

Uma gramática dos signos da história

Entrevista com Denis Crouzet*

Denis Crouzet é diretor do Centre Roland Mousnier e do Institut de Recherches sur les Civilisations de l'Occident Moderne, ambos da universidade de Paris IV-Sorbonne. É especialista de história da Europa moderna, particularmente das questões relacionadas à violência das Guerras de Religião, no século XVI.

Em 2012, o público tem em mãos duas importantes publicações suas: primeiro, *Nostradamus. Une médecine des âmes à la Renaissance*¹, que consiste numa pesquisa volumosa sobre as centúrias daquele que se dizia um “astrófilo”, no século XVI; segundo, a edição de um manuscrito inédito, de autoria de Lucien Febvre e François Crouzet, intitulado *Nous sommes des sangs-mêlés*². Este último livro é dotado de um longo posfácio, escrito por Denis Crouzet e por Elisabeth Crouzet-Pavan.

O diálogo travado a seguir recobre esses dois momentos fortes e recentes de seu importante trabalho de historiador.

ANDREA DAHER: O livro que você publicou em 2011 (*Nostradamus. Une médecine des âmes à la Renaissance*) traz uma análise dos escritos de Nostradamus que busca revelar procedimentos de escrita muito complexos e obscuros e tem o objetivo de apresentar o que você chama de “o imaginário de Nostradamus”. A primeira questão que se coloca diz respeito à dimensão biográfica desse projeto: um ensaio biográfico sobre Nostradamus é uma aposta praticamente impossível, não somente em função da complexidade de seus escritos, mas principalmente se considerarmos a superinterpretação de suas profecias e a escassez de material disponível, de uma maneira geral. A segunda questão que nos chama a atenção quando temos o livro em mãos é que se trata de um trabalho de desconstrução. Nesse sentido, se trataria de uma desconstrução biográfica? É possível falar nesses termos? E quais seriam as bases dessa “desconstrução biográfica”?

DENIS CROUZET: As bases consistem em constatar, em primeiro lugar, que sabemos muito pouco sobre Nostradamus: uma origem de judeus convertidos, uma família de cristãos-novos. O nome Nostradamus vem de Michel de Notre-Dame; era uma tradição colocar a conversão ao cristianismo sob a égide de São Michel ou de Nossa Senhora. Sabemos pouquíssimo sobre ele: estudou na Universidade de Montpellier — fez estudos de medicina, como Rabelais, que talvez tenha encontrado, mas não sabemos ao certo; exerceu medicina em Agen, mas também em Bordeaux, Montauban, Aix e Lyon. Em seguida, porém, quando se instalou em Salon-de-Provence, sabemos apenas que encontrou Henrique II e Catarina de Médici, depois Carlos IX e, novamente, Catarina de Médici, em 1565; e é só isso. É uma vida quase sem história, e o único meio de fazê-lo falar é utilizando o seu *corpus* de escritos, em que se encontra notadamente uma tradução de um texto hermético intitulado *Horus Apollo*, aparen-

* Denis Crouzet esteve no Programa de Pós-graduação em História Social da UFRJ, a convite do Laboratório de Pesquisa em História das Práticas Letradas, e concedeu a *Topoi* esta entrevista em 18 de abril de 2012. O texto em português foi transcrito por Amaury Leibig van Huffel, traduzido por Raquel Campos, revisado e editado por Andrea Daher.

¹ CROUZET, Denis. *Nostradamus. Une médecine des âmes à la Renaissance*. Paris: Payot & Rivages, 2011.

² FEBVRE, Lucien; CROUZET, François. *Nous sommes des sangs-mêlés*: manuel d'histoire de la civilisation française. Pós-fácio de Denis Crouzet e Elisabeth Crouzet-Pavan. Paris: Albin Michel, 2012.

temente datado do século V, embora não se saiba ao certo. É um *Tratado de adornos e geleias* [*Traité des fardements et confitures*], seguido de profecias enigmáticas e divididas em centúrias, tal como os almanaques, redigidos anualmente, e que continham prognósticos diários sobre acontecimentos futuros (doenças, cometas, crimes, assassinatos etc.). E é só isso que conhecemos. Para a análise da escrita de Nostradamus, lancei mão, com frequência, da história e da crítica literárias — por exemplo, de Jean-Pierre Richard e dos teóricos da nova crítica, particularmente da sua proposta de investigar, na escrita de um autor, aquilo que denomina “obsessão”. Tratava-se, portanto, de descobrir qual era a obsessão de Nostradamus por meio de seus escritos.

Quando fiz minha tese, nos anos 1980, eu já tinha me interessado por Nostradamus, mas acho que, naquele momento, fiz uma análise equivocada. Eu tinha mostrado que, a partir de 1520, uma espécie de grande onda de angústia em relação ao fim dos tempos submergia os imaginários na França, e que Nostradamus era um profeta desse fim dos tempos, como os estudiosos tendem a dizer e os charlatões hoje continuam a afirmar fortemente. Mais tarde, quando escrevi esse livro, inverti completamente a figura de Nostradamus, mostrando que, pelo contrário, toda sua escrita visava suscitar uma medicina das almas; visava desviar, portanto, os cristãos de sua época da angústia em relação ao fim dos tempos, porque ela os levava a atitudes confessionais antitéticas, logo, à violência. Me pareceu que Nostradamus fazia parte desses cristãos de um terceiro tipo, não calvinistas, não católicos, que chamamos evangélicos, que viviam numa continuidade erasmiana em relação a um Deus, um Deus de Amor no qual cada um deve colocar toda sua fé, sem tentar compreender os mistérios dos dogmas, que derivam unicamente da potência divina. É por isso, então, que esse livro é uma biografia que não é uma biografia, pois, afinal, eu só esperava poder reconstituir, do interior, uma consciência religiosa cristã e, portanto, imaginá-la. Não se saberá nunca, a não ser virtualmente, o que Nostradamus pretendia dizer em seus escritos.

ANDREA DAHER: Nesse sentido, você procurou entender, nesse livro, os dispositivos, os procedimentos de escrita de Nostradamus. A força desse trabalho parece estar numa reflexão sobre a não legibilidade dos textos de Nostradamus — num dado momento, você diz que o leitor mergulha numa espécie de “crise hermenêutica”, pois é justamente quando os signos são embaralhados que a estratégia escriturária de Nostradamus se articula.

