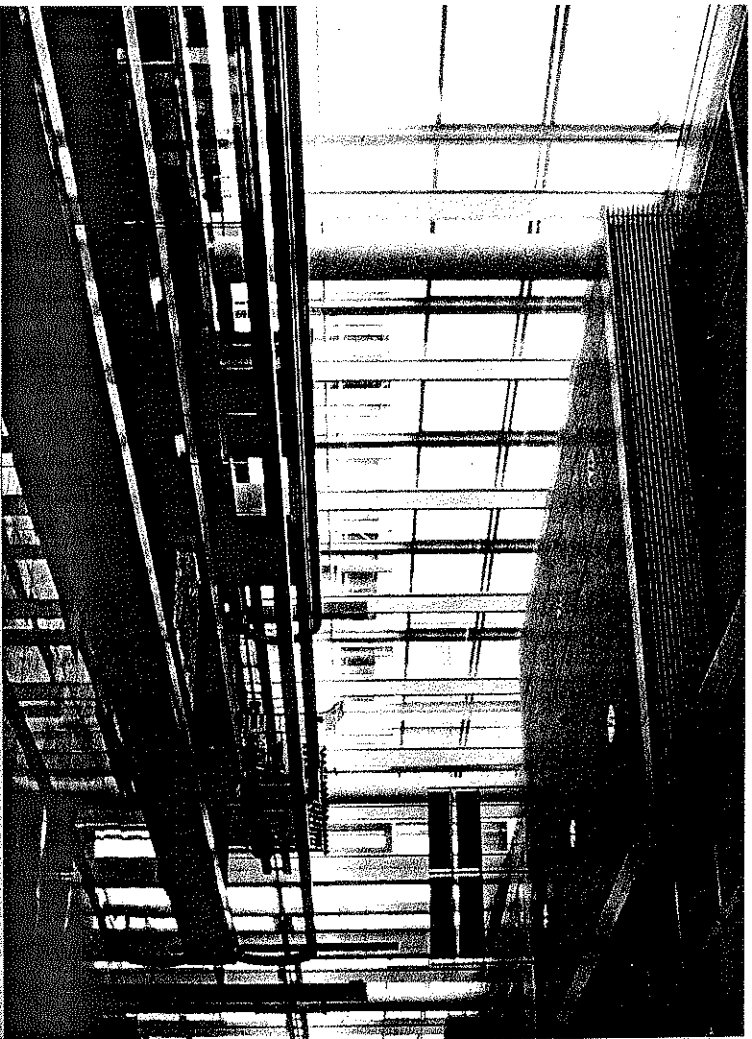




REGIMES DE HISTORICIDADE

PRESENTISMO E EXPERIÊNCIAS DO TEMPO

François Hartog

COLEÇÃO HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA

autêntica

Coleção
HISTÓRIA & HISTORIOGRAFIA

Coordenação
Elisara de Freitas Dutra

François Hartog

Regimes de historicidade

Presentismo e experiências do tempo

1ª edição
1ª reimpressão

Tradução

Andréa Souza de Menezes

Bruna Belfart

Camila Rocha de Moraes

Maria Cristina de Alencar Silva

Maria Helena Martins

autêntica

SUMÁRIO

Prefácio – Presentismo pleno ou padrão?	9
Introdução – Ordens do tempo, regimes de historicidade.....	17
As brechas.....	19
Do Pacífico a Berlim.....	26
Histórias universais.....	31
Regimes de historicidade.....	37
Ordem do tempo 1	43
Capítulo 1 – Ilhas de história	43
O regime heroico.....	49
Do mito ao acontecimento.....	54
O trabalho do malentendido: do acontecimento ao mito.....	56
Antropologia e formas de temporalidade.....	61
Capítulo 2 – Ulisses e Santo Agostinho: das lágrimas à meditação	65
Cada dia é um recomeço.....	65
As lágrimas de Ulisses.....	72
As sereias e o esquecimento.....	80
Ulisses não leu Santo Agostinho.....	83
Capítulo 3 – Chateaubriand: entre o antigo e o novo regime de historicidade	93
A viagem do jovem Chateaubriand.....	94
“ <i>Historia magistra vitae</i> ”.....	102
A mala norte-americana.....	108
A experiência do tempo.....	110

Tempo da viagem e tempo na obra “Viagem”.....	113
As ruínas.....	122
Ordem do tempo 2	131
Capítulo 4 – Memória, história, presente	133
As crises do regime moderno.....	136
A ascensão do presentismo.....	140
As lendas do presente.....	149
Memória e história.....	157
Histórias nacionais.....	170
Comemorar.....	183
O momento dos “lieux de mémoire”.....	185
Capítulo 5 – Patrimônio e presente	193
História de uma noção.....	195
Os Antigos.....	201
Roma.....	209
A Revolução Francesa.....	220
Rumo à universalização.....	231
O tempo do meio ambiente.....	238
Conclusão – A dupla dívida ou o presentismo do presente	247
O autor.....	261
Índice remissivo.....	263

Ordens do tempo, regimes de historicidade

Ninguém duvida de que haja uma ordem do tempo, mais precisamente, ordens que variaram de acordo com os lugares e as épocas. Ordens tão imperiosas, em todo caso, que nos submetemos a elas sem nem mesmo perceber: sem querer ou até não querendo, sem saber ou sabendo, tanto elas são naturais. Ordens com as quais entramos em choque, caso nos esforcemos para contradizê-las. As relações que uma sociedade estabelece com o tempo parecem ser, de fato, pouco discutíveis ou quase nada negociáveis. Na palavra *ordem*, compreende-se imediatamente a sucessão e o comando: os tempos, no plural, *querem* ou *não querem*; eles *se vingam* também, *restabelecem* uma ordem que foi perturbada, *fazem às vezes de justiça*. *Ordem do tempo* vem assim de imediato esclarecer uma expressão, talvez de início um tanto enigmática, *regimes de historicidade*.

No início do século V a.C., o filósofo grego Anaximandro já empregava essa expressão, justamente para indicar que “as coisas que são [...] se fazem justiça e reparam suas injustiças conforme a ordem do tempo”.⁵ Para Heródoto, a história era, no fundo, o intervalo – contado em gerações – que fazia passar de uma injustiça à sua vingança ou à sua reparação. Investigando, de alguma forma, os momentos da vingança divina, o historiador é aquele que, graças a seu saber, pode reunir e desvendar as duas extremidades da cadeia.

⁵ Anaximandro, Fragmento, B.1, “Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois concedam elas mesmos justiça e deferência uns aos outros pela injustiça, segundo a ordenação do tempo” (SOUZA, José Cavalcante [Sel.]. *Os pré-socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1985. [Os Pensadores], p. 16).

Esse é realmente o sentido da história do rei Creso que, ao passar da felicidade à infelicidade, paga, na quarta geração, o erro de seu ancestral Gíges.⁶ Aqui não exploraremos essa via, a da história e da justiça.

Em seguida, *a ordem do tempo* lembra *A ordem do discurso*, de Michel Foucault, breve texto programático que leva à aula inaugural ministrada por ele no Collège de France, em 1971, e que se revela um convite à reflexão, à continuidade do trabalho, fora dali, de outra forma, com outras questões.⁷ Fazer com o tempo o que Foucault havia feito anteriormente com o discurso, nisso buscando pelo menos uma inspiração. Por fim, *A Ordem do tempo* é o próprio título do livro substancial que o historiador Krzysztof Pomian dedicou ao tempo: uma história do “próprio tempo”, precisava o autor, “abordado em uma perspectiva enciclopédica”, ou ainda uma história “filosófica” do tempo.⁸

O tempo passou a ser o centro das preocupações não faz muito. Livros, revistas, colóquios, onde quer que seja, são testemunhos; a literatura também trata do assunto, à sua maneira. “Crise do tempo”, diagnosticaram imediatamente nossos generalistas do pensamento! É claro que sim, mas e então? O rótulo significa no máximo: “Atenção, problema!”⁹ O trabalho de Paul Ricœur, iniciado com a obra

Tempo e narrativa (1983¹⁰) e concluído com *A memória, a história, o esquecimento* (2000), pode enquadrar comodamente o período, mostrando um filósofo, que sempre se quis contemporâneo de seus contemporâneos, primeiramente levado a meditar sobre as aporias da experiência do tempo, antes de se mostrar preocupado com “uma política da justa memória”. Colocando “em contato direto a experiência temporal e a operação narrativa”, *Tempo e narrativa*, frisa Ricœur, “não leva em conta a memória”. Era exatamente essa lacuna que ele pretendia preencher com esse segundo livro, explorando “os níveis médios” entre tempo e narrativa¹¹. Da questão da verdade da história à da fidelidade da memória, sem renunciar a nenhuma delas.

