



# REGIMES DE HISTORICIDADE

## PRESENTISMO E EXPERIÊNCIAS DO TEMPO

**François Hartog**

COLEÇÃO HISTÓRIA E HISTORIOGRAFIA

**autêntica**

Coleção  
HISTÓRIA & HISTORIOGRAFIA

Coordenação  
Eliana 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

Copyright © Paris, Éditions du Seuil, col. "La Librarie du XXI<sup>e</sup> siècle", sous la direction de Maurice Olender, 2003  
Copyright © 2013 Autêntica Editora

Título original: *Régimes d'historicité: presentisme et expériences du temps*

Todos os direitos reservados pela Autêntica Editora. Nenhuma parte desta publicação poderá ser reproduzida, seja por meios mecânicos, eletrônicos, seja via cópia xerográfica, sem a autorização prévia da Editora.

COORDENADORA DA COLEÇÃO HISTÓRIA E  
HISTORIOGRAFIA

*Eliana de Freitas Dutra*

EDITORA RESPONSÁVEL

*Rejane Dias*

REVISÃO TÉCNICA E DE TRADUÇÃO

*Patrícia C. R. Reuillard*

*Vera Chacham*

REVISÃO

*Lizete Mercadante Machado*

REVISÃO GERAL

*Temístocles Cezar*

CAPA

*Teco de Souza*

*(Sobre foto de Eric Windisch/Stock.xchng.)*

DIAGRAMAÇÃO

*Conrado Esteves*

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Hartog, François

Regimes de historicidade : presentismo e experiências do tempo  
/ François Hartog. -- 1. ed.; 1. reimp. -- Belo Horizonte : Autêntica  
Editora, 2014. -- (Coleção História e Historiografia)

Título original: *Régimes d'historicité : presentisme et  
expériences du temps.*

Vários tradutores.

ISBN 978-85-65381-46-8

1. História - Filosofia 2. Historicidade 3. Tempo 4. Historiografia  
I. Título. II. Série.

12-12017

CDD-901

Índices para catálogo sistemático:

1. História : Filosofia 901

 GRUPO AUTÊNTICA

**Belo Horizonte**

Rua Aimorês, 981, 8º andar . Funcionários  
Belo Horizonte . MG .30140-071

Tel.: (55 31) 3214 5700

Televendas: 0800 283 13 22

www.grupoautentica.com.br

**São Paulo**

Av. Paulista, 2.073, Conjunto Nacional,  
Horsa I . 23º andar, Conj. 2301 . Cerqueira  
César . 01311-940 . São Paulo . SP

Tel.: (55 11) 3034 4400

*A Jipe, na luz de Samzun*

*" – no Tempo."*

Marcel Proust

## 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
<b>Ordem do tempo 1</b> .....	43
Capítulo 1 – Ilhas de história.....	43
O regime heroico.....	49
Do mito ao acontecimento.....	54
O trabalho do mal-entendido: 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
<b>Ordem do tempo 2</b> .....	131
<b>Capítulo 4 – Memória, história, presente</b> .....	133
As crises do regime moderno.....	136
A ascensão do presentismo.....	140
As fendas do presente.....	149
Memória e história.....	157
Histórias nacionais.....	170
Comemorar.....	183
O momento dos "Lieux de mémoire".....	185
<b>Capítulo 5 – Patrimônio e presente</b> .....	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
<b>Conclusão – A dupla dívida ou o presentismo do presente</b> .....	247
<b>O autor</b> .....	261
<b>Índice remissivo</b> .....	263

## Presentismo pleno ou padrão?<sup>1</sup>

Publicada em 2003, esta obra falava de “crise” do tempo, mas evidentemente não da crise em que estamos mergulhados desde 2008. Longe de mim a ideia de me atribuir uma capacidade profética (mesmo retrospectiva)! Mas, entre a crise, primeiramente financeira, que se alastrou a partir dos Estados Unidos, e um mundo em que, reinando absoluto, o presente se impõe como único horizonte, não é difícil perceber algumas correlações. Que palavras ouvimos desde 2008? “Crise”, “recessão”, “depressão”, mas também “mutação (profunda)” e até “mudança de época”. “Nada mais será como antes”, alguns proclamaram rapidamente. “Porém, as coisas retomarão (subentendido, como antes!), proclamaram os outros (ou os mesmos) com igual vigor; percebem-se algumas recuperações, a retomada está próxima, já se vê uma saída, não, a recessão ainda não terminou ou está recomeçando, mais ameaçadora ainda e, de todo modo, o desemprego deve (ainda) aumentar, e os únicos planos possíveis são os de demissões coletivas”. Na Europa, culpam-se agora os déficits públicos, ao passo que a especulação financeira