DENIS CROUZET: É, de fato, do tema do embaralhamento da consciência que se trata. Sempre se pensou que as profecias de Nostradamus anunciavam um sentido. Desde o século XVI, por exemplo, foi possível dizer que ele havia previsto a morte de Henrique II. Em seguida, a partir dos anos 1590, ele foi interpretado como tendo pressagiado o reino inexorável de Henrique de Navarra, futuro Henrique IV. No século XVII, ele foi lido como anunciador da queda de Mazarino, ou mesmo da Revolução Francesa, no século seguinte, quando os realistas decifram os prognósticos de Nostradamus como anunciadores do fim da revolução, ao passo que os revolucionários, ao contrário, diziam que ele havia previsto 1789 — e efetivamente há uma centúria na qual ele anuncia que algo acontecerá, como uma grande agitação, em 1789. Isso continua até a época da Segunda Guerra Mundial, quando os alemães bombardearam as grandes cidades inglesas com panfletos em que se liam quartetos anunciando o fim da Pérfida Albion, que devia ser destruída; e os aliados replicaram enviando para as cidades alemãs outros quartetos que anunciavam a queda do nazismo. Sabemos que hoje, na internet, existe um delírio nostradâmico absoluto. De minha parte, tentei mostrar que era preciso proceder *a contrario*: essa escrita, ao que parece, deveria anunciar um futuro, mas, por não saber identificar qual futuro, o leitor fica perdido, perde o sentido do que lhe é dito, não pode encontrar sentido algum. Há alguns quartetos de Nostradamus muito evocatórios, como este que cito sempre: “Sob o carvalho de Guien pelo Céu partido/ Não tão longe se encontra escondido/ O tesouro há longos séculos reunido/ Um homem morrerá ao encontrá-lo, seu olho pela mola atingido” [*Dessous de chaine Guien du Ciel frappé/ Non loing de là,*

caché le thresor/ Qui par long siecles avoit esté grappé/ Trouvé mourra, l'œil crevé de ressort.”]. Se tentarmos compreender esse texto, descobrimos um sentido literal: trata-se de um cofre, encontrado ao pé de um carvalho por alguém que pensa que ele contém um tesouro, que o força, e então a mola da fechadura fura-lhe o olho. Mas se partirmos do princípio de que o carvalho é o símbolo de Deus, que envia o raio, o cofre se torna, assim, o tesouro que Deus dá aos homens; e o tesouro absoluto para os cristãos é a palavra de Deus, a Bíblia. E, se formos mais longe, podemos deduzir, a partir daí, que aquele que procura forçar o sentido da palavra de Deus terá como resultado justamente o contrário do que pode imaginar, pois não conhecerá a Deus: ficará cego, se perderá completamente. A mensagem é, portanto, que não se deve procurar conhecer os mistérios divinos. É preciso adorar a Deus com uma veneração pura, e não lutar uns contra os outros — como fazem os cristãos do século XVI, entre católicos, calvinistas, luteranos —, para saber o que Deus quer do homem, que deve se contentar em amar. O homem não deve procurar se substituir a Deus, nem impor uma fé derivada de sua própria condição de fraqueza, de criatura marcada pelo pecado. Enfim, é o tipo de texto que faz buscar o sentido encoberto, que nunca é único. Nostradamus multiplica os convites para que não se procure ir além da finitude da criatura humana marcada pelo pecado. E todo o discurso das centúrias é um discurso sobre o pecado humano. Só se fala de assassinatos, de crimes, de infanticídios, de parricídios, de matricídios. Não há nada de positivo nas centúrias: tudo o que acontece são desgraças que se abatem inexoravelmente, sem cessar, implacavelmente, sobre a humanidade. Para Nostradamus, o homem é como o lobo do homem. Ele só produz o mal. Todo mal é feito pelo homem. E por que o mal existe? Porque o homem não lê os signos que Deus lhe envia. Os signos divinos são os cometas, os terremotos, as pestes, diante dos quais o homem é incapaz, porém, de se penitenciar. Ele sempre procura agir imaginando-se dono de seu destino e de seu saber, e sua ação produz o mal porque ele só pode carregar em si o pecado. É um tema muito recorrente entre os evangélicos, desde Erasmo ou Lefevre D'Étaples: o dessa criatura que deve se recolher em Deus e não procurar saber mais do que aquilo que Deus lhe permite conhecer, ou seja, a Bíblia. Foi por isso que dei como subtítulo ao livro “Uma medicina das almas”. O que Nostradamus procura ensinar através do enigma? Que cada um deve viver interiormente, pensando somente em Deus.

ANDREA DAHER: Mas, ao mesmo tempo, sua abordagem não acrescenta uma interpretação às interpretações, ela não representa uma interpretação a mais, ao lado das milhares de interpretações que existem dos escritos de Nostradamus.

DENIS CROUZET: Acima de tudo, não podemos cair no futurismo. A ideia é que ele escreveu para o presente e para fazer com que os cristãos compreendessem que tudo o que faziam como calvinistas ou católicos os afastava de Deus. Essa sua visão talvez consista numa espécie de desprendimento em relação aos conflitos da época: quanto mais os homens se engajam na defesa de Deus, do Deus que imaginam ser o único, mais profundamente caem em pecado porque, orgulhosos, cedem à presunção. Nada resiste ao mal e à violência, no espaço-tempo de Nostradamus, porque precisamente os homens ignoram as advertências divinas — legíveis nos lugares santos, nos cemitérios, nos sepulcros, nos palácios destruídos, nas vilas, nas pontes e nas fortalezas arrasadas por terremotos, na paz cada vez mais precária. São surdos e cegos perante Deus. E as paixões vão e vêm: luxúria, libidinosidade, adultério, vingança terrível, ingratidão desmesurada, ambição insaciável, hipocrisia, crueldade, cupidez, cólera, ódio, logro, ardil. No extremo oposto, os inocentes são mortos e perseguidos, ao passo que a santidade é “fingida e sedutora demais” (“*trop faincte et seductive*”, centúria VI, XLVIII). E a “dor” vai e vem entre os homens. Nenhuma aliança, tampouco nenhuma paz são consideradas sólidas: “Todos os recebedores irão por engano” (“*Tous recevans ironent par tromperie*”, centúria VI, LXVIII). Na dor daqueles que sofrem a violência e em meio ao sangue que se espalha em grandes ondas, as paixões produzem um universo barulhento: “Choros, gritos e queixumes, urro, horror, Coração inumano, cruel, negro e transido...” (“*Pleurs*,

crys et plaints, hurlement, effraieur, Cœur inhumain, cruel, noir et transy...”, entúria VI, LXXXI). É o que Nostradamus diz ser “a ordem fatal sempiterna por cadeia” que “Fará girar em ordem consequente...” (“*l’ordre fatal sempiternel par chaisne [qui] Viendra tourner par ordre conséquent...*”, centúria III, LXXIX). As cenas de um tempo terreno tornado tempo infernal — inferno secularizado, do homem entregue às ilusões do presente e que não se entrega inteiramente à misericórdia do Deus todo-poderoso — são assim detalhadas em cada quarteto.

