

REVISTA MARACANAN

Entrevista

A crítica da economia política da barbárie: Entrevista com Marildo Menegat

Criticism of the political economy of barbarism: Interview with Marildo Menegat

Beatriz Vieira

Universidade do Estado do Rio de Janeiro
bea.mvieira65@gmail.com

Eduardo Ferraz Felipe

Universidade do Estado do Rio de Janeiro
ffeduerj@gmail.com

Thiago Lima Nicodemo

Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Alexander von Humboldt-Stiftung / Freie Universität Berlin
tnicodemo@gmail.com

Marildo Menegat é gaúcho, residente no Rio de Janeiro, para onde se mudou por sua atuação na Diretoria da UNE, em fins dos anos 1980. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e pós-doutor pela Universidade de São Paulo (USP), atualmente é professor da UFRJ, lotado no Núcleo de Estudos de Políticas Públicas em Direitos Humanos (NEPP-DH). Seus interesses voltam-se para a Filosofia Social e Política e à Teoria Crítica. Partindo do universo conceitual de Hegel-Marx e com ênfase na crítica da alienação e do fetichismo, suas pesquisas objetivam o entendimento das relações entre desenvolvimento das forças de produção, modelos de organização política e transformação social, observando sobretudo as formas de ação e resistência das classes subalternas na teoria política, bem como seus reflexos na tradição crítica brasileira.

Com foco no que denomina de “crítica da economia política da barbárie”, na militarização do cotidiano e na crítica da cultura em geral, seus trabalhos recentes abordam as conexões entre a cultura política e os movimentos sociais urbanos e rurais, os movimentos sociais de novo tipo, suas relações com o Estado e o mercado, bem como as ações coletivas e as inovações institucionais. É autor dos livros *Depois do fim do mundo: a crise da crise da*

modernidade e a barbárie (Relume Dumará / FAPERJ, 2003); *O olho da barbárie* (Expressão Popular, 2006) e *Estudos sobre ruínas* (Revan - Instituto Carioca de Criminologia, 2012), além de coautor de coletâneas e artigos diversos.

Nesta entrevista concedida à *Revista Maracanan*, o professor discute as “teorias da crise” de viés marxista e (neo)liberal e aborda a relação entre a noção da barbárie contemporânea, a crise mundial não resolvida após a II Guerra – apenas amenizada na forma de uma “trégua”, nos trinta “anos gloriosos” (c. 1945-1975) – e a história do capitalismo. Considerando as origens e desdobramentos das questões envolvidas no “colapso do capitalismo” por suas autocontradições, geradoras de massas humanas excluídas das possibilidades de sobrevivência minimamente dignas. Menegat analisa a situação do Brasil hoje, tanto do prisma econômico quanto político e cultural, e chama a atenção para o fato de que “A humanidade não cabe mais nos cálculos da economia. Impõe-se uma escolha como nunca antes havia se colocado: ou o capitalismo (que é a barbárie cotidiana em que vivemos, em permanente progressão) ou a existência da humanidade (que somente poderá se efetivar em outra forma de socialização).”

Entrevistadores: O seu trabalho mostra-se marcado pela noção da barbárie contemporânea, vinculada à compreensão de uma grande crise no mundo, que não se resolveu após a II Guerra. Como você concebe esta crise e sua relação com a história do capitalismo, na qual diversos autores identificam sucessivas crises e recuperações?