<sup>1</sup> O título original deste prefácio é “Présentisme plein ou par défaut?”. Se “plein” é evidente – pleno, “par défaut” não o é: “padrão” serve, aqui, como adjetivo que é muito usado em linguagem da informática (*by default*), ou seja, na ausência de outro regime o presentismo funcionaria como o “padrão”. Agradecemos aos colegas Matheus Pereira (UFOP), José Otávio Nogueira (UnB), Fernando Nicolozzi (UFRGS), Marcos Venen (Casa Rui Barbosa) e, principalmente, a Eliane Atsack (PURG), que sugeriu a fórmula que apresentamos para o título do novo prefácio e que foi ratificada por François Hartog, bem como nos auxiliou em várias outras questões ao longo do texto. [Nota do revisor geral]

segue seu rumo (o que haveria de mais presentista do que essa especulação?). Ao imediatismo do tempo dos mercados não podem se ajustar nem o tempo da economia nem mesmo o tempo político ou, antes, os tempos políticos. Aquele, imperioso, dos calendários eleitorais; aquele, conhecido desde a noite dos tempos, que consiste em “ganhar tempo” (decidindo adiar a decisão); aquele, recém-chegado, mas não menos exigente, da comunicação política (que tem por unidade de cálculo o tempo midiático), em virtude do qual os dirigentes políticos devem “salvar”, por exemplo, o euro ou o sistema financeiro – digamos, a cada dois meses – ou pelo menos proclamá-lo. E, mais profundamente ainda, as velhas democracias representativas descobrem que elas não sabem muito bem como ajustar os modos e os ritmos da tomada de decisão a esta tirania do instante, sem arriscar comprometer aquilo que, justamente, constituiu as democracias.

Encheram nossos ouvidos com o mau capitalismo financeiro (de visão curta), em oposição ao bom capitalismo industrial dos administradores de outrora ou de pouco tempo atrás. Contudo, desde que os historiadores se debruçaram sobre a história do capitalismo, eles têm reconhecido sua plasticidade. Se há uma certa unidade do capitalismo, da Itália do século XIII até o Ocidente de hoje, ela deve ser creditada, em primeira instância, à sua plasticidade a toda prova, concluía Fernand Braudel: à sua capacidade de transformação e de adaptação. Para ele, que distinguia economia de mercado e capitalismo, este vai sempre onde está o maior lucro: “Ele representa a zona do alto lucro”. Considerando a história do capitalismo desde a Idade Média, o historiador belga Henri Pirenne se espantara com a “regularidade realmente surpreendente das fases de liberdade econômica e das fases de regulamentação”. Marc Bloch acrescentava, em uma conferência de 1937, que, desde a abolição das dívidas na Atenas de Sólon (no século VI a.C.), “o progresso econômico consistia em uma sequência de bancarrotas”.

Sem querer transformar este prefácio em uma exposição sobre a crise atual, constatamos que, uma vez superada às pressas a crise financeira de 2008, reinou e reina por toda parte uma extrema dificuldade para enxergar além. Mais se reage do que se age.

Razão do valor tranquilizador de uma fórmula como “a retomada” (retomar significa, de fato, repartir de onde se estava), diretamente ligada à nossa incapacidade coletiva de escapar ao que agora é usual chamar, na França, de “*court-termisme*”, ou seja, a busca do ganho imediato, e que eu prefiro denominar “presentismo”. O presente único: o da tirania do instante e da estagnação de um presente perpétuo.