Antes disso, Michel de Certeau já lembrara com uma frase, *en passant*, que “sem dúvida a objetivação do passado, nos últimos três séculos, fizera do tempo o elemento impensado de uma disciplina que não deixava de utilizá-lo como um instrumento taxinômico”¹². A observação convidava à reflexão. Estas páginas servem para me experimentar nesse campo, partindo de uma interrogação sobre nosso presente.

As brechas

O próprio curso da história recente, marcado pela queda do muro de Berlim em 1989 e pela derrocada do ideal comunista trazido pelo futuro da Revolução, assim como a escalada de múltiplos fundamentalismos, abalaram, de uma maneira brutal e duradoura, nossas relações com o tempo¹³. A ordem do tempo foi posta em questão, tanto no Oriente quanto no Ocidente. Como mistos de arcaísmo e de modernidade, os fenômenos

⁶ DARBO-PESCHANSKI, Catherine. *O discurso do particular: ensaio sobre a investigação de Heródoto*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1998. Sobre o caso de Creso, ver HARTOG, François. Myra into logos: the case of Croesus. In: BUXTON, Richard. *From myth to reason: studies in the development of greek thought*. Oxford: Oxford University Press, 1999. p. 185-195.

⁷ FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2005.

⁸ POMIAN, Krzysztof. *L'Ordre du temps*. Paris: Gallimard, 1984. p. XII. Ver também, do mesmo autor, “La crise de l'avenir”, em *Le Débat*, n. 7, 1980, p. 5-17, retomado em *Sur l'histoire*. Paris: Gallimard, 1999. p. 233-262.

⁹ A partir de múltiplas reflexões, realizadas em diversos campos disciplinares, no entanto preocupadas com uma abrangência geral, elaborou-se: ver, por exemplo, SUE, Roger. *Temps et ordre social*. Paris: PUF, 1994; ELIAS, Norbert. *Du temps* [1987]. Tradução de M. Hulst. Paris: Fayard, 1996; as reflexões de Paul Virilio, ao longo de vários livros há mais de quinze anos; GÜNTHER, Horst. *Le temps de l'histoire*. Tradução de O. Mannoni. Paris: Maison des Sciences de l'Homme, 1995; CHESNEAUX, Jean. *Habiter le temps: passé, présent, futur: esquisse d'un dialogue possible*. Paris: Bayard, 1996; LEDUC, Jean. *Les histoires et le temps: conceptions, problématiques, écriture*. Paris: Seuil, 1999; LAÏDI, Zaki. *Le sacre du présent*. Paris: Flammarion, 2000; JEANNERET, Jean-Noël. *L'Histoire va-t-elle plus vite? Variations sur un vertige*. Paris: Gallimard, 2001; BAIER, Lothar. *Pas le temps: traité sur l'accélération*. Tradução de M. H. Desart e P. Krauss. Arles: Actes Sud, 2002; KLEIN, Étienne. *Les tactiques de Chronos*. Paris: Flammarion, 2003; após ter mostrado que se fala do tempo “praticamente da mesma maneira que antes de Galileu” e demonstrado que a física moderna e o tempo são cúmplices, É. Klein encerra seu livro com uma nota mais epicurista, ou seja, com um convite “a confiar na ocasião do momento, no *kairos*”.

¹⁰ Publicação no Brasil: RICŒUR, Paul. *Tempo e narrativa*. Campinas: Papirus, 1993-1995. 3 t.: RICŒUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Unicamp, 2007.

¹¹ RICŒUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000. p. 1; RICŒUR, Paul. *Mémoire: approches historiques, approche philosophique*. *Le Débat*, n. 122, 2002, p. 42-44.

¹² CÉRTÉAU, Michel de. *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Paris: Gallimard, 1987. p. 89. Ver LEDUC, Jean. *Les histoires et le temps*, 1999.

¹³ POMIAN, La crise de l'avenir. p. 233-262; GAUCHET, Marcel. *La démocratie contre elle-même*. Paris: Gallimard, 2002. p. 345-359.

fundamentalistas são influenciados, em parte, por uma crise do futuro, enquanto as tradições, às quais se voltam para responder às infelicidades do presente, são, na impossibilidade de traçarem uma perspectiva do porvir, amplamente “inventadas”¹⁴. Como articular, nessas condições, o passado, o presente e o futuro? A história, escrevia François Furet em 1995, voltou a ser “esse túnel no qual o homem entra na escuridão, sem saber aonde suas ações o conduzirão, incerto de seu destino, desprovido da segurança ilusória de uma ciência do que ele faz. Privado de Deus, o indivíduo democrático vê tremar em suas bases, no fim do século XX, a divindade histórica: angústia que ele vai ter de conjurar. A essa ameaça da incerteza se une, no seu espírito, o escândalo de um futuro fechado”¹⁵.

Do lado europeu, todavia, fendas profundas se tinham aberto muito antes: logo após a Primeira Guerra Mundial, também após 1945, mas de maneira diferente. Paul Valéry era um bom sinógrafo das primeiras, ele que, em 1919, evocava “o Hamlet europeu”, olhando “de um imenso balcão de Elsinore”, “milhões de espetros”: “Ele pensa no tédio de recomençar o passado, na loucura de querer inovar sempre. Ele oscila entre os dois abismos”. Ou quando delimitava, em uma conferência de 1935, de maneira mais precisa ainda, essa experiência de ruptura de continuidade, dando a “todo homem” o sentimento de pertencer “a duas eras”. “De um lado”, prosseguia, “um passado que não está abolido nem esquecido, mas um passado do qual nós não podemos tirar quase nada que nos oriente no presente e nos possibilite imaginar o futuro. De outro lado, um futuro de que não fazemos a menor ideia”¹⁶. Um tempo desorientado, portanto, situado entre dois *abismos* ou entre duas *eras*, o qual o autor de *Regards sur le monde actuel* experienciara e

continuava retomando. Franz Rosenzweig, Walter Benjamin e Gershom Sholem também poderiam evocar uma experiência análoga na Alemanha dos anos 1920, eles que procuraram uma nova visão da história, repudiando a continuidade e o progresso em proveito das descontinuidades e rupturas¹⁷.

Em *Le Monde d'hier* [O Mundo de ontem], redigido antes de seu suicídio, em 1942, Stefan Zweig queria testemunhar, ele também, rupturas: “[...] entre nosso hoje, nosso ontem e nosso anteontem, todas as pontes estão rompidas”¹⁸. Mas já em 1946, por meio de um editorial com título sugestivo, “Face ao Vento”, Lucien Febvre convidava todos os leitores dos *Annales* a “fazer história”, sabendo que se entrara a partir de então em um mundo “em estado de instabilidade definitiva”, onde as ruínas eram imensas; mas no qual havia “muito mais do que ruínas, e mais grave ainda: esta prodigiosa aceleração da velocidade que, fazendo colidirem os continentes, abolindo os oceanos, suprimindo os desertos, coloca em contato brusco grupos humanos carregados de eletriciades contrárias”. A urgência, sob pena de não se compreender mais nada do mundo mundializado de amanhã, já de hoje, era olhar, não para trás, em direção ao que acabava de acontecer, mas diante de si, para frente. “Acabou o mundo de ontem. Acabou para sempre. Se nós, franceses, temos uma chance de sair disso — é compreendendo, mais rápido e melhor do que outros, essa verdade óbvia. À deriva, abandonando o navio, eu lhes digo, nadem com vontade”. Explicar “o mundo ao mundo”, responder as questões do homem de hoje, tal é, pois, a tarefa do historiador que enfrenta o vento. Não se trata de fazer do passado tábula rasa, mas de “compreender bem em que ele se diferencia do presente”¹⁹. Em que ele é passado. Conteúdo, tom, ritmo, tudo nas poucas páginas desse manifesto sugere ao leitor que o tempo urge e que o presente manda²⁰.

¹⁴ No sentido entendido em HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

¹⁵ FURET, François. *Le passé d'une illusion: essai sur l'idée communiste au XXe siècle*. Paris: Robert Laffont; Calmann-Lévy, 1995. p. 808.