Marildo Menegat: A palavra *crise*, tal como a usamos prolixamente nos dias de hoje, tem um sentido eminentemente moderno. Para os antigos este termo era usado para definir um estado de anomia da natureza, uma doença em que o mau funcionamento de um órgão impedia o bem estar do corpo. Ele se separava dos demais e deixava de realizar suas funções, produzindo dor e mal-estar. Seu domínio era a medicina. Tito Lívio quando falou do estado calamitoso em que ingressava a história dos romanos, o fez usando o termo *decadência*. Digo tudo isso apenas para assinalar que a apropriação de tal termo por nós representa uma verdade sobre que tipo de sociedade constituímos. O capital, como o definiu Marx, é um sistema inconsciente de dominação impessoal, uma constituição fetichista de relações sociais em que não são os homens que governam as coisas, mas as coisas que governam os homens. A dominação por meio de relações sociais mediadas por mercadorias e dinheiro é, como sabemos, uma novidade histórica. Essas relações se sustentam na necessidade imperativa de transformar dinheiro em mais dinheiro. Porém, esta dinâmica não tem um horizonte progressivo linear, ela encontra barreiras que frequentemente produzem catástrofes sociais. A origem e a natureza das crises da acumulação são uma grande polêmica na história da economia-política. Autores como Jean-Batiste Say (recuperado no século XX por Ludwig von Mises – o Mickey Mouse da nova-Direita), dizem que a economia capitalista é um sistema

harmônico e suas crises uma desproporção gerada principalmente por razões externas a lógica deste sistema. A origem médica do termo crise poderia nos proporcionar uma boa metáfora para pensarmos este problema da sua natureza. Uma dor de cabeça, por exemplo, poderia ser definida como uma crise, e sabemos que há muitos tipos de dores de cabeça. Algumas podem passar com o simples esquecimento, ou um analgésico, outras exigem uma visita ao médico, outras, ainda, só se resolvem com uma internação hospitalar. Um bom médico nunca diria que não se morre de dor de cabeça, pois sabe que ela é sintoma, e pode ser sintoma de uma doença incurável. Com isso já se pode compor uma ideia, mesmo que inicial, da profundidade do pensamento econômico da nova-direita.

Saindo da metáfora, podemos perguntar: "Há crises sem saída no capitalismo?". Esta é uma questão que mobilizou parte do pensamento marxista do início do século XX. *O Capital*, de Marx, é uma obra inacabada e o próprio autor é um dos mais sublimes escritores de rascunhos que se tem notícias. O filósofo italiano Giovanni Reale inovou o paradigma de leitura de Platão invocando um fato, que passou a ser determinante na sua interpretação. Segundo argumenta, os textos escritos do filósofo grego são uma *doxa* do seu pensamento, que definiria uma das suas características, a de ser um autor exotérico, acessível. Outra característica da sua obra foi desenvolvida em preleções orais. Estas eram apenas para iniciados e possuíam uma profundidade esotérica. A obra de Marx também tem esta dualidade – assinalada por autores como Moishe Postone ou Robert Kurz. Mas, o caráter esotérico de Marx está em seus próprios textos – em grande parte constituídos por rascunhos não destinados à publicação. Deste fato se pode produzir muitas interpretações sobre o que ele escreveu sobre diversos temas, inclusive, sobre as crises do capitalismo. Não pretendo defender um verdadeiro Marx contra uma falsa leitura. Isto seria uma bobagem dogmática que pode alimentar os cultos de uma igreja, mas não uma teoria crítica. A questão é que existem boas passagens em sua obra em que afirma que o capitalismo é um processo social autocontraditório. Para quem quiser ler Marx, sem a benção de seus apóstolos, recomendo que dê uma olhada na seção III do Livro III de *O Capital*, na perturbadora discussão sobre a queda da taxa de lucro. Mas, não vale a pena dar-se por satisfeito apenas com estas páginas, e leia também os "Fragmentos sobre a maquinaria" nos *Grundrisse*. Qual a ideia forte que se pode compor destas passagens? A produção de valor, na medida que a composição orgânica do capital se altera, com o aumento da parte do capital constante, através do desenvolvimento da ciência e da técnica, e, em contrapartida, com a redução drástica da parte do capital variável, se torna uma impossibilidade e, por decorrência, um problema de primeira grandeza. Um sistema de produção formado apenas, ou predominantemente, por trabalho morto, não produz mais-valor, sem o qual o capital não pode existir. E esta é a sua autocontradição. Por esta razão, nos *Grundrisse*, Marx fala em colapso do sistema de produção de mercadorias. Veja, colapso, catástrofe já não é uma crise. A crise pressupõe, como é o próprio sentido etimológico da palavra em grego, a separação de uma unidade que pode, em algum momento, ser recomposta. Aliás, falando em recomposição da unidade perdida, o próprio Marx no *Manifesto Comunista* – uma obra exotérica por excelência – também tratou as crises como momentâneas