O que o historiador pode propor? A “retomada” não faz evidentemente parte de seus atributos. Todavia, ele pode convidar a um desprendimento do presente, graças à prática do olhar distanciado. Isto é, a um distanciamento. O instrumento do regime de historicidade auxilia a criar distância para, ao término da operação, melhor ver o próximo. Este era, em todo caso, o projeto e o desafio de minha proposta.<sup>2</sup>

A hipótese (o presentismo) e o instrumento (o regime de historicidade) são solidários, completam-se mutuamente. O regime de historicidade permite formular a hipótese e a hipótese leva a elaborar a noção. Pelo menos de início, um não anda sem o outro. “Por que, perguntaram-me, preferir o termo regime ao de forma (de historicidade)?” E por que “regime de historicidade” em vez de “regime de temporalidade”? Regime: a palavra remete ao regime alimentar (*regimen*, em latim, *diáita*, em grego), ao regime político (*politeia*), ao regime dos ventos e ao regime de um motor. São metáforas que evocam áreas bem diferentes, mas que compartilham, pelo menos, o fato de se organizarem em torno das noções de mais e de menos, de grau, de mescla, de composto e de equilíbrio sempre provisório ou instável. Assim, um regime de historicidade é apenas uma maneira de engrenar passado, presente e futuro ou de compor um misto das três categoriais, justamente como se falava, na teoria política grega, de constituição mista (misturando aristocracia, oligarquia e democracia, sendo dominante de fato um dos três componentes).

<sup>2</sup> Ver HARTOG, François. Sur la notion de régime d'historicité. Entretien avec F. Hartog. In: DELACROIX, Christian; DOSSE, François; GARCIA, Patrick (Dir.). *Historicités*. Paris: La Découverte, 2009. p. 133-151.

“Historicidade”, por quê? De Hegel a Ricœur, passando por Dilthey e Heidegger, o termo remete a uma longa e pesada história filosófica. Pode-se enfatizar seja a presença do homem para si mesmo enquanto história, seja sua finitude, seja sua abertura para o futuro (como *ser-para-a-morte* em Heidegger). Retenhamos aqui que o termo expressa a forma da condição histórica, a maneira como um indivíduo ou uma coletividade se instaura e se desenvolve no tempo. É legítimo, observarão, falar de historicidade antes da formação do conceito moderno de história, entre o fim do século XVIII e o início do século XIX? Sim, se por “historicidade” se entender esta experiência primeira de *estrangement*, de distância de si para si mesmo que, justamente, as categorias de passado, presente e futuro permitem apreender e dizer, ordenando-a e dando-lhe sentido. Assim, remontando bastante, até Homero, é a experiência que Ulisses faz diante do bardo dos feácios cantando suas façanhas: ele se encontra repentinamente confrontado com a incapacidade de unir o Ulisses glorioso que ele era (aquele que tomou Troia) ao naufrago que perdeu tudo, até seu nome, que ele é agora. Falta-lhe justamente a categoria de passado, que permitiria reconhecer-se neste outro que é, no entanto, ele mesmo. É também, no início do século V, a experiência (diferente) relatada por Santo Agostinho. Lançado em sua grande meditação sobre o tempo, no livro XI das *Confissões*, ele se encontra inicialmente incapaz de dizer, não um tempo abstrato, mas esse tempo que é ele, sob esses três modos: a memória (presente do passado), a atenção (presente do presente) e a expectativa (presente do futuro). Podemos nos servir da noção de regimes de historicidade antes ou independentemente da formulação posterior do conceito moderno de história, tal como a delineou bem o historiador alemão Reinhart Koselleck.

Falar de (regimes de) temporalidade em vez de historicidade teria o inconveniente de convocar o padrão de um tempo exterior, como em Fernand Braudel, cujas diferentes durações se medem todas em relação a um tempo “exógeno”, o tempo matemático, o da astronomia (que ele também chama de “tempo imperioso do mundo”).

