261-274, 2005.

HJARTARSON, B. Myths of rupture: the manifesto and the concept of avant-garde. In: EYSTEINSSON, A. (org.). **Modernism**. Amsterdam: Benjamins, 2007, p.173-194.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e tempo**. 10ª edição. Tradução revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2012 [1927].

HEIDEGGER, Martin. **The Concept of Time**. Translated by William McNeil. Oxford: Blackwell, 1992 [1924].

HIPPOCRATES. Aphorisms. In: JONES, William Henry Samuel (org.). **Hippocrates**. Vol IV. Translated by William Henry Samuel Jones. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931.

HIPPOCRATES. Precepts. In: JONES, William Henry Samuel (org.). **Hippocrates**. Vol I. Translated by William Henry Samuel Jones. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1923.

HUIZINGA, Johan. **Nas sombras do amanhã**: diagnóstico da enfermidade espiritual do nosso tempo. Trad. Manuel Vieira. São Paulo: Saraiva, 1946 [1935].

ISELIN, Isaak. **Über die Geschichte der Menschheit**. 5th edition. Basel: Schweighauser, 1786

HOBSBAWM, Eric J. **A era das revoluções**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1977.

HOGG, Alec. How P.W. Botha failed to cross the Rubicon 30 years ago, to SA's great cost. **BizNews**. 2016. Disponível em: <https://www.biznews.com/leadership/2016/02/12/how-pw-botha-failed-to-cross-the-rubicon-30-years-ago-to-sas-great-cost>. Acesso em: 06 mar. 2019.

JENKINS, Keith; MORGAN, Sue; MUNSLOW, Alun (Orgs.). **Manifestos for History**. Londres: Routledge, 2007.

JOHNSON, Boris. Prime Minister's Statement on Coronavirus (COVID-19). **GOV.UK**, 16 mar. 2020. Disponível em: <https://bit.ly/30moiuF>. Acesso em: 11. jun. 2020

JORDHEIM, Helge. Conceptual History Between Chronos and Kairos – The Case of “Empire”. **Redescriptions: Yearbook of Political Thought and Conceptual History**, n. 11, p. 115-145, 2007.

JORDHEIM, Helge; WIGEN, Einar. Conceptual Synchronisation: From Progress to Crisis. **Millennium: Journal of International Studies**, v. 46, n. 3, p. 421-439, 2018.

KINNEAVY, James L. **Greek Rhetorical Origins of the Christian Concept of Faith**. New York: Oxford University Press, 1987.

KLATT, Johanna (Orgs.). **Manifeste**: Geschichte und Gegenwart des politischen Appells. Bielefeld: Transcript Verlag, 2010.

KLEINBERG, Ethan; SCOTT, Joan Wallach; WILDER, Gary. **Thesis on Theory of History**, 2018. Disponível em: <http://theoryrevolt.com/>. Acesso em: 14 mai. 2020.

KOSELLECK, Reinhart. Introduction and Prefaces to the *Geschichtliche Grundbegriffe*. Trad. Michaela Richter. **Contributions to the History of Concepts**, v. 6, n. 1, p. 1-37, 2011.

KOSELLECK, Reinhart. Crisis. Trad. Michaela Richter. **Journal of the History of Ideas**, v. 67, n. 2, p. 357-400, 2006a.

KOSELLECK, Reinhart. O acaso como resíduo de motivação na historiografia. *In: Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto : Ed. PUC-Rio, 2006b.

KOSELLECK, Reinhart. História Magistra Vitae – Sobre a dissolução do *topos* na história moderna em movimento. *In: Futuro Passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto : Ed. PUC-Rio, 2006c

KOSELLECK, Reinhart. “Some Questions Regarding the Conceptual History of ‘Crisis’”. *In: The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*. Stanford: Stanford University Press, 2002, p. 236-247.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise: contribuições à patogênese do mundo burguês**. Rio de Janeiro: EDUERJ/Contraponto, 1999.

KRACAUER, Siegfried. Time and History. **History and Theory**, v. 6, p. 65-78, 1966.

LAÏDI, Zaki. **La tyrannie de l’urgence**. Montréal : Les Editions Fides, 1999.

LEITE, Rodrigo. Apartheid resiste na igreja sul-africana. **Folha de São Paulo**, Mundo, São Paulo, 14 de dezembro de 1997. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mundo/ft141210.htm>. Acesso em: 18/03/2019.