ANDREA DAHER: Você assumiu, visivelmente, em suas pesquisas, um procedimento arqueológico em relação aos escritos de Nostradamus, o que parece, em todo caso, necessário, na medida em que eles foram submetidos a usos históricos muito diversos, em uma longuíssima duração. Para você, quais são as estratégias ou os dispositivos mais específicos, na escrita de Nostradamus, que fazem com que sua obra esteja aberta a usos historicamente sucessivos, até a época contemporânea? Ou seja, o que a torna aberta às interpretações mais anacrônicas e a serviço, por exemplo, das mais diferentes ideologias e práticas, como os panfletos veiculados pelos dois campos opostos na Segunda Guerra Mundial, em meados do século XX?

DENIS CROUZET: É uma escrita que cola as palavras umas às outras e que é suscetível, por isso, de criar a pluralidade de significações. E, dessa forma, Nostradamus queria mostrar que não há interpretação a ser encontrada, uma vez que existe uma pluralidade de possibilidades de interpretação. Ora, minha ideia é que ele perdeu o controle do seu texto: ele foi inteiramente, e de modo muito rápido, ultrapassado pelo que escrevia. Vários exemplares de profecias circularam e, até uma data recente, não conseguíamos saber qual era o texto correto, porque sempre surgem centúrias e quartetos que não constam desta ou daquela edição. Somente por meio do estudo dos papéis podemos saber quando se trata de um escrito do século XVI ou do século XVII. Textos falsos apareceram continuamente, desde o século XVII, com data do XVI e a marca do editor. Há uma edição das centúrias em que encontramos um personagem que se chama Nizaran. Trata-se, talvez, de um quarteto escrito, na ocasião, para desestabilizar Mazarino [Mazarin], visto que pressagiava que ele seria assassinado no final do ano. As apropriações futuroológicas são imediatas. Desde 1559, por exemplo, quando Nostradamus ainda estava vivo, um quarteto é tomado como evocação da morte de Henrique II. E seu grande vulgarizador foi Ronsard, que no discurso “Misérias deste tempo” diz que Nostradamus tinha previsto muito do que estava por vir.

ANDREA DAHER: Mas se o compararmos a um médico de sua época, Ambroise Paré, podemos dizer seguramente que há uma intenção profética nos escritos de Nostradamus, que acompanha a intenção de falar de seu tempo, de ler os signos divinos no mundo.

DENIS CROUZET: Sim, ele retoma a significação do termo profético da Bíblia. É falar do que é, é ler o mundo e o homem. Mas, no final das contas, não lhe interessa falar do futuro, do futuro como se quis que ele falasse. Em Ambroise Paré, encontramos todo esse universo de monstros que também está presente em Nostradamus, mas Paré é calvinista, e, portanto, completamente oposto a esse tipo de discurso. Os grandes profetas, no sentido futurista e escatológico, são católicos; aqueles que recusaram as profecias são calvinistas, e a profecia do tipo da de Nostradamus é evangélica. Portanto, intermediária. Há um núcleo muito forte de cristãos intermediários, mas que estão completamente imobilizados, presos nos conflitos de religião. É todo o círculo justamente de Catarina de Médici, de Michel de l’Hospital.

LISE SEDREZ: Então, minha pergunta é a seguinte: se há tantas apropriações de Nostradamus, como eram essas apropriações em seu tempo, por seus contemporâneos? Sabemos algo sobre quem lia Nos-

tradamus? Temos cartas da época que revelem opiniões e ideias sobre Nostradamus? Como se podem encontrar essas pessoas?

DENIS CROUZET: É o grande problema: não temos nenhum testemunho de leitura da época. É como se aqueles que o leram tivessem entrado no próprio jogo, que era um jogo de interiorização da fé. Seu filho Caesar é extremamente discreto porque quer, acima de tudo, esconder o fato de que seu pai foi suspeito de luteranismo nos anos 1559-60. Caesar de Nostradamus é muito católico, como podemos constatar na *História e crônica da Provence*, escrita por ele. Ele fala do ataque contra a casa de seu pai por camponeses, perto de Salon-de-Provence, por exemplo, mas não permite que se filtre nada a respeito da maneira como se devem interpretar os escritos proféticos de seu pai. E temos alguns testemunhos em Toulouse, onde sabemos que houve uma comoção popular, um dia, porque se fez correr o boato de que um quarteto de Nostradamus anunciava que a cidade seria surpreendida por uma invasão estrangeira. E as pessoas tomaram as armas! Mas não temos mais nada sobre a recepção dos escritos de Nostradamus. Aliás, foi uma crítica que me fizeram em uma resenha publicada no jornal *Le Monde*, de que seria necessário ver como ele foi recebido. Mas não há nenhuma fonte que permita avançar nessa direção.

ANDREA DAHER: Mas aí entramos num universo que é também muito interessante, o universo dos rumores e dos boatos, e dos problemas que daí decorrem para o historiador, que só muito dificilmente pode controlá-los *a posteriori*. Por exemplo, no contexto da morte de Henrique II, há uma presença enorme de boatos, de rumores. Mas se trata de uma presença difusa em uma série de manifestações, aqui e ali.

DENIS CROUZET: Sim, há muitos rumores e poucas declarações. A única pessoa que realmente mostrou sua fascinação por Nostradamus foi Catarina de Médici, que encomendou temas astrológicos para o nascimento de seus filhos, mas é só isso que se sabe. É nesse sentido que penso que a leitura feita à época levava a não insistir na futurologia, mas sim na conversão a um Deus interior, longe dos conflitos entre católicos e protestantes, que dizem respeito aos dogmas, à eucaristia, à transubstanciação, à real presença espiritual. Esses debates não interessam a Nostradamus, o que lhe interessa é voltar-se para a onipotência divina que está na Bíblia, o único laço com Deus. Quanto a Catarina de Médici, contrariamente ao que se imagina, ela se nutriu de Erasmo. Teve todo um período de sua vida, antes de 1572, antes da Noite de São Bartolomeu, em que queria encontrar uma solução que permitisse a coabitação entre católicos e protestantes. Quando ela organiza, em 1561, com Michel de L'Hospital, uma reunião de teólogos em Poissy — que se chama “Colóquio de Poissy” —, visava promover discussões entre os teólogos de confissões diferentes para encontrar um acordo *a minima* que permitisse reconstituir uma Igreja unida. Então, Catarina de Médici não é, de forma alguma, uma dessas figuras negativas que só sonham com o poder e a dominação, com o sangue e o envenenamento. Catarina de Médici é uma erasmiana, ao contrário do que se poderia pensar.

