



Entrevista com Leandro Rust

Leandro Duarte Rust é doutor em História pela Universidade Federal Fluminense, e professor da Universidade Federal de Mato Grosso, onde coordena o Insignia: Grupo de Estudos Históricos sobre poder, sagrado e violência. Foi professor visitante na Universidade Federal de Minas Gerais, Universidade de Brasília e The Catholic University of America. Foi editor-chefe da Signum-Revista da ABREM e da Revista Territórios & Fronteiras. Dedicar-se a pesquisas sobre História Medieval, História do Papado e História da Violência.

Entrevista concedida via correio eletrônico a **Luiz Felipe Anchieta Guerra** e **Camila Neves Figueiredo**, mestrandos da linha de História e Culturas Políticas do programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Minas Gerais.

[Revista Temporalidades]: Vivemos um momento político permeado por grandes incertezas, no qual a produção científica, e em especial o próprio fazer historiográfico, encontra-se desvalorizada e questionada. “Deixe os historiadores para lá”, disse um presidenciável em rede nacional. Por outro lado, as narrativas históricas vêm sendo, como sempre, muito evocadas e apropriadas nos mais diversos contextos e discursos. Tendo em vista esse cenário, qual seria, na sua opinião, o papel do historiador, e da história diante disso? E qual seria a relevância de se estudar a política e seus constructos do passado frente às demandas e questionamentos do presente?

[Leandro Rust]: Os papéis do historiador e da história (como historiografia) nem sempre coincidem. Por vezes, divergem. Temos certa dificuldade ou mesmo uma resistência em lidar com tal cenário. As muitas razões para nos esquivarmos do desafio parecem incluir desde uma escassez de sistematização teórica até o fato da matéria ser usada como um “torniquete social”, como pretexto para estereotipar e desqualificar o conhecimento histórico ou os historiadores. Se a menciono aqui não é para anunciar ideias que suprimiriam a lacuna – o que vai muito além desta reflexão. O faço para explicitar o pressuposto que orienta e limita a resposta que me vem à mente. Dentre as direções pela qual essa pergunta se move, me mantereí numa só: o papel da história como saber específico, como regime de conhecimento dotado de singularidades, em suma, uma forma de consciência cujo principal operador seriam os historiadores. Saber específico, a história impõe exigências aos historiadores (o inverso é igualmente importante e frequente, mas, como dizia, não é o ponto ao qual me aterei). Dentre essas exigências, duas são



cruciais. Dois papéis cuja relevância é ainda mais urgente nestes tempos repletos de ressentimentos represados, ansiedades sublimadas e polaridades declaradas.

Em primeiro lugar, acredito ser papel da história disputar os repertórios intelectuais que as sociedades – sobremaneira, as elites - compõem para explicar a trajetória humana no tempo: é papel da história disputar território intelectual com a memória. Sobretudo a memória elaborada e promovida por poderes institucionalizados – entre os quais deve ser incluída a própria universidade. Claro que história e memória não estão inteiramente separados. Se influenciam, têm grande área de contato e de entrelaçamento. Por outro lado, as características que as distinguem, os núcleos que as definem como práticas intelectuais criam incompatibilidades, tensões, contradições. Eis uma delas: é efeito da memória naturalizar esquecimentos. Ela age mascarando certos filtros de apreensão da realidade como “o óbvio”, como opiniões meramente objetivas. Vejo a memória como parte de um regime cultural que costumamos designar como senso comum. E conforme esclareceu Clifford Geertz, o senso comum enquanto sistema cultural é marcado pela “naturalidade” – ele apresenta as coisas como simples e como dadas -, pela “tenuidade” – aquilo que se apresenta como verdade na superfície, na aparência, é verdadeiro –, pela “assistematicidade” – as explicações não são teóricas ou metódicas -, entre outras características. Como ciência, a história é marcada por outros predicados. Por atributos opostos, ousou dizer. Para um historiador nada é natural, tudo é temporal (inclusive sua própria maneira de explicar as relações entre presente e passado!); o que implica em reconhecer que todo fenômeno social é constituído por um contexto e relações finitas, restritas, situadas. Além disso, a existência humana no tempo não deve ser tomada por suas formas, não deve ser reduzida às manifestações exteriores das ocorrências sociais: tais manifestações obedecem, frequentemente, “a tendência psicológica a simplificar os mecanismos causais”, como pontuou Giovanni Levi. E, por fim, a história é um saber que resulta de um lugar social onde impera uma obrigação de transparência, de explicitar as regras de produção, as normas de composição e de validação, como demonstrou Michel De Certeau. Logo, acredito ser papel do historiador identificar e lidar criticamente com os discursos memorialistas.