regressões à barbárie. Depois da destruição do excesso de produção, o sistema poderia voltar ao seu normal e seguir a vida. No debate acima referido, do início do século XX, havia um fato histórico: a grande depressão de 1873 que se seguiu até 1896. Como pensar um acontecimento desta grandeza? Ela era em diversos aspectos muito diferente da crise de 1848. Que as crises eram periódicas já se tornara óbvio, mas uma pergunta elementar se impunha: elas tendem a se tornar mais graves e profundas a cada nova manifestação e, portanto, mantém um fio interno de relação cumulativa; ou elas são singulares, únicas, sem qualquer relação com outras anteriores, como no caso de uma simples dor de cabeça ocasional? Ou seja, seriam mesmo apenas “momentâneas regressões à barbárie”?

A resposta destas perguntas se organizou em torno de dois grupos e foi um dos primeiros testes da filosofia da história do esclarecimento. No primeiro grupo poderíamos encontrar figuras como Eduard Bernstein, Karl Kautsky, Vladimir I. Lênin entre outros. Kautsky levou a sério a ideia de que a obra de Marx era uma espécie de concepção científica da evolução social. Marx estaria para as ciências sociais da mesma forma que Darwin estava para a biologia. Diferente da gosma metafísica da filosofia da história, pensava ele, Marx teria demonstrado a inexorabilidade da evolução social da espécie – e não lhe perturbava o fato de tomar a Europa branca ocidental como referência do ponto de chegada. Nestas elaborações, o marxismo é apenas uma variante do esclarecimento, dando à luta de classes o caráter científico de uma explicação causal da evolução. O socialismo, no caso em discussão, é um dever ser, uma ideia reguladora que se impõe como esforço de melhoramento dos costumes. Partindo de um conceito de justiça centrado na igualdade, ele pretende realizá-la como forma da emancipação humana. Observe-se que a crítica dirigida à forma social fetichista se reduz a uma melhor distribuição da riqueza – que pouco muda com a fórmula da “socialização dos meios de produção”. A diferença entre estes senhores é o meio para se atingir tal fim, mas não de concepção de história e da sociedade que resulta deste processo – nisto seus propósitos são idênticos. Para eles, portanto, as crises no capitalismo nunca seriam um colapso ou limite final do sistema autodestrutivo dinamizado pela estúpida tautologia de transformar D em D’. Como se trata de uma evolução, talvez não lhes parecesse lógico pensar que ela poderia se interromper antes do fim. Da mesma forma que o pensamento esclarecido burguês, eles também são partidários de uma concepção de história teleológica. Um segundo grupo se formou em torno de Rosa Luxemburgo. No seu livro *A acumulação de capital*, ela defende a ideia segundo a qual a reprodução ampliada de capital não poderia se realizar indefinidamente. Há - segundo sua tese - um limite externo da expansão permanente do capital. Sem entrar em detalhes – mesmo porque Rosa intuiu corretamente que o capitalismo tem limites intransponíveis, mas os concebeu erroneamente a partir dos esquemas da reprodução ampliada do Livro II de *O Capital* – o que vale a pena retermos é a hipótese de que pode haver um limite intransponível para a continuidade histórica desta sociedade. Se isto for verdade, o que faremos? Uma pergunta que faz muito sentido aqui: a Revolução Russa foi mesmo um acontecimento contra o sistema capitalista, ou foi, como disse Gramsci, um acontecimento contra *O Capital* de Marx e, por isso, um tipo de revolução modernizadora (neste caso, tardia),