ANDREA DAHER: Gostaria de fazer uma última pergunta sobre a onipresença do historiador Alphonse Dupront em sua análise de Nostradamus. Na apresentação do livro, você faz uma citação bastante eloquente de Dupront, que recobre as questões discutidas até aqui, mas também aquelas que virão a seguir: “Viver e não medir o que vivemos é o dado comum da existência; e a graça da história, por sua vez, está em nos permitir, por meio do recuo no tempo, essa leitura das profundezas — que os homens da época normalmente são incapazes de fazer —, se considerarmos que a função essencial da história é estabelecer, de alguma maneira, as certidões de nascimento do não consciente à consciência”. Como Dupront não é uma figura muito conhecida no Brasil, gostaria que você falasse um pouco de sua importância, particularmente no que diz respeito às escolhas teóricas de suas pesquisas sobre Nostradamus.

DENIS CROUZET: Alphonse Dupront foi professor na Sorbonne e, quando eu era estudante de mestrado, tive um dia a curiosidade de ir à biblioteca da universidade, onde estão guardadas todas as teses. Na época, havia pouquíssimos livros de Dupront publicados. Fiquei fascinado com sua tese porque é um ensaio de compreensão, na longa duração, de um mito, o mito das Cruzadas no Ocidente cristão. As Cruzadas, para Dupront, são a força mística fundamental para se compreender o Ocidente. Depois, sua tese foi publicada pela editora Gallimard, muito tardiamente, em 1997, por Pierre Nora. Além disso, há uma importante coletânea de artigos que se intitula *Du sacré*³. É sem dúvida o que se fez de melhor em antropologia religiosa e histórica, naquela época. A ideia de Dupront é que existe um inconsciente coletivo — ele era menos freudiano que junguiano — e que a história não pode ser compreendida se não se parte do princípio de que a visibilidade dos fatos é somente uma ilusão, que é preciso penetrar, através dos fatos, nas profundezas do imaginário. E eu realmente fui marcado por essa escrita, que é, além de tudo, admirável, embora difícil. Digo isso aos estudantes: é um autor realmente difícil, que é preciso ler de duas em duas páginas, com muita concentração. Ele tinha uma escrita um pouco elíptica, quase nostradâmica. É um historiador admirável, mas que é preciso assimilar progressivamente e que, sobretudo, nos ensina que o que está na superfície não é interessante. É necessário mergulhar nas profundezas para ver que existem fatos de longa duração, e que esses fatos são mitos. Não se pode explicar a história se não forem identificados alguns mitos — que Dupront perseguiu desde a primeira Cruzada até o início do século XX. É uma história que pode parecer um pouco ultrapassada hoje, mas que permanece extremamente fecunda.

RAQUEL CAMPOS: Essa citação de Alphonse Dupront, no seu livro, também me impressionou bastante. É um pouco o problema que os historiadores enfrentam: como tratar a palavra do outro? Tive a impressão de que seu esforço foi um pouco o de pensar, não que essa palavra vinda do passado estivesse tomada pela ignorância, mas justamente o contrário, quer dizer, que era necessário compreender sua lógica. O senhor poderia nos falar um pouco mais de sua ideia, segundo a qual a palavra de Nostradamus não era para ser decifrada, a cujo caráter místico era necessário, digamos assim, fazer justiça?

DENIS CROUZET: Você disse muito bem. Lendo Dupront, aprendemos que a história é feita de signos de que é preciso fazer a semiologia. Ele se interessou, então, pela semiologia do sagrado ao estudar o culto dos santos, por exemplo, de maneira extremamente precisa. É uma cultura antipositivista no plano da história: não devemos procurar os acontecimentos, nos interessar pelo factual, devemos tomar a história como uma linguagem e recriar a gramática dos signos para poder compreendê-la. Também procurei a gênese do mito pessoal de Nostradamus, que seria então o não sentido, o sentido do não sentido. E assim podemos ver muito bem que Nostradamus se inspira em Dionísio Aeropagita, que é um teórico do Deus como Ser do nada: ao nos tornarmos, nós mesmos, nada, podemos chegar a um deus que, por ser nada e ser racionalmente incognoscível, é tudo. Quanto ao cristão, é preciso que ele se anule na certeza de seu pecado para que lhe seja revelada a totalidade que é Deus. Nostradamus se inspira também em Nicolau de Cusa, que é igualmente um teórico do Deus como Ser do nada. Uma terceira referência em Nostradamus é Cornelius Agrippa, que escreveu um grande tratado sobre a incerteza e a vaidade das coisas. Cornelius Agrippa se interessa por todas as formas de ciência para mostrar que elas não têm nenhuma verdade em si mesmas, que a história é uma sucessão de falsidades. O homem, de toda maneira, a partir do momento em que se vangloria de aspirar ao conhecimento científico, é tomado pela vaidade e pela incerteza de que nada é seguro em sua capacidade de conhecer, de que tudo é nada no seu conhecimento. Há traços evidentes de intertextualidade entre Nostradamus e Cornelius Agrippa. Assim, retomando o método de Dupront, podemos ter acesso à gramática do texto de Nostra-

³ DUPRONT, Alphonse. *Du sacré*. Croisades et pèlerinages. Images et langages. Paris: Gallimard, 1987.

damus, a partir dessas três referências, principalmente Cornelius Agrippa que era um erasmiano, mas um erasmiano do Deus como Ser do nada.

LISE SEDREZ: Nostradamus não era o único com esse perfil. Tentei imaginar se você traçou alguma forma de comparação ou analogia com John Dee, na corte inglesa, que viveu mais ou menos na mesma época e tinha um séquito muito mais reduzido no seu tempo, mas que era, pelo menos, tão importante quanto Nostradamus.

DENIS CROUZET: Não fiz comparações com a Inglaterra, onde, aliás, Nostradamus é traduzido muito rapidamente. Mas utilizei um pouco da cultura astrológica de origem italiana. E, como por acaso, Nostradamus passou um ano na Itália; e, também como por acaso, sabemos que ele plagiou astrólogos italianos, como Luc Gauric, que anunciou igualmente a morte de Henrique II. Há, portanto, conexões entre a sua escrita e a de outros astrólogos.

Um especialista canadense de Nostradamus sustenta, inclusive, que ele era um péssimo astrólogo, que quando faz especulações astrológicas, são falsas. O que mostra bem que aquilo que lhe interessava não era prever, a partir das posições dos planetas, o futuro: o que ele anuncia é a linguagem ou, antes, a desarticulação da linguagem. Para Nostradamus, o que era importante era desfazer o sentido, mergulhando o leitor no enigma e, portanto, na pluralidade significadora, lançando-o na aporia, logo, numa tomada de consciência de sua condição de nada.