Definamos o que é e o que não é o regime de historicidade. Ele não é uma realidade dada. Nem diretamente observável nem

registrado nos almanaques dos contemporâneos; é construído pelo historiador. Não deve ser assimilado às instâncias de outrora: um regime que venha suceder mecanicamente a outro, independentemente de onde venha. Não coincide com as épocas (no sentido de Bossuet ou de Condorcet) e não se calca absolutamente nestas grandes entidades incertas e vagas que são as civilizações. Ele é um artefato que valida sua capacidade heurística. Noção, categoria formal, aproxima-se do tipo-ideal weberiano. Conforme domine a categoria do passado, do futuro ou do presente, a ordem do tempo resultante não será evidentemente a mesma. Por essa razão, certos comportamentos, certas ações, certas formas de historiografia são mais possíveis do que outras, mais harmônicas ou defasadas do que outras, desatualizadas ou malogradas. Como categoria (sem conteúdo), que pode tornar mais inteligíveis as experiências do tempo, nada o confina apenas ao mundo europeu ou ocidental. Ao contrário, sua vocação é ser um instrumento comparatista: assim o é por construção.

O uso que proponho do regime de historicidade pode ser tanto amplo, como restrito: macro ou micro-histórico. Ele pode ser um artefato para esclarecer a biografia de um personagem histórico (tal como Napoleão, que se encontrou entre o regime moderno, trazido pela Revolução, e o regime antigo, simbolizado pela escolha do Império e pelo casamento com Maria-Luisa de Áustria), ou a de um homem comum; com ele, pode-se atravessar uma grande obra (literária ou outra), tal como as *Mémoires d'outre-tombe* de Chateaubriand (onde ele se apresenta como o “nadador que mergulhou entre as duas margens do rio do tempo”); pode-se questionar a arquitetura de uma cidade, ontem e hoje, ou então comparar as grandes escansões da relação com o tempo de diferentes sociedades, próximas ou distantes. E, a cada vez, por meio da atenção muito particular dada aos momentos de crise do tempo e às suas expressões, visa-se a produzir mais inteligibilidade.

Resta dissipar, na medida do possível, alguns mal-entendidos; em primeiro lugar, não se deve confundir presentismo e presente. A proposta da hipótese do presentismo não provém *ipso facto* de um inimigo ou de um denegridor do presente. Não estamos nem

no registro da nostalgia (de um regime melhor) nem naquele da denúncia. Tampouco no de uma mera aquiescência à ordem presente do tempo. Falar de um presente onipresente não dispensa, pelo contrário, de se interrogar sobre possíveis saídas do presentismo. Em um mundo dominado pelo presentismo, o historiador tem um lugar ao lado daqueles que Charles Péguy chamava de “sentinelas do presente”; mais do que nunca.

A construção do neologismo “presentismo” deu-se, de início, em relação à categoria de futurismo (o futuro comandava). Para mim, arriscar a denominação presentismo era primeiramente uma hipótese. Nosso modo de articular passado, presente e futuro não tinha algo de específico, agora, hoje, que faria com que nosso presente diferisse de outros presentes do passado? E minha resposta foi sim, parece-me que há algo específico. O que levou à pergunta seguinte, que eu ainda não formulava nestes termos no livro: estamos lidando com um presentismo *pleno* ou *padrão*? Será somente um momento de pausa, de estase, seguido de um futuro mais ou menos “glorioso”, de tipo futurista – já que as probabilidades de voltar a um regime de tipo “passadista” (no qual o passado comanda) são limitadas? –, ou esse presente onipresente (como se diz onívoro) no qual nos encontramos é um presentismo pleno? Em outras palavras, será um modo inédito de experiência do tempo e o delineamento de um novo regime de historicidade, sobretudo para um mundo ocidental, que, durante dois séculos, caminhou e fez os outros caminharem para o futuro? Ainda não sabemos. Longe de ser uniforme e unívoco, este presente presentista é vivenciado de forma muito diferente conforme o lugar ocupado na sociedade. De um lado, um tempo dos fluxos, da aceleração e uma mobilidade valorizada e valorizante; do outro, aquilo que Robert Castel chamou de *précarité*<sup>3</sup>, isto é, a permanência do transitório, um presente em plena desaceleração, sem passado – senão de um modo complicado (mais ainda para os imigrantes, os exilados, os deslocados) –, e sem futuro real tampouco (o tempo do projeto

não está aberto para eles). O presentismo pode, assim, ser um horizonte aberto ou fechado: aberto para cada vez mais aceleração e mobilidade, fechado para uma sobrevivência diária e um presente estagnante. A isso, deve-se ainda acrescentar outra dimensão de nosso presente: a do futuro percebido não mais como promessa, mas como ameaça; sob a forma de catástrofes, de um tempo de catástrofes que nós mesmos provocamos.