como foram a Inglesa de 1640 ou a Francesa de 1789? Penso que em Rosa Luxemburgo, por haver certa ruptura com a filosofia da história do esclarecimento, se produza também a possibilidade de se pensar o socialismo não como um dever ser, isto é, a realização de um princípio da evolução por meio de uma sociedade justa e igualitária, mas como uma necessidade diante da catástrofe do capitalismo, a condição de possibilidade para a continuidade da existência da humanidade. Explico melhor, se o capital pode colapsar, e se o seu colapso é a catástrofe do que se convencionou chamar de processo civilizatório, então o socialismo não é um ajuste da rota evolutiva – como na tese anterior –, mas uma mudança radical de rota (e isso nada tem a ver com a “socialização dos meios de produção” destrutivos do capitalismo). Ele precisa, portanto, se apresentar justamente como a necessidade de um novo tipo de sociedade que impeça o mergulho – possivelmente sem volta – na barbárie da moderna sociedade produtora de mercadorias. A premissa socialismo ou barbárie tinha este caráter no período que o historiador Arno Meyer chamou de “a Grande Guerra dos Trinta anos do século XX” (1914-45), e ainda o possui com mais razões hoje. Mas, perceba que o que chamamos de socialismo podem ser coisas muito distintas. A experiência histórica do socialismo soviético e todas suas ramificações são mais uma parte atuante da barbárie do que a sua negação.

Alguns filósofos deste mesmo período, diante do horror das duas guerras e do seu final, anunciado por bombas radioativas, deram um estatuto filosófico para a possibilidade do fim do mundo. Autores como Theodor Adorno, Günther Anders e, em menor escala, Hannah Arendt e Max Horkheimer têm algo em comum com Rosa Luxemburgo ao desenvolverem uma imprescindível reflexão sobre esta possibilidade em curso na história. O argumento deles situa o sentido da teleologia da filosofia do esclarecimento, compartilhada pelo marxismo tradicional: o fim último desta sociedade é o seu colapso, se não se mudar o seu rumo, isto se tornará inevitável. Todos eles conheceram e foram, em alguma medida, luxemburgistas – Anders e Horkheimer, explicitamente, e Arendt, implicitamente. A meu ver, o mais potente pensamento crítico do pós-guerra foi produzido por intelectuais que prestaram muita atenção naquele debate a que me referi, e o articularam com a destruição produzida pelos tais trinta anos de guerra. Com o armistício de 1945, não nos livramos das perguntas sobre as crises do capitalismo; portanto, os outros trinta anos que se seguiram, estes chamados por Hobsbawm de “Gloriosos”, talvez não tenham sido mais do que uma trégua no mergulho seguro da humanidade na barbárie.

Na década de 1970 o debate sobre a crise voltou com muita força. Desta vez o limite ficou mais claro, não é apenas o fim do espaço de expansão do capital e o seu domínio absoluto sobre o planeta (como pensou Rosa Luxemburgo), mas a impossibilidade, depois da Terceira Revolução Tecnológica, a da microeletrônica, de se produzir mais-valor a partir da nova composição orgânica do capital que ela criou. A crise foi assinalada ainda em 1971, com o fim do acordo Breton-Woods. Desde então apenas os acólitos do progresso tiveram paz – já que para eles, paz é guerra. Para concluir sua pergunta, o que teorizo como barbárie é esta tendência de um fim do mundo em curso como realização plena do capitalismo – e todas suas

variáveis evolutivas...

A seu ver, quais as especificidades da presente crise mundial, suas origens e desdobramentos?