ANDREA DAHER: Para passar agora à edição bastante recente do manuscrito de Lucien Febvre e François Crouzet, podemos partir da constatação de que a obra de Febvre já se encontrava em seu horizonte de estudos. Na página 354 de seu livro sobre Nostradamus você diz o seguinte: “Também iniciei uma reflexão sobre o que chamo de o século XVI de Lucien Febvre — talvez com o objetivo de redigir um ensaio nos próximos anos. Um século XVI que tinha uma dimensão vital em sua concepção de renovação da história porque se encarnava, antes de tudo, nas figuras de Erasmo e de Rabelais. Os dois humanistas evangélicos tiveram a percepção viva de um século XVI atormentado e infeliz, mas tiveram também a esperança de que as desgraças de seu tempo, as perseguições, os ódios, os horrores pudessem um dia se desfazer. Lucien Febvre tinha a esperança de que os terríveis dramas do século XX que ele atravessava acabariam também por se desfazer e que a história nova era a baliza a que era preciso se agarrar para manter a fé no futuro. Vivia e pensava em empatia com o tempo dos paradoxos humanistas, a ponto de cometer o ato irreparável de suprimir o nome de Marc Bloch dos *Annales*, para que a revista pudesse escapar da censura nazista e a história nova continuasse seu trabalho”.

Entretanto, a edição do livro de Febvre e Crouzet, um ano mais tarde, tem origem num acaso: a descoberta do manuscrito que se pensava estar perdido. Mas, ao lermos os dois livros, há um ponto em comum: a imensa carga de violência no tempo de Nostradamus, assim como nos anos da Segunda Guerra e da ocupação da França, no século XX, que Lucien Febvre, por sua vez, viveu visivelmente muito mal. O posfácio dessa segunda publicação é muito eloquente quanto a esse mal-estar do fundador dos *Annales* — devido à morte de Marc Bloch e a seus esforços para salvaguardar a todo custo a revista — e quanto a sua vontade de realizar seu projeto universalista para a história. Tudo isso está na base desse livro que Febvre escreveu em colaboração com seu pai, François Crouzet, e que você nos permitiu conhecer, mais de cinquenta anos depois de sua concepção. Falemos um pouco desses anos de violências extremas, no século XVI e no XX. Poderíamos dizer que há aí, de certo modo, uma coincidência que lhe é favorável, a você que é especialista em conflitos religiosos e políticos?

DENIS CROUZET: Sim, há uma verdadeira coincidência. Meu pai faleceu em março de 2010 e ele me falara dessa obra que fora levado a escrever com Lucien Febvre. Mas, ele acreditava tê-la perdido

em mudanças, jogado fora. E foi organizando o sótão que encontrei uma velha maleta na qual estava guardado o manuscrito. Eu o identifiquei imediatamente porque já sabia da sua existência. E é verdade que, como você acabou de dizer, há uma casualidade.

O projeto de Febvre, de fato, não está muito distante do projeto de Nostradamus, que desejava uma espécie de pacificação das armas, pois estava torturado pelas questões religiosas de seu tempo. E o projeto do livro de Febvre, preparado para a Unesco, é um projeto de pacificação das gerações futuras por meio da história. Foi isso o que realmente me interessou nele: a história que nossa geração havia aprendido era uma história a ser escrita distanciada do presente e dessubjetivada; no projeto de Febvre, a história torna-se o modo de resolução dos conflitos futuros e o meio através do qual a humanidade poderá promover a criação de uma civilização unitária, que seria uma civilização fraterna. Portanto, ela serve para alguma coisa. Será que eu, e talvez toda a minha geração, não pensamos, de um modo um tanto derrisório, que a história que escrevemos não serve para nada a não ser para nós mesmos — é triste reconhecê-lo —, que ela serve apenas para nos persuadir de que podemos aperfeiçoar os conhecimentos históricos e, no final das contas, para nada? Os historiadores escrevem, e isso não muda nada no futuro da humanidade — talvez felizmente. Mas aquilo em que Febvre acreditava era que, realmente, a história nova, tal como ele a concebia no quadro dos *Annales*, podia tornar a humanidade melhor. A ideia de uma passagem de etapas conflituosas dos grupos humanos a uma fraternidade universal que eliminaria o conflito está em ação no seu espírito quando ele se integra no projeto da Unesco, que era finalmente o de fazer com que a humanidade alcançasse, por meio da cultura, uma era de paz.

ANDREA DAHER: Por meio da cultura e da ciência.

DENIS CROUZET: Sim, da cultura e da ciência, e até mesmo da técnica. E, então, o que é extraordinário nesse livro que não foi publicado é que a história torna-se uma ferramenta, ela não é mais somente o que pensamos que ela é, o que fazemos, mas tem um sentido ético. Ela torna-se uma ferramenta para dar um passo à frente, em direção à paz universal. Ora, isso nos parece uma ficção total, tendo em vista o que conhecemos do mundo hoje. O livro não foi aceito para publicação pela Unesco. E a primeira parte do texto de Febvre e Crouzet tornou-se uma espécie de documento interno, utilizado exatamente uma única vez. Mas o fracasso editorial se explica principalmente porque Lucien Febvre, que atuava junto à Unesco, tinha proposto um grande projeto global para a “História científica e cultural da humanidade”, na qual todas as civilizações eram colocadas no mesmo nível. Em suma, Febvre tinha proposto um plano horizontal da história, em que não havia hierarquia entre as civilizações: algumas estariam mais próximas da fraternidade futura do que outras, mas todas deviam ser identificadas num mesmo nível antropológico-histórico. E os ingleses, que eram mais poderosos na Unesco, impuseram um projeto em cujo centro dinâmico e teleológico estava a Europa, centro das civilizações desde o modelo da Grécia Antiga; havia civilizações “avançadas” e restavam ainda civilizações periféricas que não tinham avançado como as outras. Os ingleses foram suficientemente influentes para fazer com que o projeto de Febvre fosse rejeitado e para impor o deles. Mas Febvre teve então a ideia de substituir o projeto de uma história da humanidade por uma história da França — que ele, finalmente, não viria a emplacar — que, enquanto história desnacionalizada, serviria de modelo para que os outros países escrevessem suas próprias histórias. Nessa história ele queria demonstrar que a França não era uma terra providencialmente criada, desde as origens, para afirmar que, conceituada desse modo, ela é um mito: não há identidade francesa; a história francesa é feita de mestiçagens, de contribuições externas, de interconexões, de conexões. Na época, esse era um tema extraordinariamente novo. Febvre já tinha, antes da Guerra, proposto esse esquema em seus escritos, mas queria fazer do caso francês uma espécie de modelo. Os outros países deveriam escrever suas histórias segundo essa perspectiva de ruptura, tentando desnacionalizar sua memória coletiva para evitar que retornassem os abalos e os acontecimentos abomináveis, como a Shoah, e os conflitos derivados de exacerbações

nacionalistas. *Nous sommes des sang-mêlés* é um texto humanista, erasmiano. Febvre está tão mergulhado no século XVI que, como historiador, se projeta segundo a imagem daqueles que mais admira — Rabelais e Erasmo, o segundo, aliás, mestre do primeiro.