Deste modo, a crise na qual estamos nos debatendo, hesitantes, demanda aprofundar a reflexão. Certamente o presentismo não basta para dar conta dela (e não pretende isso), mas talvez ele venha ressaltar os riscos e as consequências de um presente onipresente, onipotente, que se impõe como único horizonte possível e que valoriza só o imediatismo. Longe de toda nostalgia e das afirmações peremptórias, minha ambição ontem, assim como hoje, era dedicar-me, juntamente com outros e com algumas questões de historiador, a entender a conjuntura. Para passar, segundo a bela fórmula de Michel de Certeau, da “estranheza do que se passa hoje” à “discursividade da compreensão”.

Enfim, aquele que quiser fazer uma experiência presentista basta abrir os olhos, percorrendo estas grandes cidades no mundo para as quais o arquiteto holandês Rem Koolhaas propõe o conceito de “Cidade genérica”, associado ao de *Junkspace*. Nelas, o presentismo é rei, corroendo o espaço e reduzindo o tempo, ou o expulsando. Liberada da servidão ao centro, a cidade genérica não tem história, mesmo que busque com afínco se dotar de um bairro-álibi, onde a história é resgatada como uma apresentação, com trezinhos ou caleches. E se, apesar de tudo, ainda existir um centro, ele deve ser, “na qualidade de lugar mais importante” simultaneamente “o mais novo e o mais antigo”, “o mais fixo e o mais dinâmico”. Produto “do encontro da escada rolante e da refrigeração, concebido em uma incubadora de placas de gesso”, o *Junkspace* ignora o envelhecimento: só conhece a autodestruição e a renovação local, ou então uma precariedade habitacional ultrarrápida. Os aeroportos se tornaram os bairros-modelo da Cidade genérica, senão *work* sempre *in progress* de sua realização (“Pedimos desculpas pelos transtornos momentaneamente ocasionados...”).

<sup>3</sup> “*Précarité*”, na obra de Castel, tem o sentido de trabalhador precarizado. Agradeço ao colega Henrique Nardi, do Instituto de Psicologia da UFRGS, e ex-orientando do professor Castel, a explicação precisa. (Nota do revisor geral)



Bairros sempre em movimento, em transformação, inventando percursos cada vez mais complicados para seus habitantes temporários. Os aeroportos são os grandes produtores de *junkspace* sob a forma de bolhas de espaços em expansão e transformáveis. E desse espaço não poderíamos nos lembrar, pois “sua recusa em se cristalizar lhe garante uma amnésia instantânea”.<sup>4</sup> Mas pode-se viver em uma cidade presentista?

Setembro de 2011

## INTRODUÇÃO

# 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”.<sup>5</sup> 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.

<sup>4</sup> ROOLHAAS, Rem. *Junkspace: repenser radicalement l'espace urbain*. Paris: Payot, 2011. p. 49, 82, 86, 95.

<sup>5</sup> Anaximandro, Fragmento, B.1, “Pois donde a geração é para os seres, é para onde também a corrupção se gera segundo o necessário; pois concedem eles 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.<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup> 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.<sup>8</sup>

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!”<sup>9</sup> O trabalho de Paul Ricœur, iniciado com a obra

*Tempo e narrativa* (1983<sup>10</sup>) 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 narrativa<sup>11</sup>. 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”<sup>12</sup>. 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 tempo<sup>13</sup>. A ordem do tempo foi posta em questão, tanto no Oriente quanto no Ocidente. Como mistos de arcaísmo e de modernidade, os fenômenos

<sup>6</sup> 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. *Myth 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.

<sup>7</sup> FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola, 2005.

<sup>8</sup> 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.

<sup>9</sup> 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. Hulin, 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. Mannonau. Paris: Maison des Sciences de L'Homme, 1995; CHESNEAUX, Jean. *Habiter le temps: passé, présent, futur: esquisses d'un dialogue possible*. Paris: Bayard, 1996; LEDUC, Jean. *Les historiens et le temps: conceptions, problématiques, écriture*. Paris: Seuil, 1999; LAÏDI, Zaki. *Le gare du présent*. Paris: Flammarion, 2000; JEANNENEY, 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*”.