LEONARD, Gary (org.). **The Kairos Documents**. KwaZulu-Natal: University of KwaZulu-Natal, 2010.

LISTA, G. **Le futurisme: création et avant-garde**. Paris: Les Éditions de l’Amateur, 2001.

LORENZ, Chris; BEVERNAGE, Berber. Introduction. *In: LORENZ, Chris; BEVERNAGE, Berber (orgs.). Breaking up Time: Negotiating the Borders between Present, Past and Future*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013, p. 7-35.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”**. Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant, Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Luiz Miller. São Paulo: Boitempo, 2005.

LÖWY, Michael. Marxismo e cristianismo na América Latina. **Lua Nova**, n. 19, p. 5-21, 1989.

LUNDMARK, Lennart. The Historian’s Time. **Time Society**, v. 2, p. 61-74, 1993.

LUXEMBURGO, Rosa; LIEBKNECHT, Karl; ZETKIN, Klara; MEHRING, Franz. **A Call to the Workers of the World**. [Manifesto Espartaquista]. Die Rote Fahne, 25 nov. 1918.

Disponível em: <<https://www.marxists.org/archive/luxemburg/1918/11/25.htm>>. Acesso em: 04 fev. 2021.

LYON, Janet. **Manifestoes: Provocations of the Modern**. Ithaca/Londres: Cornell University Press, 1999.

LYOTARD, Jean-François. **Phenomenology**. Albany, NY: State University of New York Press, 1991.

MABUZA, Wesley Madonda. **Kairos revisited: investigating the relevance of the Kairos Document for Church-State relations within a democratic South Africa**. 283 p. Tese (Doutorado em Teologia). Faculty of Theology, University of Pretoria, Pretoria, 2009.

MAIR, Victor H. Danger + Opportunity ≠ crisis: How a misunderstanding about Chinese characters has led many astray. **PinyinInfo.com**, set. 2009. Disponível em: <http://pinyin.info/chinese/crisis.html>. Acesso em: 28 mar. 2021.

MANIFESTO de S. A. R. o Príncipe Regente Constitucional e defensor Perpétuo do Reino do Brasil aos Povos deste Reino. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1822. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/7582?locale=en>. Acesso em: 11 mai. 2020.

MARCONDES, Constança. Krisis e Kairós em Evanhélos Moutsopoulos. **Reflexão**, v. 31, n. 89, p. 55-58, 2006.

MARCUSCHI, Luiz Antônio. Gêneros textuais: definição e funcionalidade. In: DIONÍSIO, A. P.; MACHADO, A. R., BEZERRA, M. A (orgs.). **Gêneros textuais & Ensino**. Rio de Janeiro: Editora Lucerna, 2002, p. 19-39.

MARÉCHAL, Sylvain. **Manifeste des Égaux**. 1796. Disponível em: <http://libertaire.free.fr/ManifestedesEgaux.html>. Acesso em: 20 abr. 2020.

MARINELLO, Juan. El Momento. In: OSORIO, Nelson (org.). **Manifiestos, proclamas y polémicas de la vanguardia literaria hispanoamericana**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1988 [1927], p. 260-262.

MARINETTI, Filippo Tommaso. Fundação e manifesto do futurismo. Trad. Aurora Fornoni Bernardini. **Sibila, revista de poesia e crítica literária**, 04 abr. 2009 [1909]. Disponível em: Acesso em: <<https://sibila.com.br/critica/fundacao-e-manifesto-do-futurismo/2184>>. 06 mar. 2021.

MARRAMAIO, Giacomo. **Kairós: apologia del tiempo oportuno**. Trad. De Helena Aguilà. Barcelona: Gedisa Editorial, 2008.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Karl Marx Friedrich Engels Werke**. Vol. 27. Berlin: Dietz Verlag, 1963.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto Comunista**. Trad. Álvaro Pina; Organização e Introdução de Osvaldo Coggiola. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005 [1848].

MENDES, Breno. Filosofia da existência, existencialismo e o problema do sentido na filosofia da história de Paul Ricoeur. **História da Historiografia**, v. 13, n. 33, p. 431-465, 2020. DOI: <https://doi.org/10.15848/hh.v13i33.1563>.

MENDES, Breno. **A representação do passado histórico em Paul Ricœur**. Porto Alegre: Editora Fi, 2019.