Como? Isso é feito de muitas maneiras. Paul Ricoeur cartografou uma grande parte delas em *A Memória, A História, O Esquecimento*; bem como Paolo Rossi, em *O Passado, A Memória, o Esquecimento*: seis ensaios da história das ideias. Mas eu gostaria de insistir em um modo de fazer. Para fundamentar o conhecimento histórico além da memória é preciso exercitar a autorreflexividade. É uma pedra angular da cientificidade não perder de vista que as características epistemológicas listadas acima constituem o próprio ato de compreender. O



memorialista enuncia algo como se as ideias correspondessem ao real sem interferência, como se suas afirmações resultassem de uma transposição direta da ordem das coisas para a ordem das palavras. Já o historiador faz história na medida em que admite que as ideias são movidas pela interação com as evidências tanto quanto pelos padrões de educação e comunicação que orientam o enunciador. O historiador deve se esforçar ao máximo para marcar a historicidade das narrativas que envolvem o passado, para desfazer o corolário de que entre a linguagem que ele opera e o real que investiga há uma relação simples, mecânica, linear, algo metodologicamente inocente. Tenho em mente o alerta de Thomas Khun: é parte da atitude científica desvelar e lidar com a tensão essencial que há entre a eficácia dos métodos e da perícia empírica, por um lado, e os padrões de comportamento e legitimação da comunidade científica, por outro. Esse é o segundo aspecto que enfatizo: é papel do historiador demonstrar que explicar a relação presente-passado é, em si, uma experiência histórica. A compreensão da história é obra de um tempo, é limitada, é resultado de certas regras e aspirações circunscritas. A história, como ciência, não comporta pensamento acabado, definitivo, já pronto. É neste sentido que o historiador deve lembrar que não existe “a verdade” sobre o passado: escrever história é formar olhares plausíveis, por certo que verificáveis objetivamente, mas não irreduzíveis ou de valor intransitivo em si mesmos. Quando se trata da história, ninguém tem ou deve acreditar que possuirá a palavra final ou que sua opinião esgotou o real.

Portanto, pensar historicamente é, em minha opinião, cultivar uma postura contrária ao autoritarismo intelectual, um comportamento democrático na medida em que reforça a experiência da história como saber sempre em construção, instável porque inacabado, variável porque aberto, enfim, território propício para a liberdade e a autorrealização. Conhecimento aberto é fundamental para a existência de uma sociedade aberta – como insistiram Henri Bergson e Karl Popper. Estudar história é, neste sentido, uma questão política, um engajamento político: uma questão de sensibilização para o fato de que a dimensão política está presente em todas as atividades humanas, já que está presente nos modos de encarar o mundo e partilhar essa compreensão com os outros. Por mais misantropo que seja, um intelectual continua sendo um ser político. Ainda que por vias oblíquas, as ideias continuam a ter consequências. Diante do crescimento de posturas autoritárias, anti-políticas e anti-intelectuais, lamentavelmente comuns neste momento que vivemos, esses papéis da história não podem ser desprezados ou subestimados. Ao contrário, eles são não só úteis para avaliar as decisões que empreendemos – ou que estamos prestes a empreender -, mas, igualmente, urgentes.