Como dizia, no fim dos 1960 os “anos Gloriosos” começaram a ficar fatigados. Há um aspecto das teorias da crise e seu debate no período anterior a que é necessário retornar. Refiro-me ao caráter cumulativo das crises. Concordo com Arno Mayer quando define as duas guerras mundiais como a “Guerra dos Trinta anos da crise geral do século XX”. Os problemas da Grande Depressão de 1873-96 foram resolvidos ao preço de se tornarem uma crise maior e mais profunda em 1929. Se recolhermos os dados desta safra de destruição do mundo, de 1914 a 1945, veremos uma situação estarrecedora. Theodor Adorno e Günther Anders fizeram isso. Para o primeiro, os campos de concentração não foram um desvio na história, mas algo que faz parte da dialética do Esclarecimento. Enquanto Anders tratou de mostrar para seus leitores que a bomba atômica assinala o fim do mundo não mais como uma longínqua possibilidade, mas como algo real. Os fogos de artifício em torno dos chamados “Trinta Anos Gloriosos” do pós-guerra começam a ser revistos. Ao que parece, as glórias foram demasiadamente localizadas para tanto festejo em nome da humanidade.

Contudo, a questão é entender o tipo de crise que se abre depois de 1973. No início dos anos 1980, um dos mais interessantes economistas marxistas da época, Ernst Mandel, já assinalava que a “recessão dos 1970” era a maior crise da economia mundial desde 1929. Nos anos 1980 a crise se aprofundou e o neoliberalismo não foi outra coisa do que um programa ultrarregressivo de tentativa de saída dela. O historiador americano Robert Brenner, anos depois, mostrou que o essencial deste programa é a criação de condições de administração de bolhas especulativas. Tanto Mandel (*A crise do capital*) como Brenner (*O boom da bolha*) definiram esta crise iniciada em 1973 como uma crise de superprodução. O mercado mundial produz em excesso e uma grande depressão, a exemplo das duas anteriores (1873; 1929), se faz necessária pela própria lógica imanente da economia enquanto um sistema automático de produção. As bolhas seriam justamente mecanismos de retardamento e mitigação desta crise generalizada, que já estaria em curso. Brenner terminava sua exposição – em *O boom da bolha* – da história recente dessa economia especulativa em 2001. Mais tarde, depois do aprofundamento da crise em 2008, atualizou sua tese de uma depressão inadiável que, segundo diz, não estava mais às portas do Império Americano, mas no seu âmago. Num outro sentido, Robert Kurz, no seu livro *Dinheiro sem valor*, mostra como desde os anos 1870 o que define o capitalismo é a instabilidade criada por seu limite interno de produção de mais-valor. Para evitar mal-entendidos, lembro que apenas trabalho produtivo pode criar mais valor. Portanto, seguindo o argumento de Kurz, toda saída de uma grande crise é provisória e exige custos muito maiores para ser resolvida na próxima. Nos anos 1970 o limite para a simples continuidade do sistema de produção de valor teria chegado ao seu ponto absoluto. Concordo

com esta tese. Desse modo, desde os anos 1970 a trégua da “Guerra dos Trinta anos da crise geral” acabou. Diferente de Marx, quando diz que as crises são “momentâneas regressões à barbárie”, o que penso é exatamente o oposto de um sentido linear e progressivo do tempo (e da história). A barbárie então seria o que se configura como o colapso do capitalismo. Ela define um tempo de catástrofes permanentes. Poderia fazer uma lista absurda de destruições catastróficas contemporâneas, da natureza a sociedades, de países a continentes. O que hoje escapa a estas destruições são pequenas ilhas. Desde 2001 vivemos “um novo tempo do mundo” (segundo expressão de Paulo Arantes). É o que Kurz definiu como uma segunda fase do colapso da modernização. Estamos sob escombros, um estado permanente de emergência, mas o sistema quer simular normalidade. Veja que encurtamento de expectativas: voltar para casa a salvo diariamente e ter um emprego é toda a esperança possível para milhões de pessoas. Lasch chamou este tempo de “sobrevivencialismo”.