MENDES, Breno. “Existencialismo, filosofia da existência e filosofia da história”. In: CARVALHO, Augusto de; MENDES, Breno; RAMALHO, Walderez (Orgs.). **Sete ensaios sobre história e existência**. Porto Alegre: Fi, 2018, p. 21-32.

MENDES, Breno; RAMALHO, Walderez. Historicidade e ipseidade: as identidades na história. In: VI Encontro de Pesquisa em História: Tempo: permanências, rupturas e transições na História, 2017, Belo Horizonte. **Anais Eletrônicos do VI EPHIS**. Belo Horizonte: Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, 2017, p. 2121-2126.

MILLER, Carolyn. “Foreword”. In: SIPIORA, Phillip; BAUMLIN, James (orgs.). **Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis**. Nova York: State University of New York Press, 2002, p. xi-xiii.

MITCHELL, Bonner. **Les manifestes littéraires de la Bella Époque 1886-1914**. Paris: Éditions Seghers, 1966.

MORÊAS, Jean. Le Symbolisme. **Le Figaro**, 18 set. 1886. Disponível em: <https://www.berlol.net/chrono/chr1886a.htm>. Acesso em: 30 abr. 2020

MORIARTY, Thomas A. **Finding the words: A Rhetorical History of South Africa’s Transition from Apartheid to Democracy**. Westport: Praeger, 2003.

MURCHADHA, Felix Ó. **The Time of Revolution: Kairos and Chronos in Heidegger**. Londres: Bloomsbury, 2013.

MUSYA, Justus. ‘Kairos’ Theology in Apartheid South Africa. **Churchman**, v. 126, n. 2, p. 163-170, 2012.

NEVES, Lucia M. Bastos Pereira das. A linguagem política da independência: Brasil, 1821-1823. **Passado abierto**, v. 2, n. 4, p. 61-85, 2016.

OSBORNE, Peter. **The politics of time: Modernity and Avant-Garde**. Londres: Verso Books, 1995.

OSORIO, Nelson (org.). **Manifiestos, proclamas y polémicas de la vanguardia literaria hispanoamericana**. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1988.

PALMER, Helen. **Deleuze and Futurism: A Manifesto for Nonsense**. Londres/Nova York: Bloomsbury, 2014.

PANOFSKY, Erwin. Father Time. *In: Studies in Iconology: Humanistic Themes in the Art of the Renaissance*. Colorado: Icon Editions, 1972, p. 69-94.

PAUL, Joanne. The Use of Kairos in Renaissance Political Philosophy. **Renaissance Quarterly**, v. 67, n. 1, p. 43-78, 2014.

PEARS, Angie. **Doing contextual theology**. Abingdon: Routledge, 2010.

PEREIRA, Mateus; ARAUJO, Valdei. Reconfigurações do tempo histórico: presentismo, atualismo e solidão na modernidade digital. **Revista da UFMG**, v. 23, n. 1 e 2, p. 270-297, 2016.

PEREIRA, Mateus; MARQUES, Mayra; ARAUJO, Valdei. **Almanaque da COVID-19: 150 dias para não esquecer, ou a história do encontro entre um presidente fake e um vírus real**. Vitória: Editora Milfontes, 2020.

PEREZ, Rodrigo; PINHA, Daniel (orgs.). **Tempos de crise: ensaios de história política**. Rio de Janeiro: Autografia, 2020.

PERLOFF, Marjorie. ‘Violence and Precision’: The Manifesto as Art Form. **Chicago Review**, v. 34, n. 2, p. 65-101, 1984.

PERLOFF, Marjorie. **The Futurist Moment: Avant-Garde, Avant Guerre, and the Language of Rupture**. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

PERSKY, Richard K. **Kairos: a cultural history of time in the Greek polis**. 232 p. Tese (Doutorado em Filosofia). Department of Classical Studies, University of Michigan, Ann Arbor, 2009.

PETERS, Rik. “The Rhetoric of Time and the Time of Rhetoric”. In: KELLY, Michael J.; ROSE, Arthur (orgs.). **Theories of History: History Read across the Humanities**. Londres: Bloomsbury Academic, 2018, p. 81-102.

PINTO, Luiz Maria da Silva. **Dicionário da Língua Brasileira** por Luiz Maria da Silva Pinto, natural da Província de Goyaz. Ouro Preto: Typographia de Silva, 1832. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/3>. Acesso em: 11 mai. 2020.

POMIAN, Krzysztof. **L’ordre tu temps**. Paris: Gallimard, 1984.