<sup>10</sup> 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.

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

<sup>12</sup> CERTEAU, Michel de. *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Paris: Gallimard, 1987. p. 89. Ver LEDUC. *Les historiens et le temps*, 1999.

<sup>13</sup> 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”<sup>14</sup>. 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 tremer em suas bases, no fim do século XX, a divindade história: angústia que ele vai ter de conjurar. A essa ameaça da incerteza se une, no seu espírito, o escândalo de um futuro fechado”<sup>15</sup>.

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 sismógrafo das primeiras, ele que, em 1919, evocava “o Hamlet europeu”, olhando “de um imenso balcão de Elsinore”, “milhões de espectros”: “Ele pensa no tédio de recomeçar 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”<sup>16</sup>. 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 procuram uma nova visão da história, repudiando a continuidade e o progresso em proveito das descontinuidades e rupturas<sup>17</sup>.

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”<sup>18</sup>. 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 eletricidades 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”<sup>19</sup>. 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 manda<sup>20</sup>.

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

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

<sup>16</sup> 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 esfera seu diagnóstico de 1919 sobre a confusão do Hamlet europeu.

<sup>17</sup> MOSÈS, Stéphane. *L'ange de l'histoire: Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Paris: Seuil, 1992.

<sup>18</sup> ZWEIG, Stefan. *Le monde d'hier: souvenirs d'un Européen*. Tradução de S. Niémetz. Paris: Belfond, 1993. p. 9.

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

<sup>20</sup> 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’Hypnos*, antologia de 1946<sup>21</sup>. 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”<sup>22</sup>. 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”<sup>23</sup>.

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*<sup>24</sup>), 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”<sup>25</sup>. 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 processo<sup>26</sup>. 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 passado<sup>27</sup>. 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: “É 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”<sup>28</sup>. Por um momento, a crise dos anos 1970 (inicialmente petrolífera) pareceu reforçar esses questionamentos. Alguns até se vangloriavam do “crescimento zero”! 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

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

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

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

<sup>24</sup> 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)

<sup>25</sup> ARENDT, Hannah. *La crise de la culture*, p. 19.

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

<sup>27</sup> MORIN, Edgar; LÉFORT, Claude; COUDRAY, J.-Marc. *Mai 1968: La Brèche*. Paris: Fayard, 1968.

<sup>28</sup> 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 viria 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”<sup>29</sup>, 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 ancilar 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 depositários<sup>30</sup>?”

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 defasados<sup>31</sup>.

*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 testemunha<sup>32</sup>. Interrogou-se sobre o esquecimento, fez-se valer e

<sup>29</sup> YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Zakhor: histoire juive et mémoire juive*. Tradução de E. Vigne. Paris: La Découverte, 1984. p. 12; GOLDBERG, Sylvie Anne. *La dépsychie: essai sur la pluralité des temps dans le judaïsme*. Paris: Albin Michel, 2000. p. 52-55.

<sup>31</sup> MAIER, Charles. Mémoire chaude, mémoire froide. Mémoire du fascisme, mémoire du communisme. *Le Débat*, n. 122, 2002, p. 109-117. LOSONCSY, 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. Conservar para apagar.

<sup>32</sup> DULONG, Renaud. *Le témoin oculte: 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.

invocou-se o “dever de memória” e por vezes, também, começou-se a estigmatizar abusos da memória ou do patrimônio<sup>33</sup>.

## 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. Também 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 onipresente<sup>34</sup>. O que nomeio aqui “presentismo”.

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 reivindica, 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 induzir<sup>35</sup>”. 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 imprescritível<sup>36</sup>.

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 outros<sup>37</sup>. 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

<sup>33</sup> KLEIN, Kerwin. On the emergence of memory in historical discourse. *Representations*, n. 69, 2000, p. 127-150; *Politiques de l'Oubli: Le Gène Humain*, n. 18, 1988. Sobre o historiador como, simultaneamente, “perturbação-memória” e “salva-memória”, ver LABORJE, Pierre. *Les Français des années oubliées*. Paris: Desclée de Brouwer, 2001. p. 53-71; ROBIN, Régine. *La mémoire saturée*. Paris: Stock, 2003.