Urgência que costuma ser mais explicitamente atendida com estudos sobre a política: essa política do conhecimento que tenho descrito é tema vital, emergencial, justamente porque, no início do século XXI, experimentamos a proliferação de uma “teratologia da razão”. Vivemos um contexto que me parece surpreendentemente semelhante àquele caracterizado por Michel De Certeau no brilhante livro *As Possessões de Loudun*. Como sociedade, temos aceitado e tomado decisões com base numa linguagem que se mostra patológica sobre a verdade e bestial a respeito da condição humana. Isto se dá, acredito, porque para muitos grupos – alguns dos quais têm alcançado grande impacto midiático e eleitoral – a racionalidade se tornou apenas o campo de validação de verdades sociais ou emocionais já possuídas ou defendidas. A razão é conformada, colocada a serviço de padrões emocionais. Essa é precisamente a postura que os usos da memória tendem a naturalizar e reforçar; enquanto a história, os desnaturalizaria e relativizaria. Sob este prisma, a Memória tende a sacralizar a política; a história, a humanizá-la.

[RT]: Visando as muitas narrativas históricas distintas, e, conseqüentemente, os mitos e imaginários políticos inerentes a elas. Qual seria a principal diferença entre o que chamamos de história e aquilo que chamamos de mito? Essa distinção sempre é possível/clara? Quais os cuidados que nós, historiadores, devemos tomar quanto a isso?

[LR]: A distinção é possível, sem dúvida! Nem sempre é clara, cristalina. Uma hipótese de trabalho que me mobilizou anos atrás foi indagar a escrita da história praticada através do conceito de “Reforma Gregoriana” como uma prática de elaboração – ou no mínimo, de perpetuação – de certos mitos políticos da primeira metade do século XX. Esse seria um caso da historiografia como território da mitologia. Mas mito e história (essa última, como conhecimento científico) se separam de modo tangível e permanecem separados a maior parte do tempo.

Compreendo mito como uma linguagem predominantemente simbólica. Mas, defini-lo como linguagem não significa confiná-lo a uma função intelectual ou representacional, de expressar parte da realidade, de tematizar relações ou de codificar acontecimentos e seres. O mito é uma forma de ação, de transformação da relação entre as sociedades e o mundo. Os mitos fazem mais do que traçar repertórios de orientação afetiva ou de teatralizar algo já ocorrido. À medida que conferem unidade à heterogeneidade da vida, porque dotam a imagem do mundo de contornos gerais palpáveis, eles demarcam campos para a ação social. Mitos são formas de engajamento, de mobilização. Não são, per se, versões inferiores do real, deficitárias, primitivas ou farsescas. São razões práticas de grande relevância sociológica e histórica. Entendo o mito como pensamento



poético: prático por imaginativo, criativo por ser simbólico. Como lembrou Ernest Cassirer, o mito é visto como errôneo ou absurdo quando adotamos a premissa de que a lógica é o único pensamento válido. Nas escolhas sociais, em nossas aspirações e esperanças cívicas, por exemplo, podemos adotar tal premissa. Mas, como historiadores, devemos reconhecer que sociedades, grupos, classes e indivíduos não o fizeram: e isso não os torna cultural e socialmente incompletos, atrasados ou superficiais.

Por conferir unidade à infinitude das interações que compõem a sociedade, a narrativa do mito tende a fechar-se, a tornar-se autorreferencial: o que, frequentemente, leva à aparência de um descolamento do seu contexto de produção, um distanciamento entre enredo narrado e relações históricas. Talvez indesejada, do ponto de vista científico, tal característica confere ao mito uma elevadíssima performance como senso comum – sigo recorrendo à abordagem de Geertz. Pois essa coesão simbólica, que se mantém mesmo nos enredos que julgaríamos fantásticos, extraordinários ou insólitos, potencializa a praticabilidade e a acessibilidade da trama. Com isso, tal performance supre demandas diárias de sentido e satisfaz certas necessidades sociais. Isto faz com que o cotidiano seja povoado por mitos, mesmo nos dias de hoje, em meio à saturação de mercadorias e utilitarismos.