¹⁶ VALÉRY, Paul. Essais quasi politiques. In: *Œuvres*. Paris: Gallimard, 1957. (Bibliothèque de la Pléiade). t. 1. p. 993 (carta primeiramente em inglês em 1919) e p. 1063 (conferência na universidade dos *Annales*, 1935). Em 1932, ele retomava em uma conferência dada na mesma estera seu diagnóstico de 1919 sobre a confusão do Hamlet europeu.

¹⁷ MOSÉS, Stéphane. *L'ange de l'histoire: Rosenzweig, Benjamin, Sholem*. Paris: Seuil, 1992.

¹⁸ ZWEIG, Stefan. *Le monde d'hier: souvenirs d'un Européen*. Tradução de S. Niémeiz. Paris: Belfond, 1993. p. 9.

¹⁹ FEBVRE, Lucien. Face au Vento, Manifeste des *Annales* Nouvelles. In: *Combats pour l'histoire*. Paris: Armand Colin, 1992. p. 35, 40 e 41.

²⁰ FEBVRE, Lucien. Vers une autre histoire (publicado em 1949, retomado em *Combats pour l'histoire*, p. 437-438): “A história, que é um meio de organizar o passado para impedir o peso demasiado sobre os ombros dos homens [...]. Organizar o passado em função do presente: é o que se poderia denominar de função social da história”.

Desde os anos 1950, Hannah Arendt se mostrara uma perspicaz observadora das rachaduras do tempo, mas não era isso que chamava mais atenção em seu trabalho naquela época. “Nossa herança não é precedida de nenhum *testamento*”, havia escrito René Char em *Folhetos d’Hymnos*, antologia de 1946²¹. Por meio desse aforismo ele procurava dar conta da estranha experiência da Resistência, tomando-a como um tempo de entremeio, no qual um “tesouro” fora descoberto e, por um instante, estivera entre as mãos, mas que ninguém sabia nomear ou transmitir. No vocabulário de Arendt, esse tesouro era a capacidade de instaurar “um mundo comum”²². Embora a libertação da Europa estivesse acontecendo, os membros da Resistência não haviam conseguido redigir um “testamento” no qual seriam consignadas as maneiras de preservar e, se possível, de estender esse espaço público que eles haviam começado a criar e no qual “a liberdade podia surgir”. Ora, do ponto de vista do tempo, o testamento, na medida em que diz “ao herdeiro o que será legitimamente seu, atribui um passado ao futuro”²³.

Fazendo justamente dessa fórmula de Char a frase de abertura de *Between Past and Future* (título mais preciso que sua tradução francesa, *La Crise de la culture*²⁴), Arendt introduzia o conceito de “brecha (gap) entre o passado e o futuro” em torno do qual se organizava o livro, como “estranho entremeio no tempo histórico, onde se toma consciência de um intervalo no tempo inteiramente determinado por coisas que não são mais e por coisas que não são ainda”²⁵. O tempo histórico parecia então suspenso. Por outro lado, seu estudo pioneiro sobre *As origens do totalitarismo* a havia levado a concluir que “a estrutura íntima da cultura ocidental, com suas crenças, havia desmoronado sobre

nossas cabeças”, em particular o conceito moderno de história, fundado na noção de processo²⁶. Mais uma vez, uma experiência de tempo desorientado.

Em 1968, o mundo ocidental e ocidentalizado era atravessado por um espasmo que, entre outras coisas, questionava o progresso do capitalismo, ou seja, duvidava do tempo, ele próprio como um progresso, como um vetor em si de um progresso prestes a abalar o presente. Para marcar esse momento, as palavras *fenda* e *brecha* vêm sob a pena dos observadores, mesmo que eles não deixem de observar que são onipresentes as imagens tomadas das gloriosas revoluções do passado²⁷. Nascidos, em sua maioria, após 1940, os jovens revoltados de então podiam, pelo menos na França, voltar-se para as grandes figuras da Resistência e, ao mesmo tempo, para os ensinamentos do *Livro vermelho* do presidente Mao, assim como para as lições dos comunistas vietnamitas, que derrotaram a ex-potência colonial em Dien Bien Phu e, algum tempo depois, venceram os Estados Unidos da América. Em seu último romance, Olivier Rolin dá voz a seu narrador, que fala de si mesmo à sua jovem interlocutora: “Ê de lá, [dos anos 1940-1945], desse desastre que você vem, meu caro: sem ter estado lá. Sua geração nasceu de um acontecimento que ela não viveu”²⁸. Por um momento, a crise dos anos 1970 (inicialmente petrolífera) pareceu reforçar esses questionamentos. Alguns até se vangloriavam do “crescimento zero”²⁹. Acabava-se de sair dos “Trinta Gloriosos” do pós-guerra: anos de reconstrução, de modernização rápida, da corrida ao progresso entre o Leste e o Oeste, tendo como pano de fundo a Guerra Fria e a implementação do desarmamento nuclear.

O tema dos “retornos a” (até tornar-se uma fórmula *pronta-para-pensar* e *para-vender*) ia logo fazer sucesso. Após a subversão dos retornos a Freud e a Marx, vieram os retornos a Kant ou a Deus, e muitos outros retornos relâmpagos que se consumiam

²¹ CHAR, René. *Folhetos d’Hymnos*. In: *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1983. (Bibliothèque de la Pléiade). p. 190. Essas anotações, escritas entre 1943 e 1944, são dedicadas a Albert Camus.

²² TASSINI, Étienne. *Le trésor perdu: Hannah Arendt, l’intelligence de l’action politique*. Paris, Payot-Rivages, 1999. p. 32.

²³ ARENDT, Hannah. *La crise de la culture*. Paris: Gallimard, 1972. p. 13 e 14.

²⁴ Em português, o título francês corresponderia a “A crise da cultura”. No Brasil, a obra se chama *Entre o passado e o futuro* (mais próxima do original em inglês: *Between Past and Future*) (5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000). (Nota do revisor geral)

²⁵ ARENDT. *La crise de la culture*, p. 19.

²⁶ ARENDT, Hannah. *Les origines du totalitarisme*. Paris: Gallimard, 2002. (Quarto). p. 867.

²⁷ MORIN, Edgar; LEFORT, Claude; COUDRAY, J.-Marc. *Mai 1968: La Bête*. Paris: Fayard, 1968.

²⁸ ROLIN, Olivier. *Tigre de papier*. Paris: Seuil, 2002. p. 36.

em suas próprias proclamações. Os progressos (tecnológicos), no entanto, continuavam a galope enquanto a sociedade de consumo não parava de crescer, exatamente como a categoria do presente, da qual fazia seu alvo e que constituía, de alguma maneira, sua razão social. Apareciam na vida pública os primeiros passos da revolução informática, exaltando a sociedade da informação, mas também os programas das biotecnologias. Logo vinia o tempo, imperioso, se assim se pode dizer, da globalização: da *World Economy*, preconizando mobilidade crescente e apelando cada vez mais ao *tempo real*; mas também, simultaneamente, da *World Heritage*, sistematizada pela Unesco, tal como a convenção de 1972, “pela proteção do patrimônio mundial cultural e natural”.

De fato, os anos 1980 viram o desabrochar de uma grande onda: a da memória. Com seu *alter ego*, mais visível e tangível, o patrimônio: a ser protegido, repertoriado, valorizado, mas também repensado. Construíram-se *memoriais*, fez-se a renovação e a multiplicação de museus, grandes e pequenos. Um público comum, preocupado ou curioso pelas genealogias, pôs-se a frequentar os arquivos. As pessoas passaram a interessar-se pela memória dos lugares, e um historiador, Pierre Nora, propôs em 1984 o “lugar de memória”. Organizadora do grande empreendimento editorial dos *Lieux de mémoire* [Lugares de memória], a noção resultava inicialmente de um diagnóstico baseado no presente da França.

Ao mesmo tempo, era lançado oficialmente *Shoah* (1985) de Claude Lanzmann, filme extraordinariamente forte sobre o testemunho e os “não-lugares” da memória. Pondo diante dos olhos do espectador “homens que se colocam na condição de testemunha”,²⁹ o filme visava, de fato, a abolir a distância entre o passado e o presente: fazer surgir o passado do presente. Já em 1982, o historiador Yosef Yerushalmi publicara seu livro *Zakhor*, logo célebre nos dois lados do Atlântico. Com ele, abriam-se os debates sobre história e memória. “Por que, perguntava-se, enquanto o judaísmo através dos tempos foi sempre fortemente impregnado pelo sentido da história, a historiografia teve no máximo um papel anelar para os judeus,

e mais frequentemente, não desempenhou papel algum? Frente às provações por que os judeus passaram, a memória do passado foi sempre essencial, mas por que os historiadores nunca foram seus primeiros depositários³⁰?”