POGGIOLI, Renato. **The Theory of the Avant-Garde**. Trad. Gerald Fitzgerald. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968.

PUCHNER, Martin. **Poetry of the Revolution: Marx, Manifestos, and the Avant-Gardes**. Princeton: Princeton University Press, 2006.

PUCHNER, Martin. Manifesto = Theatre. **Theatre Journal**, v. 54, n. 3, p. 449-465, 2002.

QUIRIM, Diogo Jardim. “**Recontar as coisas antigas com novidade e as novas de uma forma antiga**”: o *kairós* na *philosophía* de Isócrates: filosofia grega e historiografia contemporânea. 186 p. 2014. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

RAINEY, Lawrence; POGGI, Christine; WITTMAN, Laura (orgs.). **Futurism: An Anthology**. New Haven & London: Yale University Press, 2009.

RAMALHO, Walderez. Reinterpreting the “times of crisis” based on the asymmetry between *chronos* and *kairos*. **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**, v. 14, n. 35, p. 115-144, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.15848/hh.v14i35.1733>. Acesso em: 01 mai. 2021.

RAMALHO, Walderez. Historical time between *chronos* and *kairos*: on the historicity of *The Kairos Document* manifesto, South Africa, 1985. **Rethinking History**, v. 24, n. 3-4, p. 465-480, 2020a. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/13642529.2020.1831351>. Acesso em: 12 jan. 2021

RAMALHO, Walderez. A urgência do tempo histórico. In: RANGEL, Marcelo de Mello; CARVALHO, Augusto de (orgs.). **História & Filosofia: problemas éticos e políticos**. Vitória: Editora Milfontes, 2020b.

RAMALHO, Walderez. A memória como abertura do possível. In: X Seminário Brasileiro de Teoria e História da Historiografia, 2020c, Mariana. **Anais do X Seminário Brasileiro de Teoria e História da Historiografia: Emergências: desafios contemporâneos à historiografia**. Mariana, MG: SBTHH, 2018, p. 193-199.

RAMALHO, Walderez. A historiografia como abertura do possível. In: X Seminário Brasileiro de Teoria e História da Historiografia, 2020d, Mariana. **Anais do X Seminário Brasileiro de Teoria e História da Historiografia: Emergências: desafios contemporâneos à historiografia**. Mariana, MG: SBTHH, 2018, p. 234-240.

RAMALHO, Walderez; RAMIRES, Augusto Martin; FERRAZ, Letícia Almeida. Historiografia e visada ética: Hayden White e os passados práticos. **Revista de Teoria da História**, v. 20, n. 2, p. 106-129, 2018a.

RAMALHO, Walderez. Historicidade, historiografia e memória. In: CARVALHO, Augusto de; MENDES, Breno; RAMALHO, Walderez (orgs.). **Sete ensaios sobre história e existência**. Porto Alegre: Fi, 2018b, p. 39-55.

RAMALHO, Walderez. **A historiografia da mineiridade**: trajetórias e significados na história republicana do Brasil. 174 f. 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

RANGEL, Marcelo de Mello. **Da ternura com o passado**: história e pensamento histórico na filosofia contemporânea. Rio de Janeiro: Via Verita, 2019a.

RANGEL, Marcelo de Mello. A urgência do ético: o giro ético-político na Teoria da História e na História da Historiografia. **Ponta de Lança**, v. 13, n. 25, p. 27-46, 2019b.

RANGEL, Marcelo de Mello; ARAUJO, Valdei Lopes de. Apresentação – Teoria e história da historiografia: do giro linguístico ao giro ético-político. **História da Historiografia: International Journal of Theory and History of Historiography**, v. 8, n. 17, p. 318-332, 2015.

REIS, José Carlos. O tempo como “representação”. In: **Teoria & História**: tempo histórico, história do pensamento histórico ocidental e pensamento brasileiro. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012, p. 25-66.

REIS, José Carlos. **Tempo, história & evasão**. Campinas: Papyrus, 1994.

RENTHE-FINK, Leonhard. Historicidade. **Práticas da História**, 2021 [1974] (no prelo).

RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. Trad. Cláudia Berliner. 3 Vol. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como um outro**. Trad. Luci Moreira Cesar. Campinas: Papyrus, 1991.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Trad. Allan François [et al.]. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

RODRIGUES, José Honório. **Filosofia e História**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

RODRIGUEZ, Miguel. **Confrontational Christianity**: Contextual Theology and its Radicalization of the South African Anti-Apartheid Church Struggle. Dissertação (Mestrado em História). Universidade da Flórida Central, 2012. Disponível em: <https://stars.library.ucf.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.com.br/&httpsredir=1&article=5470&context=etd>. Acesso em 12/04/2019.