Esse talvez seja o maior cuidado que o historiador deve cultivar: como ser social, como parte da vida comum, nós estamos imersos em mitos cotidianos, os vivemos muito antes de ingressar na universidade, de praticarmos pesquisa, de avaliarmos métodos ou de escrevermos teses, e prosseguimos vivendo tal realidade em nosso dia-a-dia. Nas redes sociais, na sociabilidade, nas condições de classe, no exercício da cidadania: não estamos fora do alcance de mitos. Mary Midgley escreveu algumas páginas fascinantes sobre isto e as reuniu em um livro sob o título *A Presença dos Mitos em Nossas Vidas*. Ao contrário dela, nem sempre reconhecemos essa presença. Eu diria que nos inclinamos à ideia de que a vida intelectual nos confere uma espécie de nova existência social, como se, há pouco convertidos por alguma forma de santidade do trabalho intelectual, estivéssemos acima do mundo profano do cotidiano social, imunes a tais práticas do senso comum. Não é o caso. Nossa atuação intelectual desenrola-se, em larga medida, na contramão de nossas experiências pessoais e cotidianas, em atrito com elas. Para usar a conhecida expressão benjaminiana: em muitos sentidos, ser historiador é escovar a contrapelo nossas opiniões espontâneas, as maneiras mais imediatas de raciocinar. Para distinguir a história do mito – distinção não só possível, mas necessária! – é preciso aprender a abrir mão de si mesmo, a relativizar certezas, a aceitar o inesperado. Isto, sem dúvida, é muito diferente do niilismo ou de algum “negacionismo”. Trata-se de perceber que viver a ciência é algo que não



fazemos espontaneamente: como sujeitos sociais, imersos na correnteza da vida, buscamos o mundo das certezas; como sujeitos científicos, dispostos a mapear as latitudes do real, ingressamos no reino das dúvidas. Isto é não apenas difícil, mas angustiante, desassossega. Mas, sem isso, acredito que se torna cada vez mais difícil exercitar o pensamento como ato histórico: torna-se cada vez mais árduo reconhecer os limites e o alcance de uma explicação, as condições impostas pelo lugar de fala, a necessidade de transparência de premissas, procedimentos e objetivos – tudo o que o mito tende a transfigurar. Sem isso, são imensas as chances de nomearmos “história” o que não passa de apologia.

[RT]: A história política, ou mesmo a história da política, é muito associada à modernidade, ou por vezes à contemporaneidade. Geralmente não pensamos em termos de política para tratar das temporalidades mais recuadas, com exceção, talvez, da Grécia Clássica e de Roma, e, principalmente, costumamos atribuir ao período medieval uma ausência do político, quase que uma característica antipolítica. O que o Sr., como medievalista, tem a dizer sobre isso? E qual seria o papel dos estudos dos mitos e imaginários políticos deste período?

[LR]: Essa é uma questão que me faço reiteradamente. Vejo muitas implicações e, também, muitos desdobramentos nessa atitude – que, de fato, é muito comum – de recusar a política à Idade Média. Em muitos sentidos, “medieval” é o adjetivo que sacamos para dizer que a política foi engolida ou mesmo anulada pela religião. Por sinal, acredito que essa avaliação já contém a principal ideia que foi suscitada pela pergunta: essa imagem antipolítica da história medieval alimenta-se de um reducionismo histórico. Me refiro ao postulado que fixa a política como resultado de um processo de secularização. Essa ideia é quase um “imperativo categórico” das historiografias. Não me parece acidental que a imagem da política como conjunto de relações sociais concretas se acomode mais ao mundo antigo do que ao mundo medieval: isso decorre igualmente do fato de que explicamos a formação da cultura grega – e com ela, da cultural ocidental – como um processo de secularização das consciências, um longo e doloroso processo de crise das tradições, de esfacelamento da soberania como norma social, de fragmentação do universo religioso. Encontrada numa constelação de autores, que inclui desde Werner Jaeger a Jean-Pierre Vernant, essa caracterização cristaliza uma relação a-histórica, um princípio atemporal, uma “receita conceitual” que precederia qualquer pesquisa: para existir a política é necessário que já tenha ocorrido uma redução institucional da religião a um campo bem delimitado de valores e relações sociais. Ora, disposta nestes termos, a compreensão da história



passa a depender mais da adesão a um raciocínio dedutivo do que da construção do conhecimento a partir das evidências do passado: se na Idade Média, o Cristianismo era institucionalmente hegemônico, se a Ecclesia era uma forma de totalização da vida social – abrangendo muito além do que compreendemos como “religião”, conforme alertou Alain Guerreau –, por conseguinte, não havia a condição necessária para a existência da política.