Temos acompanhado na imprensa e nas redes sociais opiniões divergentes acerca da inserção ou não do Brasil neste quadro de crise geral. Como você analisa a situação do país hoje, tanto do prisma econômico quanto político e cultural?

Conheço poucas pessoas no Brasil que pensam a conjuntura atual no prisma de uma crise do limite interno absoluto da acumulação de capital. Por outro lado, conheço muita gente que não quer nem ouvir falar desta concepção. Ao que parece uma leitura desta radicalidade tem o efeito de mostrar a nudez do rei. O debate sobre os anos FHC e depois os do PT no governo é, com frequência, muito pobre. Se aceitarmos ao menos como hipótese o que estou dizendo, já a transição democrática dos anos 1980 foi determinada por uma conjuntura de fim de feira, no caso, a da modernização da periferia do capitalismo. Desde esses anos não houve mais um tempo em que as promessas do milagre econômico pudessem se realizar novamente. Foram seqüências de décadas perdidas. Quando FHC assumiu a presidência, em 1994, não fez outra coisa do que ligar diretamente o Brasil ao programa ultrarregressivo do neoliberalismo. Ele assumiu e legalizou uma economia política da barbárie, a qual se sustenta no saque “em que é despedaçada a substância física da economia nacional arruinada” (segundo Kurz). Os governos do PT não modificaram essa chave, mas fizeram uma inflexão na intencionalidade social, construindo um amplo aparato de gestão da barbárie. Esta inflexão, que na aparência deu uma face mais humana à economia política da barbárie, só foi possível devido à bolha mundial de *commodities* que se formou a partir de 2003. Como disse há pouco, bolhas são mecanismos de retardo das manifestações de crise (segundo Brenner), mas não as impedem e, em geral, cobram um preço muito alto para realizar seu serviço – que na essência consiste em gastar no presente o valor que a economia não produz e nem irá produzir no futuro. Nestes casos o futuro costuma chegar muito cedo. É por essas e outras que nosso horizonte de expectativas está tão encolhido, ao menos pré-sentimos que não haverá futuro se não houver uma mudança radical de rota.

Em 2008 ocorreu a primeira explosão desta bolha, ela depois se reanimou, já em 2010, para perder seu ar quente desde 2012. O segundo governo de Dilma e o *impeachment* marcaram o fim das possibilidades de uma gestão da barbárie. O mau tempo que se arma Brasil afora é esta premonição de que o fim dos tempos chegou (especificamente o futuro, mas o presente tem muito de regressivo). A política não tem mais relevância alguma, ela não pode acomodar os espasmos das necessidades destrutivas da economia. Por isso é possível um presidente acusado de corrupção, com duas denúncias cabeludas nas costas, ser respaldado por um Congresso Nacional em que uma ampla maioria de deputados votam à destruição de todos os mecanismos de previsibilidade social que se cristalizam na forma de direitos. Escola, saúde, direitos trabalhistas, aposentadoria, enfim, tudo o que diz respeito à reprodução social da população e sua expectativa de inserção nos padrões que um dia se consideraram civilizatórios no capitalismo foram destruídos em poucos meses. A humanidade não cabe mais nos cálculos da economia. Impõe-se uma escolha como nunca antes havia se colocado: ou o capitalismo (que é a barbárie cotidiana em que vivemos, em permanente progressão) ou a existência da humanidade (que somente poderá se efetivar em outra forma de socialização). A esquerda – não creio que esta seja uma boa definição para as oposições políticas existentes hoje no país – faz mal em insistir na defesa daquilo que não pode mais conter a maioria dos brasileiros. Sua atuação pressupõe, ao que dizem, outros cálculos. Mas, na verdade, não passam de um tipo particular de astúcia da razão que, ao fim, promete a felicidade e bem-estar sem superar o capitalismo. Como isso é possível eles não sabem, mas vivem dessa promessa. As massas de trabalhadores precários ou desempregados não têm e não terão direitos. A defesa dos direitos só pode ser daqueles que ainda os têm, e apenas os deles. Esta é uma boa ilustração do caráter conservador e de defesa de privilégios que acaba adquirindo a repetição de caminhos que no passado recente foram progressistas e agora carecem completamente de substância para se sustentarem. Seria necessário pensar em outras formas de socialização, que não sejam mais mediadas pelo dinheiro e a produção de mercadorias – e sem que isto represente a consolidação da regressão às cavernas em que mergulhamos.