Aqui, um pouco mais cedo, lá, um pouco mais tarde, essa vaga atingiu praticamente todas as costas do mundo, senão todos os grupos sociais: a velha Europa primeiro, mas também e muito os Estados Unidos, a América do Sul após as ditaduras, a Rússia da *glasnost* e os ex-países de Leste europeu, a África do Sul após o *Apartheid*, salvo o restante da África, Ásia e Oriente Médio (com notável exceção da sociedade israelense). Tendo culminado em meados dos anos 1990, o fenômeno seguiu diversos caminhos, variando em diferentes contextos. Mas não há dúvida de que os crimes do século XX, seus assassinatos em massa e sua monstruosa indústria da morte são as tempestades de onde partiram essas ondas memoriais, que acabaram unindo e agitando intensamente as sociedades contemporâneas. O passado não havia “passado” e, na segunda ou terceira geração, ele estava sendo questionado. Outras ondas, mais “recentes”, como a das memórias comunistas, vão avançar por muito tempo ainda, seguindo passos diferentes e ritmos defasados³¹.

Memória tornou-se, em todo caso, o termo mais abrangente: uma categoria meta-histórica, por vezes teológica. Pretendeu-se fazer memória de tudo e, no duelo entre a memória e a história, deu-se rapidamente vantagem à primeira, representada por este personagem, que se tornou central em nosso espaço público: a testemunha³². Interrogou-se sobre o esquecimento, fez-se valer e

²⁹ YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Zakhor: história judaica e memória judaica*. Tradução de E. Vigne. Paris: La Découverte, 1984. p. 12; GOLDBERG, Sylvie Anne. *La dépaysement: essai sur la pluralité des temps dans le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 2000. p. 52-55.

³¹ MAIER, Charles. *Mémoire chaude, mémoire froide. Mémoire du fascisme, mémoire du communisme. Le Débat*, n. 122, 2002. p. 109-117. LOSONCZY, Anne-Marie. *Le patrimoine de l'oubli. Le parc-musée des statues de Budapest. Ethnologie Française*, n. 3, 1999. p. 445-451, no qual o autor apresenta esse museu a céu aberto, um pouco distante e não realmente acabado, reunindo as estátuas da era comunista. Conserver para apagar.

³² DULONG, Renaud. *Le témoin oculaire: les conditions sociales de l'attestation personnelle*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1998; WIEVIORKA, Annette. *L'ère du témoin*. Paris: Plon, 1998; HARTOG, François. *A testemunha e o historiador*. In: *Evidência da história: o que os historiadores veem*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011. p. 203-228.

²⁹ DEGUY, Michel. *Au sujet de "Shoah", le film de Claude Lanzmann*. Paris: Belin, 1990. p. 40.

invocou-se o “dever de memória” e por vezes, também, começou-se a estigmatizar abusos da memória ou do patrimônio³³.

Do Pacífico a Berlim

Em meu trabalho, não estudei diretamente esses eventos de massa. Não sendo nem historiador do contemporâneo nem analista da atualidade, levei minhas pesquisas para outros caminhos. Tão pouco são diretamente aqueles da teoria da história, mas me esforço, cada vez que o posso, por refletir sobre a história fazendo história. Não se trata então de propor depois de outros, melhor que outros, uma explicação geral ou mais geral desses fenômenos históricos contemporâneos. Meu enfoque é diferente, outro meu propósito. Esses fenômenos, eu os apreendo obliquamente, ao me interrogar sobre as temporalidades que os estruturam ou os ordenam. Por que ordem do tempo eles são sustentados? De que ordem são portadores ou sintomas? De que “crise” do tempo, os indícios?

Para fazer isso, convém encontrar alguns pontos de entrada. Historiador da história, entendida como uma forma de história intelectual, pouco a pouco fiz minha a constatação de Michel de Certeau. O tempo tornou-se a tal ponto habitual para o historiador que ele o naturalizou ou o instrumentalizou. O tempo é impen-sado, não porque seria impensável, mas porque não o pensamos ou, mais simplesmente, não pensamos nele. Historiador que se esforça para ficar atento ao seu tempo, observei ainda, como muitos outros, o crescimento rápido da categoria do presente até que se imponha a evidência de um presente onipresente³⁴. O que nomeio aqui “presentismo”.

³³ KLEIN, Kervin. On the emergence of memory in historical discourse. *Representations*, n. 69, 2000, p. 127-150; *Politiques de l'Orkhé: Le Génie Humain*, n. 18, 1988. Sobre o historiador como, simultaneamente, “perturbação-memória” e “salva-memória”, ver LABORLE, Pierre. *Les Français des années troubles*. Paris: Desclee de Brouwer, 2001, p. 53-71; ROBIN, Régine. *La mémoire saturée*. Paris: Stock, 2003.

³⁴ HARTOG, François. Temps et histoire: comment écrire l'histoire de France? *Annales*, n. 1, 1995, p. 1223-1227. Zaki Laïdi descreve um “presente autárquico” (LAÏDI). *Le sacre du présent*, p. 102-129. A partir de uma experiência dupla de medievalista e de observador do movimento zapataista, Jérôme Baschet fala de “presente perpétuo”, em “L'histoire face au présent perpétuel, quelques remanques sur la relation passé/futur” (HARTOG, François; REVEL, Jacques (Dir.). *Les usages politiques du passé*. Paris: École des Hautes Études En Sciences Sociales, 2001, p. 55-74).

Pode-se delimitar melhor esse fenômeno? Qual é seu alcance? Que sentido atribuir a ele? Por exemplo, no âmbito da história profissional francesa, o surgimento de uma história que se reivindicava a partir dos anos 1980, “História do tempo presente” acompanhou esse movimento. Para René Rémond, um de seus defensores mais constantes, “a história do tempo presente é uma boa medicação contra a racionalização *a posteriori*, contra as ilusões de ótica que a distância e o afastamento podem induzir³⁵”. Ao historiador foi solicitado, algumas vezes exigido, que respondesse às demandas múltiplas da história contemporânea ou muito contemporânea. Presente em diferentes frentes, essa história encontrou-se, em particular, sob os holofotes da atualidade judiciária, durante processos por crimes contra a humanidade, que têm por característica primeira lidar com a temporalidade inédita do imprescritível³⁶.

Para fazer esta investigação, a noção de regime de historicidade me pareceu operatória. Eu falara nela uma primeira vez em 1983, para dar conta de um aspecto – o mais interessante de meu ponto de vista – das propostas do antropólogo americano Marshall Sahlins, mas naquele momento ela não chamou muita atenção: a minha pouco mais que a dos outros³⁷. Seriam necessários outros tempos! Recomeçando das reflexões de Claude Lévi-Strauss sobre as sociedades “quentes” e as sociedades “frias”, Sahlins buscava efetivamente delimitar a forma de história que fora própria às ilhas

AUGÉ, Marc. *Le temps en ruines*. Paris: Gallée, 2003, em que ele insiste sobre o presente perpétuo de “nosso mundo violento, cujos destroços não têm tempo de se tornarem ruínas” (p. 10). Ao que ele opõe um tempo de ruínas, espécie de “tempo puro, não datado, ausente de nosso mundo de imagens, de simulacros, de reconstruções” (p. 10). O sentido que dou ao presentismo é mais amplo do que aquele, quase técnico, que conferiu George W. Stocking ao termo, em seu ensaio “On the limits of ‘Presentism’ and ‘Historicism’ in the History of Anthropology”. *Behavioral Sciences*” (retornado em *Race, culture and evolution: essays in the history of Anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, p. 2-12). A abordagem presentista é aquela que considera o passado tendo em vista o presente, enquanto o historicista enxerga o passado por ele mesmo.

³⁵ RÉMOND, René. *Écrire l'histoire du temps présent: en hommage à François Bedarida*. Paris: CNRS, 1993, p. 33. ROUSSO, Henry. Pour une histoire du temps présent. In: *La hantise du passé: entretien avec Philippe Petit*. Paris: Textuel, 2001, p. 50-84.

³⁶ Ver DUMOULIN, Olivier. *Le rôle social de l'historien: de la chaire au prétoire*. Paris: Albin Michel, 2003, p. 11-61.