Esse é precisamente um ponto em que o estudo dos mitos e dos imaginários políticos assume grande valia para a escrita da história: ele proporciona ocasiões privilegiadas para reconhecermos que essa “condição necessária” é um pressuposto lógico - da nossa lógica! -, não dado histórico, não uma limitação dos fenômenos no tempo. Como uma razão prática acessível, o mito e a imaginação podem afetar as lutas pela dominação, interferir nas relações de força de uma sociedade, transformar interesses, afetar as condições de formação de consenso, de legitimidade e legalidade, como pode, também, impulsionar ou frustrar estratégias e táticas sociais. Trata-se de temas onde podemos perceber a distância palpável que há entre certas conjecturas modernas, por um lado, e a realidade histórica, do outro; entre a singularidade das ideias que definem o mundo à nossa volta e a inesgotabilidade das possibilidades humanas no tempo. Em suma, as investigações sobre os mitos políticos são um terreno fértil para demonstrar a história das maneiras de pensar dos historiadores e reabrir as definições a respeito da política, indicando sua complexidade para além das aparências modernas ou atuais. Pode haver relações decisivamente políticas precisamente lá onde não encontramos os traços que nos são familiares a respeito do político. Se uma diferenciação institucional das “esferas de valores sociais” em “a religião” e “a política” – cerne do conceito de secularização – for apenas um caso histórico e não uma regra que paira sobre todos os séculos, talvez a ausência da política na Idade Média seja um “ponto cego” dos historiadores: não uma lacuna do real.

Os mitos e imaginários políticos medievais importam enquanto importam a alteridade e a historicidade dessa dimensão humana que batizamos como “política”. Neste sentido, seu papel me parece ter uma relevância muito próxima àquele já desempenhado por outros territórios de pesquisa, como o da “Teologia Política”, magistralmente explorada por Ernst Kantorowicz.

[RT]: Sobre o seu livro, “Mitos Papais: Política e Imaginação na História”, você poderia, brevemente, nos dizer o que seriam esses mitos em questão? E como você chegou até esse tema? Quais foram as questões que te levaram a se interessar por essa discussão acerca dos mitos papais e o político?



[LR]: A definição de “mitos políticos” que orienta o livro é precisamente essa que articulei nas respostas anteriores: o mito como uma razão prática que expressa tanto quanto afeta relações históricas concretas, uma linguagem predominantemente simbólica que é, ao mesmo tempo, território e objeto das disputas de poder. No caso, a dimensão política foi demarcada por lutas em torno dos espaços públicos e da hegemonia sobre o Estado contemporâneo. O livro decorre de uma pergunta, com a qual sempre me deparava, mas cuja investigação, por diferentes razões, eu adia ou evitava: por que narrativas que extrapolam o debate com evidências documentais se perpetuam em nosso mundo? Numa época profundamente marcada pela presença cotidiana da ciência e por discursos racionalistas e empiristas, por que certas explicações de mundo são perpetuadas como tramas dotadas de uma unidade quase hermética, quase inabalável? Em resumo: por que os mitos se mantêm no bojo da modernidade ocidental, onde a razão é uma espécie de “imperativo herético” – para usar uma expressão cara a Peter Berger?