ANDREA DAHER: Gostaríamos de conhecer um pouco mais da história do manuscrito, com toda sua aura de utopia e, não menos, de romantismo, que começa no sótão do avô.

DENIS CROUZET: Sim, o sótão é muito importante. Meus pais guardavam tudo. Meu pai, que teve uma longa carreira universitária, guardou até mesmo seus cadernos de escola. Teve ainda uma longuíssima vida universitária. Ele foi a dezenas e dezenas de colóquios durante sua carreira, e guardou verdadeiros dossiês com convites, papéis dos hotéis em que ficou hospedado, programações de colóquios, contas, suas comunicações, tudo enfim ficou guardado. Doamos tudo aos Arquivos Nacionais, como exemplo do que podia ser a vida de um universitário antes da era da internet, que apaga todo esse pano de fundo da vida universitária.

ANDREA DAHER: E como exemplo de autorrepresentação.

DENIS CROUZET: Sim, isso é extraordinário: a autorrepresentação é clara. E então, no sótão, havia muitos papéis. E numa velha maleta de capa dura, marrom, difícil de abrir porque a fechadura estava enferrujada, caí nessas páginas. Havia ali várias versões do manuscrito: a primeira era a de Febvre, com suas correções em seu próprio manuscrito, e também o manuscrito do meu pai, com as correções e os acréscimos de Febvre. Depois, a versão que a datilógrafa havia feito, num papel amarelo, como se fazia antigamente (usava-se papel carbono para se ter várias versões). Havia também junto a esses papéis um bilhete de meu pai dizendo que Robert Mandrou lhe havia devolvido o manuscrito — porque Mandrou foi o executor testamentário dos papéis de Febvre —, dizendo-lhe que não tinha como utilizá-lo. Em seguida, fiz uma investigação sobre esse texto e constatei, em primeiro lugar, que, na época, meu pai tinha 28 anos. E que ele tinha substituído Braudel, que deveria ter escrito o volume com Febvre. Descobri um discurso da Unesco, em inglês, no qual o diretor-geral anunciava “Professor Braudel”, ao lado de Febvre, como os autores designados na encomenda. E então foi François Crouzet quem substituiu Braudel, que era próximo do meu avô, o historiador Maurice Crouzet. Braudel certamente recomendou o filho dele, François, para participar desse empreendimento. Na época, meu pai fazia sua tese; ele estava voltando da Inglaterra, onde fora fazer pesquisas sobre a economia britânica e o Bloco Continental. Em seguida, pude fazer a genealogia do texto de Febvre e Crouzet e ver como ele se integrava no projeto utópico da Unesco: é necessário dizê-lo, era uma utopia, no mesmo sentido da *Utopia* de Thomas Morus, quer dizer, ele queria fazer com que se acreditasse que, por meio da ciência, a paz era possível. Essa história não deixa de ser extraordinária: como eu já lhes disse, o fracasso do livro deveu-se a um veto dos ingleses. E fui levado, naquele momento, a ver como a memória das atrocidades muito recentes tinha, sem dúvida, impelido Febvre a se engajar numa história militante da paz. E que só podíamos explicar esse engajamento pelo drama da morte como mártir de Marc Bloch — executado em 1944, após meses de tortura em Lyon —, drama que, em parte, Febvre assumia. Bloch é realmente uma figura emblemática do mundo dos historiadores franceses. Eu descobri, por outros canais, uma correspondência, enviada em 1941 por Lucien Febvre para meu bisavô por parte de mãe, o historiador Henri Hauser, na qual explicava que estava diante de uma crise de consciência. Vocês sabem que havia leis raciais na França que exigiam que os bens de sociedades, de empresas de judeus fossem arianizados. Ora, os *Annales* tinham sido criados em copropriedade por Febvre e Bloch. Então, como Bloch era judeu, havia um risco de que a revista desaparecesse. E sabemos que, no início, houve debates extremamente violentos entre Bloch e Febvre, e que Bloch preferia que a revista fosse suspensa, que ela desaparecesse

durante a Guerra. Esse é o momento em que ele entra para a Resistência, no início de 1941, e que dá seu aval a Febvre para que os *Annales* continuem, com outro título (*Mélanges d'histoire sociale*), e para a supressão de seu próprio nome da capa da revista. Entretanto, possuo cartas de Febvre para Henri Hauser nas quais ele diz sentir um desconforto, ter uma crise de consciência, que não sabe bem o que fazer: se os *Annales* desaparecessem — e, naquele momento, já não havia liberdade de escrever, de pensar a história —, ou se ele assumisse o risco de mantê-los, em ambos os casos, ele sabia muito bem, o risco era enorme. Febvre pergunta então, por carta, a Henri Hauser — judeu, historiador, livre-pensador, que foi seu colega em Dijon e era bem mais velho que ele —, qual é a sua opinião. E Hauser lhe diz que é necessário continuar, que é necessário que a liberdade persista, que o livre-pensamento persista, mesmo em meio à opressão alemã. E é muito interessante ver Hauser, nessa mesma carta, comparar os nazistas com homens pré-históricos: havia um sítio arqueológico descoberto nos anos 1920, perto de Vichy, o sítio de Glozel, em que haviam sido encontradas, ao que parece, tabuletas com traços de escrita, cacos de cerâmica e alguns esqueletos. E foi feita uma publicidade extraordinária porque, no final das contas, isso tendia a mostrar que a invenção da escrita não se devia aos fenícios, mas a neandertais instalados na França. Hauser compara então os nazistas e os colaboracionistas com os glozelianos pré-históricos. Hauser queria dizer para Febvre que a França estava sob a ameaça de voltar à pré-história, e que a história não devia se calar, apesar das pressões exteriores e dos deveres morais. Era necessário continuar a luta, inclusive uma luta que não fosse armada, a luta da liberdade de pensamento da história. E essas cartas mostram um Febvre que, ao contrário do que se disse, não é um partidário da acomodação com Vichy, ou mesmo da colaboração. Houve ataques extremamente violentos, completamente descabidos, contra Febvre. Ele era, efetivamente, um místico da história. A história dos *Annales*, no início, é uma mística, a mística de uma nova história que substituiria a história factual, positivista, historicizante, como ele dizia, e que seria “viva” no sentido de que participaria de uma perspectiva ética.