³⁷ HARTOG, François. Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire. *Annales ESC*, n. 6, 1983, p. 1256-1263.

do Pacífico. Tendo deixado, por assim dizer, a expressão de lado, sem elaborá-la muito, eu a reencontrei dessa vez não mais com os Selvagens e no passado, mas no presente e aqui; mais exatamente, depois de 1989, ela impôs-se quase por si mesma como uma das maneiras de interrogar uma conjuntura, em que a questão do tempo tornava-se pregnante, um problema: uma obsessão às vezes.

No intervalo, familiarizei-me com as categorias meta-históricas da “experiência” e da “expectativa”, como as trabalhara o historiador alemão Reinhart Koselleck, com a intenção de elaborar uma semântica dos tempos históricos. Interrogando as experiências temporais da história, ele de fato buscava “como, em cada presente, as dimensões temporais do passado e do futuro haviam sido correlacionadas”³⁸. Exatamente isso era interessante investigar, levando em conta as tensões existentes entre campo de experiência e horizonte de expectativa e estando atento aos modos de articulação do presente, do passado e do futuro. A noção de regime de historicidade podia assim beneficiar-se do estabelecimento de um diálogo (nem que fosse por meu intermédio) entre Sahlin e Koselleck: entre a antropologia e a história.

Um colóquio, concebido pelo helenista Marcel Detienne, comparatista mais que decidido, foi a oportunidade de retomá-la e trabalhá-la juntamente com um antropólogo, Gérard Lenclud. Era uma maneira de prosseguir, modificando um pouco, o diálogo intermitente, mas recorrente, fatigante às vezes, mas nunca abandonado, entre antropologia e história que Claude Lévi-Strauss havia aberto em 1949. “Regime de historicidade”, escrevíamos então, podia ser compreendido de dois modos. Em uma acepção restrita, como uma sociedade trata seu passado e trata do seu passado. Em uma acepção mais ampla, regime de historicidade serviria para designar “a modalidade de consciência de si de uma comunidade humana”³⁹. Como, retomando os termos de Lévi-Strauss (aos quais

retornarei), ela “reage” a um “grau de historicidade” idêntico para todas as sociedades. Mais precisamente, a noção devia poder fornecer um instrumento para comparar tipos de história diferentes, mas também e mesmo primeiramente, eu acrescentaria agora, para colocar em foco modos de relação com o tempo: formas da experiência do tempo, aqui e lá, hoje e ontem. Maneiras de ser no tempo. Se, do lado da filosofia, a historicidade, cuja trajetória Paul Ricœur reconstituiu de Hegel até Heidegger, designa “a condição de ser histórico”⁴⁰, ou ainda “o homem presente a si mesmo enquanto história”⁴¹ aqui, estaremos atentos à diversidade dos regimes de historicidade.

Enfim, em 1994, ela me acompanhou em uma estadia em Berlim, no *Wissenschaftskolleg*, quando os vestígios do Muro ainda não haviam desaparecido e o centro da cidade resumia-se a obras e reformas, em andamento ou vindouras, quando se discutia a reconstrução ou não do *Stadtschloss*, o castelo real, e que as grandes fachadas dos prédios do Leste, destruídas e marcadas por projéteis, tornavam visível um tempo que, ali, escoara de outro modo. Seria evidentemente falso dizer que ele se paralisara. Com seus grandes espaços vazios, suas obras e suas “sombra”, Berlim parecia para mim uma cidade para historiadores, onde, mais do que em outros lugares, podia aflorar o impensado do tempo (não somente o esquecimento, o recalçado, o denegado).

Mais do que em nenhuma outra cidade da Europa, talvez do mundo, Berlim deu trabalho, ao longo dos anos 1990, a milhares de pessoas, do operário imigrante aos grandes arquitetos internacionais. Chance dos urbanistas e dos jornalistas, a cidade tornou-se um ponto de passagem obrigatório, até mesmo uma moda, um “bon tema”, um laboratório, um lugar de “reflexão”. Ela suscitou inúmeros comentários e múltiplas controvérsias; produziu massas de imagens, de falas e de textos, provavelmente alguns grandes livros

³⁸ KOSSELLECK, Reinhart. *Le futur passé*. Tradução de J. Hoock e M.-Cl. Hoock. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1990. p. 307-329.

³⁹ Publicado nos documentos preparatórios ao colóquio, o texto foi retomado em INSTITUT FRANÇAIS DE BUCAREST. *L'État des lieux en sciences sociales*. Textos reunidos por A. Duri

e N. Dodille. Paris: L'Harmattan, 1993. p. 29. Ver a apresentação do dossiê por DETIENNE, Marcel. *Comparer l'incomparable*. Paris: Seuil, 2000. p. 61-80.

⁴⁰ RICŒUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 480-498, e RICŒUR, Paul. *Mémoire: approches historiques, approche philosophique*, p. 60-61.

⁴¹ LYOTARD, Jean-François. Les Indiens ne cueillent pas de fleurs. *Annales*, n. 20, 1965, p. 65 (artigo de *La pensée sauvage*, de Claude Lévi-Strauss).

também⁴². Sem esquecer os sofrimentos e as desilusões provocadas por essas mudanças, pois, lá mais do que em outros lugares, o tempo era um problema, visível, tangível, ineludível. Que relações manter com o passado, os passados certamente, mas também, e muito, com o futuro? Sem esquecer o presente ou, inversamente, correndo o risco de nada ver além dele: como, no sentido próprio da palavra, habiá-lo? O que destruir, o que conservar, o que reconstruir, o que construir, e como? Decisões e ações que implicam uma relação explícita com o tempo, que salta aos olhos a ponto de não se querer ver?

De ambos os lados de um muro, que se tornaria pouco a pouco um muro de tempo, tentou-se de início apagar o passado. A declaração de Hans Scharoun – “Não se pode querer construir uma nova sociedade e ao mesmo tempo reconstruir os prédios antigos” – podia, na verdade, valer para os dois lados⁴³. Arquiteto renomado, Scharoun, que presidira a comissão de urbanismo e arquitetura imediatamente após a Guerra, construiu sobre o auditório da *Berliner Philharmoniker*. Cidade emblemática, lugar de memória para uma Europa apreendida como um todo, entre anêxia e dever de memória. Esta é a Berlim no limiar do século XXI. Nela, aos olhos do *flâneur*-historiador, ainda se veem fragmentos, vestígios, marcas de ordens de tempo diferentes, como as ordens da arquitetura.

Assim, formada às margens das ilhas do Grande Pacífico, a noção aportou, ao final, em Berlim, no coração da história europeia moderna. Foi nessa cidade que, retrabalhada, ela tomou finalmente forma para mim. Com o título *Ordens do tempo 1*, vamos das ilhas Fiji à Esquéria, ou do Pacífico estudado por Sahlins ao mar das travessias de Ulisses, o herói de Homero. Será um duplo exercício de “olhar distanciado” e um primeiro ensaio da noção. Antes que

uma grande travessia nos faça chegar quase diretamente ao fim do século XVIII europeu, uma pequena escala, intitulada “Ulisses não leu Santo Agostinho”, permitirá abrir um espaço à experiência cristã do tempo, a uma ordem cristã do tempo e, talvez, a um regime cristão de historicidade.

Em seguida, para este momento tão forte de crise do tempo na Europa, início e fim da Revolução Francesa, Chateaubriand será nosso guia principal. Ele nos levará do Velho ao Novo Mundo, da França à América e de volta. Viajante incansável, “nadador”, como escreverá ao final das *Mémoires d'outre-temps*, que se encontrou “na confluência de dois rios”, oscila entre duas ordens do tempo e entre dois regimes de historicidade: o antigo e o novo, o regime moderno. De fato, sua escrita jamais deixou de partir dessa mudança de regime e de voltar a esta brecha do tempo, aberta por 1789.

Com *Ordem do tempo 2*, é nossa contemporaneidade que interrogamos em segundo lugar, desta vez diretamente, a partir destas duas palavras mestras: memória e patrimônio. Muito solicitadas, abundantemente glosadas e declinadas de múltiplas maneiras, essas palavras-chave não serão desdobradas aqui por si mesmas, mas tratadas unicamente como indícios, também sintomas de nossa relação com o tempo – modos diversos de traduzir, refratar, seguir, contrariar a ordem do tempo: como testemunhas das incertezas ou de uma “crise” da ordem presente do tempo. Uma questão nos acompanhará: estaria em formulação um novo regime de historicidade, centrado no presente?⁴⁴

Histórias universais

Não faltaram ao longo da história as grandes “cronosofias”, misto de profecias e de periodizações, seguidas dos discursos sobre a história universal – de Bossuet a Marx, passando por Voltaire, Hegel e Comte, sem esquecer Spengler ou Toynbee.⁴⁵ Engendradas

⁴² Por exemplo, GRASS, Günther. *Toute une histoire*. Tradução de C. Porcell e B. Lortholary. Paris: Seuil, 1997; NOOTBOOM, Cees. *Le jour des morts*. Tradução de Ph. Noble. Arles: Actes Sud, 2001. Em um regime diferente, TERRAY, Emmanuel. *Ombres berlinoises: voyage dans un autre Allemagne*. Paris: Odile Jacob, 1996; ROBIN, Régine. *Berlin chantiers*. Paris: Stock, 2001.