Para responder a tal problema, me propus a examinar mais detidamente os significados e a funcionalidade de temas popularizados da história do Papado. Temas recorrentes e cuja estrutura narrativa apresentavam indícios de tramas que encorajavam uma relação naturalizada, prática e acessível com certas posições de poder e certos conflitos sociais do período de 1870 a 1950. A investigação me levou à seguinte hipótese: grupos sociais formados no bojo das contradições da modernidade ocidental se lançaram numa corrida simbólica sobre a dimensão política da religião católica, uma disputa sobre as maneiras de lembrar o lugar cabível ao catolicismo nos dias atuais. Uma duradoura luta foi travada pelo controle da memória acerca do catolicismo: pois tal memória não só expressava trajetórias e aspirações políticas, como interferia na constituição do próprio raio de ação desses grupos, deslocando a margem de sucesso de suas táticas e resistências políticas.

A primeira apresentação dos resultados da pesquisa ocorreu em um curso de extensão, iniciado na Universidade Federal de Mato Grosso em março de 2013. Com o título “Uma História dos Papas: o passado e as mitologias políticas”, o curso consistia em aulas onde eram analisados e debatidos diferentes mitos políticos, sendo que todos os encontros eram regidos pelo diálogo com a hipótese de trabalho: os mitos eram partes do processo de construção de posicionamentos políticos coletivos em meio à modernidade. Quando recebi a proposta de publicação pela editora Vozes, decidi sistematizar as conclusões a que havia chegado e, para isso, selecionei cinco dos casos estudados. Foram eles (1) a narrativa sobre a comprovação da fundação da Igreja de Roma pelo apóstolo Pedro; (2) a caracterização apolítica do Cristianismo Primitivo e a “Virada Constantiniana”; (3) o enquadramento das relações entre Igreja e Estado por meio da “Reforma



Gregoriana”; (4) a utilização do Papado Renascentista para mensurar as noções de responsabilidade e julgamento e (5) a centralidade do pontificado de Pio XII nos modos atuais de definição da omissão e da legitimidade. Terminei por identificar cada um desses casos como um capítulo de mitologia política, respectivamente: (1) o Mito do Desejo de Conciliação; (2) a Utopia do Público; (3) o Mito do Estado Involuntário; (4) o Mito do Grande Inimigo; (5) o Mito da Tragédia Deliberada.

Uma questão que continuamente impulsionou à investigação, do curso ao livro, foi uma suspeita. Em meio ao magnetismo da divulgação costumeira desses temas, muitas vezes propagada com um tom sensacionalista, eu suspeitava que a maneira de apresentá-los era um tanto apressada, precipitada e, por isso, reducionista. Me refiro, por exemplo, ao modo como a hegemonia das famílias renascentistas ou a diplomacia com os regimes totalitários surgem na História do Papado: reiteradamente limitados a uma catalogação de curiosidades ou de juízos de valores, tratados como inventários de idiosincrasias biográficas ou exercícios de universalização de uma moral. Havia algum tempo, acredito que desde antes do término do doutorado, em 2010, que eu buscava uma oportunidade para sondar tais casos de outro modo, para refazer o caminho e tentar encontrar outras maneiras de ver e pensar. Os primeiros anos como professores da Universidade Federal de Mato Grosso proporcionaram condições para isso.

[RT]: Por fim, retomando essa ideia de uma Idade Média antipolítica, não seria a própria noção de uma “Idade Média” um dos maiores e mais antigos mitos políticos da história?

[LR]: Acredito que sim! Como mencionei ao responder a terceira questão, eu diria que a Idade Média antipolítica é parte de um “Mito da Secularização”: de uma tendência dominante para naturalizar a imagem de que há política onde já houve secularização. Aqui, porém, cabe marcar a posição: “mito” não quer dizer, per se, falácia ou erro. Ele não é uma ideia fora de lugar – cabe examinar, com atenção redobrada, que lugar é esse. O que quero dizer é: se essa imagem é, de fato, difundida, se é de uso corrente em nossas explicações sobre o mundo, muito provavelmente isso se deve a uma funcionalidade bem-sucedida em nosso dia a dia, a uma correspondência espontânea com aspirações, necessidades e interesses que colonizam nosso cotidiano. Nesse caso, resta indagar: nossa existência é medida suficiente de como a existência transcorreu ou pode ter transcorrido ao longo da história? Nosso presente é a medida de todas as coisas no tempo?