ANDREA DAHER: Aproveito para fazer uma primeira reflexão sobre a escrita desse livro. Eu o li com grande interesse e pude identificar não somente no texto de Febvre e de Crouzet, mas também no posfácio que você escreveu com Elisabeth Crouzet-Pavan, dois processos, no sentido jurídico do termo. Em primeiro lugar, no próprio livro: o texto foi escrito um pouco sob a forma de uma peça de defesa, lembrando a fé, por parte dos sobreviventes de 1945, nessa possibilidade de criar um mundo melhor, em paz e livre, não somente da violência do nacional-socialismo, mas, sobretudo, dos germes identitários e racistas. E há, ao final desse primeiro processo em forma de defesa, um apelo à fraternidade. O segundo processo é esse que você acaba de mencionar, o processo do próprio Febvre, visto que ele foi mais tarde acusado de colaboracionismo. Nos testemunhos transcritos em seu posfácio, o que impressiona, ao contrário, é a vontade de Febvre de, a todo custo, continuar o projeto dos *Annales*. Podemos observar, como você mesmo já disse, a partir das cartas que ele escreveu para Henri Hauser, mesmo após a morte de Bloch, que se tratava da esperança na sobrevivência da história tal como ele a havia concebido. Trata-se, então, de uma reparação dos erros que haviam sido cometidos durante a Guerra e, sobretudo, da necessidade do trabalho científico e histórico para a continuidade da paz no mundo.

DENIS CROUZET: E existe, inclusive, uma carta que Henri Hauser escreveu para Febvre, durante a Guerra, para agradecer-lhe o envio de um número dos *Annales*, o que significava que nem tudo estava morto. Em todo caso, era extraordinária a vontade desses homens, que eram mais velhos — Henri Hauser tinha quase oitenta anos, Febvre se aproximava dos sessenta. Para eles, a atuação ao modo de Bloch não é possível, mas eles encontram na escrita, na publicação, uma espécie de compensação para continuar a esperar que algo pudesse acontecer. Febvre tinha adotado a divisa do Cardeal Gandville: “*Durate*”, persistir, esperando que algo aconteça. Porque, em 1941, quem poderia imaginar que a história pudesse ir no sentido contrário da hegemonia alemã que havia se abatido sobre a Europa? É por isso

que aqueles que julgam Febvre cometem um anacronismo. A Resistência ainda titubeava, não podemos deixar de dizer. As potências aliadas estavam em dificuldades constantes, então era necessário tentar manter a liberdade de pensamento — e quem dizia liberdade de pensamento dizia, antes de tudo, história, porque ela significava a ciência globalizante dos progressos das disciplinas das ciências humanas.

LISE SEDREZ: Um dos elementos que achei mais deliciosos nesse posfácio do livro de Febvre e Crouzet foi o tipo de janela que abre para esta geração fantástica, a geração de historiadores da Grande Guerra. Contamos com vários livros escritos sobre essa geração, alguns deles bastante impiedosos (como *Le passé d'une illusion*⁴, de François Furet), que nos trazem seus medos, fragilidades, dúvidas, amores, amizades. Nesse sentido, algo que surge muito fortemente nessas publicações é a forma como essa era uma comunidade real. E isso foi uma das coisas que mais apreciei no posfácio. E acho que um dos momentos mais emocionantes, aqui, é a carta de Lucien Febvre para Henri Hauser. Está na página 302: “Sem dúvida você sabe que, além de Demangeon e Sée, os *Annales* perderam o pobre Laurent. [Jacques] Soustelle ficou no México, para desespero de [Paul] Rivet. [Georges] Fried(mann) está em Toulouse, eu o vi algumas vezes aqui. [Henri] Brunschwig foi feito prisioneiro. [Fernand] Braudel, capturado com as armas em punho no dia 29, no Col du Bonhomme, é prisioneiro também... [Jean] Gagé permanece no Rio. [Paul] Rivet está na Colômbia. [Maurice] Halbwachs está aqui, assim como [Georges] Lefebvre, [André E.] Sayous me informa da morte de [Werner] Sombart”.

DENIS CROUZET: Sim, é realmente interessante ver que esses intelectuais formam um pequeno mundo. Tenho outras cartas da época que mostram que eles tentavam incessantemente saber o destino de uns e outros. Eles obtêm a informação, por exemplo, de que Maurice Halbwachs será executado pelos alemães. Todos esses homens, historiadores, sociólogos, antropólogos, economistas, vivem, então, uma espécie de drama. Eles precisam saber o que se passa com cada um deles, nesse mundo completamente perturbado. Tentam se informar com precisão, dão mostras de grande humanidade e de muito mais solidariedade do que a que existe no nosso mundo universitário atual (embora fossem também pouquíssimos). Tenho a carta que Henri Hauser recebeu de Febvre e através da qual ele fica sabendo da prisão de Braudel, capturado “com armas em punho no Col du Bonhomme”...

ANDREA DAHER: E Hauser, onde ele estava nesse momento?

DENIS CROUZET: Em 1941, ele está refugiado em Rennes e usa a estrela amarela. Em seguida, se esconde em Villeneuve-sur-Lot. E minha mãe, que estava em Montpellier, ia vê-lo regularmente, porque ele estava ficando cego. Todos esses historiadores sentem necessidade de escrever uns aos outros, usando codinomes, para tentar dar notícias e manter a esperança. E às vezes, com essas notícias, descobrem que um ou outro está morto.

ANDREA DAHER: Seria necessário, talvez, falar um pouco das razões do fracasso desse livro, nos quadros da Unesco, no pós-guerra. Acho que esse é um ponto muito importante, não somente sua exclusão, mas também sua substituição pelo livro de Claude Lévi-Strauss, *Raça e história*⁵. A proposta de Febvre e Crouzet é compatível com a concepção de “civilização” que encontramos no projeto primeiro dos *Annales*. Mas a escolha da forma retórica desse documento é impressionante, sobretudo a utilização do pronome “nós” — estrategicamente escolhido para compor o título da publicação do manuscrito

⁴ FURET, François. *Le passé d'une illusion: essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*. Paris: Robert Laffont; Calmann-Lévy, 1995.

⁵ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Race et histoire*. Paris: Unesco; Denoël, 1952. Edição em português: *Raça e história*. Lisboa: Editorial Presença; São Paulo: Martins Fontes, 1975.

em 2012. Por outro lado, essa não é, de modo algum, a escolha formal de Lévi-Strauss, o que corrobora o caráter muito científico de suas proposições. Esse aspecto retoma um pouco a questão colocada por Lise Sedrez sobre essa comunidade de historiadores que permanece unida durante a guerra e que forma um primeiro “nós”. Ao mesmo tempo, esse “nós” representa também, para Febvre e Crouzet, toda a humanidade. Não nos esqueçamos de que seu livro se destina a um aluno francês — o que pode nos levar a pensar no leitor implícito dos catecismos e dos diálogos morais, desde a era moderna. Trata-se, em suma, de um projeto científico, mas visivelmente humanista e universalista.