⁴³ FRANÇOIS, Étienne. *Reconstruction allemande*. In: LE GOFF, Jacques (Dir.). *Patrimoine et passions identitaires*. Paris: Fayard, 1998, p. 313 (citação de Scharoun); e DOLFF-BONKÄMPE, Gabi. *Les monuments de l'histoire contemporaine à Berlin: rupture, contradictions et cicatrices*. In: DEBRAY, Régis (Dir.). *L'abus monumental*. Paris: Fayard, 1999, p. 363-370.

⁴⁴ Ver, a partir de um questionamento filosófico, as reflexões paralelas de BINOCHE, Bertrand. *Après l'histoire, l'événement*. *Ateliers Marx*, n. 32, 2002, p. 139-155.

⁴⁵ POMIAN, E. *L'Ordre du temps*, p. 101-163; LÖWYTH, Karl. *Histoire et salut: Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire* [1953]. Tradução de J.-F. Kervégan. Paris: Gallimard, 2002.

por interrogações sobre o futuro, essas construções, tão diferentes quanto possam ter sido os pressupostos que as fundamentavam (quer tenham privilegiado uma perspectiva cíclica ou linear), buscaram fundamentalmente compreender as relações entre o passado e o futuro. Descobri-las e fixá-las: dominá-las, para compreender e prever. Na entrada dessa longa galeria, em ruínas há muito tempo, pode-se inicialmente parar por um momento em frente à estátua que apareceu no sonho de Nabucodonosor, o rei da Babilônia.

Era uma estátua imensa, aponta a descrição, “cuja cabeça era de ouro fino, o peito e os braços, de prata; o ventre e as coxas, de bronze; / as pernas, de ferro; os pés, parte ferro e parte argila”. Eis que uma pedra caiu não se sabe de onde e acabou pulverizando a estátua da cabeça aos pés. Recebido pelo rei, o profeta Daniel, único capaz de interpretar o sonho, começa declarando: “Há um Deus nos céus que revela os mistérios e mostrou ao rei Nabucodonosor o que acontecerá nos próximos dias”. Cada metal e cada parte, explica ele, corresponde a uma monarquia: a uma primeira monarquia se sucederá uma segunda, depois uma terceira e uma quarta, antes que suja, por fim, a quinta, que será o reino de Deus para toda a eternidade⁴⁶. Tal é o significado da visão.

Datado de 164 a.C.-163 a.C., o livro de Daniel tem em vista as realidades babilônica, meda, persa e macedônica, com Alexandre e seus sucessores. Os autores do livro combinam de maneira única um esquema metálico com aquele que trata da sucessão dos impérios, já presente nos historiadores gregos desde Heródoto. Mas desse misto eles fazem algo completamente diferente, inscrevendo-o em uma perspectiva apocalíptica⁴⁷. Mais tarde, a identificação das monarquias sofreu variações, o povo medo desapareceu e os romanos fecharam o ciclo por muito tempo, mas o valor profético do esquema geral continuava incólume.

Uma outra estrutura, igualmente de grande alcance, foi a das idades do mundo. No século V, Santo Agostinho retomou e ilustrou

por muito tempo o modelo das sete idades do mundo, que servia ainda de arcabouço ao *Discours sur l'histoire universelle* [Discurso sobre a história universal] de Bossuet no final do século XVII. Colocando diante dos olhos do Delfim “a ordem dos tempos”, o autor retoma “essa famosa divisão que fazem os cronologistas da duração do mundo⁴⁸”. Adão inaugurava a primeira idade enquanto Jesus, a sexta. Ela correspondia ao sexto dia, idade também da velhice, e devia durar até o fim do mundo⁴⁹. Mas esse “tempo intermediário” era ao mesmo tempo velhice e renovação à espera do sabá do sétimo dia, que traria o repouso eterno na visão de Deus.

Nessas tramas (à das idades e da sucessão dos impérios somou-se mais tarde o conceito de transferência (*translatio*) do império), por muito tempo presentes e eficientes na história ocidental, operou-se inicialmente com o humanismo uma divisão em Tempos Antigos, Idade Média (*Media Aetas*) e Tempos Modernos. Depois a abertura do futuro e do progresso se dissociou progressivamente e cada vez mais da esperança do fim. Por temporalização do ideal da perfeição⁵⁰. Passou-se então da perfeição à perfectibilidade e ao progresso. Chegando a desvalorizar, em nome do futuro, o passado, ultrapassado, mas também o presente. Não sendo nada mais do que a véspera do futuro, melhor senão “radiante”, ele podia, até devia ser sacrificado.

O evolucionismo do século XIX naturalizou o tempo, enquanto o passado do homem se prolongava cada vez mais. Os seis mil anos da Gênese não passavam de um conto infantil. Teve-se assim, como operadores, os progressos da razão, os estágios da evolução ou a sucessão dos modos de produção, e todo o arsenal da filosofia da história. Foi também a idade de ouro das grandes filosofias da história, às quais se sucederam, nos anos 1920, as diversas mediações sobre a decadência e a morte das civilizações. *A Decadência do Ocidente: esboço de uma morfologia da história universal*, de Spengler, mas também Valéry, já citado, “desesperando-se” com a história e registrando o caráter mortal das

⁴⁶ Daniel 2, 28-45. As referências bíblicas são da edição da Pléiade, publicada sob orientação de Édouard Dhorme.

⁴⁷ MOMIGLIANO, Arnaldo. Daniel et la théorie grecque de la succession des empires. In: *Contributions à l'histoire du judaïsme*. Tradução de P. Fatazzi. Nîmes: Éditions Éclat, 2002. p. 65-71.

⁴⁸ BOSSUET, Jacques-Bénigne. *Discours sur l'histoire universelle*. Paris: Garnier-Flammarion, 1966. p. 142.

⁴⁹ AUGUSTIN. *La cité de Dieu*, 22, 30, 5. LUNEAU, Auguste. *L'Histoire du salut chez les Pères de l'Église*. Paris: Beauchesne, 1964. p. 285-331.

⁵⁰ KOSELLECK. *Le futur passé*, em especial p. 315-320.

civilizações⁵¹. A história universal conquistadora e otimista parecia ter chegado ao fim. A entropia estava ganhando e acabaria por vencer.

Nesses mesmos anos, a história, ao menos aquela que ambientava tornar-se uma ciência social, buscava seriamente outras temporalidades, mais profundas, mais lentas, mais efetivas. Em busca dos ciclos, atenta às fases e às crises, ela se fez história dos preços⁵². Foi o primeiro programa de uma história econômica e social, como ele se formulou, na França, em torno dos primeiros *Annales*. Após a Segunda Guerra Mundial, três linhas aparecem quanto ao tempo. A arqueologia e a antropologia física não param de mover e de fazer recuar no tempo o surgimento dos primeiros homínidos. Conta-se agora em milhões de anos. A “revolução neolítica”, finalmente, passou-se ontem, a Revolução Industrial então! Entre os historiadores, Fernand Braudel propõe a todos os praticantes das ciências sociais a longa duração e convida a assumir a responsabilidade pela “pluralidade do tempo social”⁵³. Atenta às estruturas, preocupada com os níveis e os registros, cada um com suas temporalidades próprias, a história se dá, por sua vez, como “dialética da duração”. Não há mais tempo único e, se o tempo é ator, é um ator multiforme, proteiforme, anônimo também, se é verdade que a longa duração é esta “enorme superfície de água quase estagnada” que, irresistivelmente, “leva tudo consigo”.

A terceira linha, enfim, a mais importante para a nossa proposta, é o reconhecimento da diversidade de culturas. A obra *Raça e história*, de Claude Lévy-Strauss, financiada e publicada pela Unesco, em 1952, é o texto de referência⁵⁴. Nessas páginas, ele começa por criticar o “falso evolucionismo”, denunciado como atitude que consiste para o viajante ocidental em crer “reencontrar”, por exemplo, a idade da pedra nos indígenas da Austrália ou de Papua.