ROITMAN, Janet L. **Anti-Crisis**. Durham: Duke University Press, 2014.

ROUSSEAU, Jean-Jaques. **Emílio, ou Da Educação**. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 2014 [1762].

SAAYMAN, Willem. “Good mission policy is good state policy in South Africa”: The influence of the Tomlinson Report on racial separation in church and state at the dawn of apartheid. **Studia Historiae Ecclesasticae**, v. 34, n. 2, p. 15-39, 2008.

SALOMON, Marlon (org.). **Heterocronias**: estudos sobre a multiplicidade dos tempos históricos. Goiânia: Edições Ricochete, 2018.

SCHIFFMAN, Zachary. **The Birth of the Past**. Baltimore: John Hopkins University Press, 2011.

SEBIDI, Lebamang John. Entrevista para Gail Gerhart. Johannesburgo, 3 jul. 1989. Disponível em:
<https://www.sahistory.org.za/sites/default/files/DC/ora19890703.000.009.000/ora19890703.00.009.000.pdf>. Acesso em: 12/04/2019.

SHORE, Megan. **Religion and conflict resolution**: Christianity and South Africa’s Truth and Reconciliation Commission. Farnham: Ashgate, 2009.

SILVA, Antonio de Moraes. **Dicionário da língua portuguesa** - recompilado dos vocabulários impressos até agora, e nesta segunda edição novamente emendado e muito acrescentado, por Antonio de Moraes Silva. Lisboa: Typographia Lacerdina, 1813 [1789]. Disponível em: <http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/edicao/2>. Acesso em: 11 mai. 2020.

SIMON, Zoltán Boldizsár. The Transformation of Historical Time: Processual and Evental Temporalities. In: TAMM, Marek; OLIVIER, Laurent (orgs.). **Rethinking Historical Time**: New Approaches to Presentism. London: Bloomsbury, 2019a, p. 71-84

SIMON, Zoltán Boldizsár. **History in Times of Unprecedented Changes**: A Theory of 21st Century. Londres: Bloomsbury, 2019b.

SIMON, Zoltán Boldizsár. History begins in the future: on historical sensibility in the age of technology. In: HEGELSSON, Stefan; SVENUNGSSON, Jayne (orgs.). **The Ethos of History**: Time and Responsibility. Nova York: Berghahn, 2018.

SIPIORA, Phillip; BAUMLIN, James S. (orgs.). **Rhetoric and Kairos**: Essays in History, Theory and Praxis. Albany, NY: State University of New York Press, 2002.

SIPIORA, Phillip. “Introduction: The Ancient Concept of Kairos”. In: SIPIORA, Phillip; BAUMLIN, James (orgs.). **Rhetoric and Kairos**: Essays in History, Theory, and Praxis. Nova York: State University of New York Press, 2002a, p. 1-22.

SIPIORA, Phillip. “Kairos: The Rhetoric of Time and Timing in the New Testament”. In: SIPIORA, Phillip; BAUMLIN, James (orgs.). **Rhetoric and Kairos**: Essays in History, Theory, and Praxis. Nova York: State University of New York Press, 2002b, p. 114-127.

SMITH, John E. Time, Times and the “Right Time”: “Chronos” and “Kairos”. **The Monist**, v. 53, n. 1, p. 1-13, 1969.

SMITH, John E. “Time and Qualitative Time”. In: SIPIORA, Phillip; BAUMLIN, James (Orgs.). **Rhetoric and Kairos: Essays in History, Theory, and Praxis**. Nova York: State University of New York Press, 2002, p. 46-57.

SOMIGLI, Luca. **Legitimizing the Artist: Manifesto Writing and European Modernism, 1885-1915**. Toronto: University of Toronto Press, 2003.

STARN, Randolph. Historians and Crisis. **Past & Present**, v. 52, n. 1, p. 3-22, 1971.

STRÅTH, Bo. The Faces of Modernity: Crisis, *Kairos*, *Chronos* – Koselleck versus Hegel. In: TRÜPPER, Henning; CHAKRABARTY, Dipesh; SUBRAHMANYAN, Sanjay (orgs.). **Historical Teleologies in Modern World**. London: Bloomsbury, 2015, p. 339-361.