DENIS CROUZET: Acredito que aquilo que Febvre queria — e ele converteu meu pai nesse sentido — era oferecer realmente uma ferramenta para que as novas gerações pudessem se pensar de modo diferente; para que pudessem abandonar os estereótipos através dos quais, até então, a história, nos manuais escolares, lhes apresentava uma identidade do passado, exaltando seu pertencimento a uma comunidade nacional definida por esse passado. Ou seja, uma suposta necessidade encarnada em sua “raça”, seus personagens e seus acontecimentos, aparentemente providenciais. Portanto, trata-se de um livro em completa oposição em relação àquele que Braudel escreveu posteriormente sobre a identidade da França. Não entendo como o livro de Braudel chegou a ter tanto sucesso, e como pode ser citado, como numa ladainha, por políticos tanto de direita quanto de esquerda. É um livro franco-francês, que exalta uma espécie de irredentismo, enquanto o projeto de Febvre e Crouzet é fazer da história da França uma espécie de vanguarda epistemológica dessa civilização que seria inteiramente mestiça, que seria promissora na medida em que reconhecesse que só pode ser mestiça. Porque a França é, de algum modo, simbólica, por suas misturas étnicas, culturais, artísticas etc.; porque uma nação não é nunca “pura”, ela é um composto; ela é apenas um possível, incessantemente remodelado, e não uma necessidade ou um destino.

ANDREA DAHER: Sim, há essa dimensão ética, mas o que é impressionante, sobretudo, é o caráter pedagógico do projeto. No final das contas, o texto de Lévi-Strauss, *Raça e história*, não escapa desse mesmo dever ético, mas não é de modo algum pedagógico.

DENIS CROUZET: Quando Febvre redige o prefácio, em 1936, de um dos volumes da *Encyclopédie*, ele diz claramente que uma renovação no âmbito pedagógico só será possível se abandonarmos uma pedagogia que é, digamos, imperiosa, dirigista, passiva, que impõe aos alunos, de modo totalitário, dados adquiridos. Ele queria dizer que não podemos abandoná-la a não ser por meio de outra pedagogia, que terá as mesmas características, mas que se fundamenta nas conquistas das novas ciências — como a que ele evoca um pouco antes de escrever esse livro, num artigo publicado nos *Annales*, em 1949, e no qual se detém nas consequências da transfusão sanguínea. Trata-se de um texto sobre os efeitos completamente revolucionários, no âmbito da negação da ideia de raça, que decorrem da transfusão sanguínea: qualquer um pode receber outro sangue, diferente do seu, e ser salvo por ele; somos todos, portanto, potencialmente seres impuros. Contrariamente à ideia de raça, que se baseia na ideia de um sangue transmitido e protegido por gerações, ele diz que a impureza é um elemento de força e não de fraqueza. E é necessário ensiná-lo de maneira dinâmica e quase autoritária. *Nous sommes des sangs-mêlés* é um livro autoritário no plano pedagógico. É preciso considerar quem era Febvre, um homem com quem talvez não gostássemos de discutir. Ele era de uma violência extraordinária nas resenhas que escrevia nos *Annales*. Meu pai contava que, em 1941, quando entrou na École Normale Supérieure, leu, durante o verão, todos os números dos *Annales* publicados até então e que ficou fascinado com a virulência do tom. Febvre queria sumir com todos os livros de história em que estivesse escrito que a França outrora se chamava Gália e seus habitantes, gauleses. O mito do gaulês era, para ele, um dos mitos a serem completamente destruídos. Porque com ele começa, de algum modo, o mal, uma vez que o

gaulês se opõe aos germânicos, e esse esquema das origens da história francesa é um fator de destruição da fraternidade. E Febvre e Crouzet dizem claramente: os gauleses não são mais puramente gauleses do que os germânicos não são mais puramente germânicos. Tudo se encontra já combinado e misturado nessas unidades humanas.

ANDREA DAHER: Como já dissemos, há um ponto comum entre Nostradamus e o projeto de Febvre e Crouzet: o século XVI e o século XX são períodos de uma extrema violência. Mas, nos dois casos, subsiste o “sonho” — termo que aparece, aliás, nos dois *corpi* de textos que você estudou. Separados, entretanto, por quatro séculos, trata-se de duas ordens diferentes de sonho diante da violência, do inominável. O sonho que você vislumbrou em Nostradamus é mais um sonho de paz interior, muito inspirado não somente em Erasmo, mas também em Marcílio Ficino, em Agrippa d’Aubigné, em Margarida de Navarra. E da mesma maneira que o burlesco ou o riso para Rabelais serve para conferir substância a esse sonho, Nostradamus se coloca como médico — aliás, como foi dito, mais um médico da alma que um médico dos corpos, como era Ambroise Paré. Para Lucien Febvre, como você também disse muito bem, se trata do sonho de uma paz fraternal.

DENIS CROUZET: Para compreender o projeto de Febvre, é necessário partir do princípio de que ele é completamente absorvido pelo século que observa e analisa. Portanto, ele interioriza os sonhos do século XVI, estudados através de Rabelais, de Margarida de Navarra e de outros. Me parece que, ao escrever esse livro — que minha esposa e eu intitulamos *Nous sommes des sangs-mêlés* —, ele se reencontra: transfere seu século XVI, o dos vencidos da história, evangélicos e erasmianos, para o século XX do segundo pós-guerra e persegue o mesmo sonho, transformando, porém, a história numa ferramenta de vitória contra o mal que compromete o futuro dos homens.

ANDREA DAHER: Isso me faz pensar em Claude Lévi-Strauss, que diz ser necessário “expiar o Renascimento”, como uma fórmula que expressa uma reação à violência — tanto a do passado como a de seu próprio tempo. Essa foi a posição de vários homens, de vários intelectuais do século XX.

DENIS CROUZET: Sim, expiar o que o século XVI infligiu aos homens que tinham esperanças fraternais. Lucien Febvre, por sua vez, esperava que depois da Segunda Guerra, que destruiu tudo entre 1939 e 1945, se poderia talvez substituir um futuro por outro, um futuro de fraternidade. Nesse sentido, não há descontinuidade no trabalho de Febvre. E se ele tivesse estudado Nostradamus talvez o tivesse entendido também como um desses homens que valorizavam o amor na paz interior das almas. Na época de Nostradamus, as fogueiras ardiam. A paz interior era necessária porque, naquele momento, não se podia fazer diferente. No século XX, sob a pena de Febvre e de Crouzet, não se trata mais de paz interior, individual: a paz é necessária porque ela é a própria essência do passado e do presente de todos os homens e projeto de futuro de toda a humanidade.