⁵¹ VALÉRY, Paul. Regards sur le monde actuel. In: *Œuvres*. Paris: Gallimard, 1960. (Bibliothèque de la Pléiade). t. II, p. 921.

⁵² LABROUSSE, Ernest. *Esquisses du mouvement des prix et des revenus en France au 18^e siècle*. Paris: Dalloz, 1933.

⁵³ BRAUDEL, Fernand. Histoire et sciences sociales: la longue durée. *Annales ESC*, n. 4, 1958, p. 725-753.

⁵⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Race et histoire*. Unesco, 1952 (La Question Raciale Devant la Science Moderne), retomado em *Anthropologie structurale deux*. Paris: Plon, 1973. p. 377-431.

O progresso, em seguida, é fortemente colocado em perspectiva. As formas de civilização que éramos levados a imaginar “*como esdrounhados no tempo*” devem, preferencialmente, ser vistas como “*desdobradas no espaço*”. Assim, a humanidade “em progresso não lembra muito um personagem galgando uma escada, acrescentando, com cada um de seus movimentos, um degrau novo em comparação a todos aqueles cuja conquista está adquirida; ela evoca, antes, um jogador cuja sorte é repartida em vários dados. [...] É apenas de um tempo a outro que a história é cumulativa, ou seja, que as contas se adicionam para formar uma combinação favorável”⁵⁵.

A essa primeira relativização, de princípio, precisa-se ainda somar uma segunda, ligada à própria posição do observador. Para se fazer compreender, Lévi-Strauss apela então para os rudimentos da teoria da relatividade: “A fim de mostrar que o tamanho e a velocidade do deslocamento dos corpos não são valores absolutos, mas que dependem da posição de observador, lembra-se que, para um viajante sentado à janela de um trem, a velocidade e o tamanho de outros trens variam conforme estes se deslocuem no mesmo sentido ou em sentido oposto. Ora, todo membro de uma cultura é tão estreitamente solidário dela quanto esse viajante ideal o é de seu trem”⁵⁶.

O último argumento, enfim, que poderia parecer contradizer o precedente: não existe sociedade cumulativa “em si e por si”; uma cultura isolada não poderia ser cumulativa. As formas de história mais cumulativas, com efeito, foram alcançadas por sociedades “combinando seus jogos respectivos”, voluntária ou involuntariamente. De onde a tese final do livro, o mais importante é a *distância diferencial* entre culturas. É ali que reside sua “verdadeira contribuição” cultural a uma história milenar, e não na “lista de suas invenções particulares”⁵⁷. Assim, agora que estamos inseridos em uma civilização mundial, a diversidade deveria ser preservada, mas com a condição de percebê-la menos como conteúdo do que

⁵⁵ LÉVI-STRAUSS. *Race et histoire*, p. 393-394.

⁵⁶ LÉVI-STRAUSS. *Race et histoire*, p. 397.

⁵⁷ LÉVI-STRAUSS. *Race et histoire*, p. 417.

como forma: conta sobretudo o próprio “fato” da diversidade e menos “o conteúdo histórico que cada época lhe deu⁵⁸”. Por meio de suas convenções e suas cartas, a Unesco entendeu (ao menos parcialmente) a mensagem, tendo em vista que está em elaboração uma convenção internacional sobre a diversidade cultural. Tais são os principais pontos de um texto, saudado, em um dado momento, como “o último dos grandes discursos sobre a história universal⁵⁹”.

Porém, justamente em 1989, o gênero subitamente reencontrou uma ampla audiência com “O Fim da História e o Último Homem” de Francis Fukuyama. Como que para uma nova, mas também última floração? A princípio apresentada sob a forma de um artigo que deu a volta ao mundo, a tese, retomada em seguida em livro, pretendia sugerir que a democracia liberal poderia bem constituir “a forma final de todo governo humano” e, então, nesse sentido, “o fim da História”. “O aparecimento de forças democráticas em partes do mundo onde sua presença não era esperada, a instabilidade das formas autoritárias de governo e a completa ausência de alternativas *teóricas* (coerentes) à democracia liberal nos forçam, assim, a refazer a antiga questão: será que existe, de um ponto de vista muito mais ‘cosmopolita’ do que era possível no tempo de Kant, uma história universal do homem?”⁶⁰. Para Fukuyama, a resposta é sim, mas ele acrescenta imediatamente: ela está terminada⁶¹.

⁵⁸ LÉVI-STRAUSS, *Race et histoire*, p. 421.

⁵⁹ POMIAN, *L'Ordre du temps*, p. 151.

⁶⁰ FUKUYAMA, Francis, *La fin de l'histoire et le dernier homme*. Paris: Flammarion, 1992, p. 11 e 96. *Spectres de Marx*, de Jacques Derrida (Paris: Galilée, 1993), é, particularmente, uma longa crítica à tese de Fukuyama.

⁶¹ Robert Bonnaud, que não esperou nem um pouco por 1989 para acreditar, ou acreditar novamente, em uma história universal, tampouco pensa que ela esteja finalizada. Beneficiando-se, contudo, das interrogações presentes sobre o tempo, suas pesquisas receberam mais atenção por parte da mídia e do público. Explorador dos mecanismos temporais desde sua juventude, ele procura, com efeito, situar o que nomeia como “várias histórias mundiais”, documentando sincronismos (por exemplo, o de -221, valendo para o mundo mediterrâneo e o mundo chinês). Tendo publicado, em 1989, *Le Système de l'histoire* (Paris: Fayard), não parou, desde então, de afinar e precisar suas análises, convencido de que a história não sofre de um “excesso de datas, mas de um defeito de cronologia racional” (BONNAUD, Robert, *Tempsants et périodes*. Paris: Kimé, 2000, p. 13). Suas pesquisas devem permitir que se tracem séries de “curvas planetárias” e reivindicam um alcance previsível. Ver também as reflexões de Jean Bachelier, que propõe um *Esquisse d'une histoire universelle* (Paris: Fayard, 2002).

Regimes de historicidade

Onde situar a noção de regime de historicidade nessa galeria de grandes referências percorrida rapidamente? Sua preensão é infinitamente mais modesta e seu alcance, se houver um, bem mais limitado! Simples ferramenta, o regime de historicidade não pretende falar da história do mundo passado, e menos ainda do que está por vir. Nem cronosofia, nem discurso sobre a história, tampouco serve para denunciar o tempo presente, ou para deplorá-lo, mas para melhor esclarecê-lo. O historiador agora aprendeu a não reivindicar nenhum ponto de vista predominante. O que não o obriga de forma alguma a viver com a cabeça enterrada na areia, ou unicamente nos arquivos e enclausurado em seu período. Tampouco busca reativar uma história transformada por um tempo único, regulado ele mesmo por um único *staccato* do acontecimento ou, ao contrário, pela lentidão da longa ou bem longa duração. Não é o caso de se privar de todos os recursos de inteligibilidade aportados pelo reconhecimento da pluralidade do tempo social. De todos esses tempos folheados, imbricados, descontraídos, cada um com seu ritmo próprio, dos quais Fernand Braudel, seguido por muito outros, foi o descobridor apaixonado. Eles enriqueceram consideravelmente o questionário das ciências sociais, tornando-o mais complexo e refinando-o.

Formulada a partir de nossa contemporaneidade, a hipótese do regime de historicidade deveria permitir o desdobramento de um questionamento historiador sobre nossas relações com o tempo. Historiador, por lidar com vários tempos, instaurando um vaivém entre o presente e o passado, ou melhor, passados, eventualmente bem distanciados, tanto no tempo quanto no espaço. Este movimento é sua única especificidade. Partindo de diversas experiências heurísticas, ajudando a melhor apreender, não o tempo, todos os tempos ou a totalidade do tempo, mas principalmente momentos de crise do tempo, aqui e lá, quando vêm justamente perder sua evidência as articulações do passado, do presente e do futuro. Isso não é inicialmente uma “crise” do tempo? Seria, dessa maneira,

uma forma de esclarecer, quase do cume, as interrogações de hoje sobre o tempo, marcado pela equivocidade das categorias: há relação entre um passado esquecido ou demasiadamente lembrado, entre um futuro que quase desapareceu do horizonte ou entre um porvir ameaçador, um presente continuamente consumado no imediato ou quase estático ou interminável, senão eterno? Seria também uma maneira de lançar uma luz sobre os debates múltiplos, aqui e lá, sobre a memória e a história, a memória contra a história, sobre o jamais suficiente ou o já em excesso de patrimônio.