STROBACH, Nico. **The Moment of Change: A Systematic History in the Philosophy of Space and Time**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998.

STRONG, Beret E. **The Poetic Avant-Garde: The Groups of Borges, Auden, and Breton**. Evanston: Northwestern University Press, 1997.

TAMM, Marek; OLIVIER, Laurent. Introduction: Rethinking Historical Time. In: TAMM, Marek; OLIVIER, Laurent (orgs.). **Rethinking Historical Time: New Approaches to Presentism**. London: Bloomsbury, 2019, p. 1-20.

TANAKA, Stefan. History without Chronology. **Public Culture**, v. 28, n. 1, p. 161-186, 2015.

THE KAIROS DOCUMENT. **Clarion Call**, KwaZulu-Natal, 1986. Disponível em: <https://www.sahistory.org.za/archive/the-kairos-document>. Acesso em: 13/04/2019.

TILLICH, Paul. **Teologia sistemática**. São Paulo/São Leopoldo: Paulinas/Sinodal, 1984.

TILLICH, Paul. **The Protestant Era**. Chicago: University of Chicago Press, 1957.

TURETZKY, Philip. **Time**. Londres: Routledge, 1998.

TURIN, Rodrigo. Tempos de transição: aceleração e dessincronização social. In: VÁZQUEZ, Georgiane G. H.; DENIPOTI, Cláudio (orgs.). **Tempos de transição**. Porto Alegre: Editora Fi, 2019, p. 19-38.

TZARA, Tristan. Manifesto Dada 1918. In: **Sete manifestos Dada**. Trad. José Miranda Justo. Lisboa: Hiena Editora, 1987 [1918], p. 11-20.

UNRUH, Vicky. **Latin American Vanguardists: The Art of Contentious Encounters**. Berkeley: University of California Press, 1994.

VALERIO, Raphael Guazzelli. Notas sobre as noções de resto, messianismo e tempo em Giorgio Agamben. **Profanações**, v. 2, n. 1, p. 124-151, 2015.

VAN LIESHOUT, R.G.A. A Dream on a Kairos of History: An Analysis of Herodotus *Hist.* VII 12-19; 47. **Mnemosyne**, n. XXIII, p. 225-249, 1970.

VELLEM, Vuyani S. Prophetic Theology in Black Theology, with special reference to the Kairos Document. **HTS Theological Studies**, v. 66, n. 1, p.1-6, 2009.

VIEIRA, Beatriz; FELIPPE, Eduardo Ferraz; NICODEMO, Thiago Lima. Apresentação. Crise: a exceção que virou regra. **Revista Maracanan**, n. 18, p. 7-12, 2018.

VONDELING, Johanna. The Manifest Professional: Manifestos and Modernist Legitimation. **College Literature**, n. 27, v. 2, p. 127-145, 2000.

WARD, Koral. **Augenblick**: the Concept of the “Decisive Moment” in 19th- and 20th-Century Western Philosophy. Hampshire: Ashgate, 2008.

WEST, Gerald. The legacy of liberation theologies in South Africa, with an emphasis on biblical hermeneutics. **Studi Historiae Ecclesiasticae**, n. 36, p. 157-183, 2010.

WEST-PAVLOV, Russel. **Temporalities**. Londres Routledge, 2013.

WHITE, Hayden. **The practical past**. Evanston: Northwestern University Press, 2014.

WHITE, Hayden. Afterword: Manifesto Time. *In*: JENKINS, Keith; MORGAN, Sue; MUSLOW, Alun (orgs.). **Manifestos for History**. Londres: Routledge, 2007, p. 220-231.

WHITE, Hayden. **The content of the form**: narrative discourse and historical representation. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1987.

WIKLUND, Martin; CALDAS, Pedro Spinola Pereira. Introduction: History as Diagnosis. **Tempo**, v. 25, n. 3, p. 667-672, 2019.

WILCOX, Donald J. **The Measure of Times Past**: Pre-Newtonian Chronologies and the Rhetoric of Relative Time. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

WINKIEL, Laura. **Modernism, Race and Manifestos**. Nova York: Cambridge University Press, 2008.

WOLFE, Don (org). **Leveller Manifestoes of the Puritan Revolution**. New York: Thomas Nelson and Sons, 1944.

YANOSHEVSKY, Galia. Three Decades of Writing Manifesto: The Making of a Genre. **Poetics Today**, v. 30, n. 2, p. 257-286, 2009.