Com base nessas considerações, é possível afirmar que há uma teoria, ou teorias, da crise? Quais seriam e como se configuram? De que maneira a Teoria da História/Historiografia relaciona-se com tais vertentes teóricas?

Creio já ter explicado, em parte, esta questão. Existem hoje muitas matrizes de teorias da crise. A grande diferença diz respeito ao limite do capitalismo. O marxismo tradicional (exotérico) e o liberalismo democrático são um campo comum nestas teorias. Esperam demasiado da política como uma esfera capaz de impor correções de rumo à economia. Não por acaso perdem espaço juntos. Da suas cinzas emerge a nova-direita, para quem crises só ocorrem por erros de governos que querem impor correções de rumo à economia. Como expliquei, as crises são logicamente necessárias para o capital. Elas indicam barreiras da

acumulação e possuem um fio interno que as tornam cumulativos. Por isso, estamos no limiar catastrófico de uma forma histórica. Uma historiografia que volte as costas para esta tendência do tempo presente, certamente não terá nada para contar no futuro. Koselleck, em seu livro *Crítica e crise*, rondou este tema. Giorgio Agamben, nos seus momentos benjaminianos, também tem produzido reflexões intensas sobre esta questão. No seu caso, mais do que em Koselleck, Auschwitz ganha contornos de um acontecimento em marcha, pronto para se repetir – com novos atores. Para ele a história pós Guerra não suprimiu as condições da catástrofe daquele período. Faltaria, talvez, para tornar mais penetrantes suas formulações, uma compreensão maior das teorias da crise do capitalismo.

Beatriz de Moraes Vieira: Professora do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Atualmente, realiza estágio pós-doutoral na Cornell University. Possui graduação em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF); mestrado em Letras; doutorado em História Social por esta mesma instituição. É pesquisadora associado à COMUM – Comunidade de Estudos de Teoria da História da UERJ. Seus temas de pesquisa voltam-se para: relação entre história e literatura/poesia; história e cultura contemporânea no Brasil e América Latina; experiência histórica dolorosa; memória social traumática.

Eduardo Ferraz Felipe: Professor do Departamento de História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Possui doutorado em História Social pela Universidade de São Paulo (USP); mestrado em História Social da Cultura pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio); graduação em História pela UERJ; além de ter realizado estágio pós-doutoral na USP. Seus interesses de pesquisa estão voltados para a questão da ética e da narrativa histórica, a relação arte-educação e as estratégias discursivas e formas de popularização do passado, com ênfase entre Memória e História das ditaduras, em prosa em fins do século XX e início do XXI.

Thiago Lima Nicodemo: Professor do Departamento de História e do Programa de Pós-graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Atualmente, realiza pesquisa na Freie Universität Berlin como *fellow* da fundação Alexander von Humboldt, categoria pesquisador experiente. Possui graduação em História pela Universidade de São Paulo (USP) e em Direito pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP); mestrado e doutorado em História Social pela USP; além de ter realizado estágio pós-doutoral no Instituto de Estudos Brasileiros desta mesma instituição. É pesquisador associado à COMUM – Comunidade de Estudos de Teoria da História da UERJ. De sua autoria são *Urdidura do Vivido* (EDUSP, 2008) e *Alegoria Moderna* (UNIFESP, 2014), livros concentradas na obra de Sérgio Buarque de Holanda.