Operatória no espaço de interrogação assim produzido, a noção valeria por e para esses movimentos de ida e retorno. Se desde sempre cada ser tem do tempo uma experiência, não visamos aqui considerá-la integralmente, indo do mais vivenciado ao mais elaborado, do mais íntimo ao mais compartilhado, do mais orgânico ao mais abstrato⁶². A atenção, é preciso repetir, incide inicialmente e, sobretudo, sobre as categorias que organizam essas experiências e permitem revelá-las, mais precisamente ainda, sobre as formas ou os modos de articulação dessas categorias ou formas universais, que são o passado, o presente e o futuro⁶³. Como, conforme os lugares, os tempos e as sociedades, essas categorias, de pensamento e ação ao mesmo tempo, são operacionalizadas e vêm tornar possível e perceptível o deslocamento de uma ordem do tempo? De que presente, visando qual passado e qual futuro, trata-se aqui ou lá, ontem ou

hoje? A análise focaliza-se assim em um alguém da história (como gênero ou disciplina), mas toda história, seja qual for finalmente seu modo de expressão, pressupõe, remete a, traduz, trai, enaltece ou contradiz uma ou mais experiências do tempo. Com o regime de historicidade, tocamos, dessa forma, em uma das condições de possibilidade da produção de histórias: de acordo com as relações respectivas do presente, do passado e do futuro, determinados tipos de história são possíveis e outros não.

O tempo histórico, se seguirmos Reinhart Koselleck, é produzido pela distância criada entre o campo da experiência, de um lado, e o horizonte da expectativa, de outro: ele é gerado pela tensão entre os dois lados⁶⁴. É essa tensão que o regime de historicidade propõe-se a esclarecer, e é dessa distância que essas páginas se ocupam. Mais precisamente ainda, dos tipos de distância e modos de tensão. Para Koselleck, a estrutura temporal dos tempos modernos, marcada pela abertura do futuro e pelo progresso, caracteriza-se pela assimetria entre a experiência e a expectativa. A partir do final do século XVIII, essa história pode esquematizar-se como a de um desequilíbrio que não parou de crescer entre essas duas, sob o efeito da aceleração. De modo que a máxima “quanto menor a experiência, maior a expectativa” poderia resumir essa evolução. Ainda em 1975, Koselleck interrogava-se sobre o que poderia ser um “fim” ou uma saída dos tempos modernos. Isso não se revelaria por uma máxima do gênero: “Quanto maior a experiência, mais prudente e aberta é a expectativa”⁶⁵?

Ora, não foi uma configuração suficientemente diferente que se impôs desde então? Aquela, pelo contrário, de uma distância que se tornou máxima entre o campo da experiência e o horizonte da expectativa, até o limite da ruptura. De modo que a produção do tempo histórico parece estar suspensa. Daí talvez essa experiência contemporânea de um presente perpétuo, inacessível e quase imóvel que busca, apesar de tudo, produzir para si mesmo o seu próprio tempo histórico. Tudo se passa como se não houvesse nada mais do

⁶² Sobre a noção de experiência, ver KOSELLECK, Reinhart. *L'Expérience de l'histoire*. Tradução de A. Escudier. Paris: Gallimard; Seoul, 1997. (Hautes Études), principalmente p. 201-204.

⁶³ Em “Le langage et l'expérience humaine”, Émile Benveniste propunha distinguir o “tempo linguístico” e o “tempo crônico”. O primeiro é o “tempo da língua”, pelo qual “se manifesta a experiência humana do tempo”, enquanto o segundo é “o fundamento da vida das sociedades” (BENVENISTE, Émile. *Problèmes de langage*. Paris: Gallimard, 1966. p. 3-13). O regime de historicidade participaria de um e de outro. Pode-se se reportar igualmente às reflexões de Norbert Elias sobre a noção de passado, presente e futuro: “Os conceitos de passado, presente e futuro exprimem a relação que se estabelece entre uma série de mudanças e a experiência que disso faz uma pessoa ou um grupo. Um instante determinado no interior de um fluxo contínuo apenas dá aparência de um presente em relação a um humano que vive, enquanto outros dão aparência de um passado ou de um futuro. Na sua qualidade de simbolizações de períodos vividos, essas três expressões representam não somente uma sucessão, como o ano ou a dupla ‘causa e efeito’, mas também a presença simultânea dessas três dimensões do tempo na experiência humana. Poder-se-ia dizer que passado, presente e futuro constituem, ainda que se trate de três palavras diferentes, um único conceito” (ELIAS, Du temps, p. 86).

⁶⁴ KOSELLECK, *Le futur passé*, p. 314.

⁶⁵ KOSELLECK, *Le futur passé*, p. 326-327.

que o presente, espécie de vasta extensão de água agitada por um incessante marulho. É conveniente então falar de fim ou de saída dos tempos modernos, isto é, dessa estrutura temporal particular ou do regime moderno de historicidade? Ainda não sabemos. De crise, certamente. É esse momento e essa experiência contemporânea do tempo que designo presentismo.

Nem discurso sobre a história universal, nem história do tempo, nem mesmo tratado sobre a noção de regime de historicidade: estas páginas atêm-se então a momentos de história e em algumas palavras do momento, elegem alguns personagens famosos e leem ou releem vários textos, questionando todos do ponto de vista das formas da experiência do tempo que os constituem ou os habitam, sem que eles se deem conta às vezes. A investigação não busca enumerar todos os regimes de historicidade que puderam ocorrer na longa história das sociedades humanas. Produzida pela conjuntura presente, a reflexão não para de colocá-la a distância, recuando no tempo, esforçando-se por voltar a ela de maneira mais satisfatória, mas sem jamais ceder à ilusão de dominá-la. Mais uma vez, por convicção intelectual e por gosto, optei pelo “movimento que desloca as linhas”, que privilegia os limites e os limiares, os momentos de inflexão ou de reviravolta e as divergências.

Essa já era a dinâmica organizadora do meu livro *O espelho de Heródoto*. Colocado no limite da História ocidental, de qual lado do limiar estava então Heródoto? Aquém ou além? Ainda não ou já historiador? Pai da história ou mentiroso? Pode-se dizer o mesmo quando, no espaço mais reduzido e também mais contido da historiografia francesa, eu me deparei com Fustel de Coulanges. Com ele, percorri um século de história. Nascido em 1830 e falecido no ano do centenário da Revolução Francesa, ele foi historiador, certamente, quase em excesso, mas sem deixar de se encontrar em *porte à faux*⁶⁶, em relação a uma história-ciência da qual foi, no entanto, um dos mais austeros promotores, no que concerne a uma nova Sorbonne que criou para ele a primeira cátedra de História

medieval, e é essa condição de *porte à faux*, que durou para além da sua morte, que me autorizou a constituir o caso Fustel. Quanto a Ulisses, aquele de *Mémoire d'Ulysse* [*Memória de Ulisses*], livro de questionamentos sobre a fronteira cultural no mundo antigo, é para mim emblemático dessa perspectiva. Como viajante inaugural e homem-fronteira, ele é o que não cessa de colocar fronteiras e de atravessá-las, com o risco de se perder. Com o grupo formado pelos que o seguiram, viajantes por uma razão ou outra, no espaço da cultura grega, ele traça os contornos de uma identidade grega. Com eles, construíram-se, no espaço e na longa duração de uma cultura, esses *itinéraires* gregos, atentos aos momentos de crise no qual as percepções enevoam-se, infletem-se, reformulam-se.

Hoje, com os regimes de historicidade, o objeto é outro, a conjuntura também. Trata-se de um novo *itinéraire*, agora entre experiências do tempo e histórias, desenvolvendo-se em um momento de crise do tempo. A perspectiva ampliou-se, o presente está mais diretamente presente, mas perdura a maneira de ver e de fazer, de avançar: o que se tornou minha maneira de trabalhar.

Meus agradecimentos vão para Jean-Pierre Vernant, que me encorajou a escrever este livro e foi seu primeiro leitor. Obrigado a Maurice Olender, que me propôs fazê-lo, assim como a Gérard Lenclud, Éric Michaud, Jacques Revel e Michael Werner. Obrigado, finalmente, aos ouvintes do meu seminário, que toleraram esses “regimes”.

⁶⁶ *Être en porte à faux*: encontrar-se em uma posição instável, desequilibrada, ou entre posições contraditórias. (Nota do revisor geral)