<sup>34</sup> 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 zapatista, Jérôme Baschet fala de “presente perpétuo”, em “L'histoire face au présent perpétuel, quelques remarques 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).

AUGÉ, Marc. *Le temps en ruines*. Paris: Galilée, 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 *para*, não datado, ausente de nosso mundo de imagens, de simulacros, de reconstituições” (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 Historiography of Behavioral Sciences” (retomado 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.

<sup>35</sup> RÉMOND, René. *Écrire l'histoire du temps présent: en hommage à François Bédarida*. 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.

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

<sup>37</sup> 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 premente, 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<sup>38</sup>”. 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 Sahlins 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<sup>39</sup>”. 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<sup>40</sup>”, ou ainda “o homem presente a si mesmo enquanto história<sup>41</sup>” 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, escoava de outro modo. Seria evidentemente falso dizer que ele se paralisara. Com seus grandes espaços vazios, suas obras e suas “sombras”, 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 recalado, 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 “bom 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

<sup>38</sup> 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.

<sup>39</sup> 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. Dutu

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.

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

<sup>41</sup> 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).



também<sup>42</sup>. Sem esquecer os sofrimentos e as decepções 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, habitá-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 lados<sup>43</sup>. Arquiteto renomado, Scharoun, que presidira a comissão de urbanismo e arquitetura imediatamente após a Guerra, construiu sobretudo o auditório da *Berliner Philharmoniker*. Cidade emblemática, lugar de memória para uma Europa apreendida como um todo, entre amnésia 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, no 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 Fidji 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-tombe*, 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?<sup>44</sup>

## 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.<sup>45</sup> Engendradas

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

<sup>43</sup> FRANÇOIS, Étienne. Reconstrucion allemande. In: LE GOFF, Jacques (Dir.). *Patrimoine et passions identitaires*. Paris: Fayard, 1998. p. 313 (citação de Scharoun); e DOLFF-BONEKÄMPER, 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.

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

<sup>45</sup> POMIAN, *L'Ordre du temps*, p. 101-163; LÖWTH, 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 surja, por fim, a quinta, que será o reino de Deus para toda a eternidade<sup>46</sup>. 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 apocalíptica<sup>47</sup>. 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

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

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

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 mundo<sup>48</sup>”. 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 mundo<sup>49</sup>. 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 perfeição<sup>50</sup>. 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 meditações 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

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

<sup>49</sup> 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.

<sup>50</sup> ROSELLECK. *Le futur passé*, em especial p. 315-320.

civilizações<sup>51</sup>. 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 ambicionava 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 preços<sup>52</sup>. 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 hominídeos. 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”<sup>53</sup>. 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 referência<sup>54</sup>. 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.

O progresso, em seguida, é fortemente colocado em perspectiva. As formas de civilização que éramos levados a imaginar “como escalonadas 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”<sup>55</sup>.

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 deslocam 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”<sup>56</sup>.

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”<sup>57</sup>. 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

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

<sup>52</sup> LABROUSSE, Ernest. *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au 18<sup>e</sup> siècle*. Paris: Dalloz, 1933.

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

<sup>54</sup> 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.

<sup>55</sup> LÉVI-STRAUSS. *Race et histoire*, p. 393-394.

<sup>56</sup> LÉVI-STRAUSS. *Race et histoire*, p. 397.

<sup>57</sup> 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 deu”<sup>58</sup>. 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 universal”<sup>59</sup>.

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?”<sup>60</sup>. Para Fukuyama, a resposta é sim, mas ele acrescenta imediatamente: ela está terminada<sup>61</sup>.

<sup>58</sup> LÉVI-STRAUSS. *Race et histoire*, p. 421.

<sup>59</sup> POMIAN. *L'Ordre du temps*, p. 151.

<sup>60</sup> 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.

<sup>61</sup> 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 “viradas históricas 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. *Temps et périodes*, Paris: Kimé, 2000, p. 13). Suas pesquisas devem permitir que se tracem séries de “curvas planetárias” e reivindiquem um alcance previsível. Ver também as reflexões de Jean Baechler, 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 pretensão 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, desencontrados, 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 do tempo, o regime de historicidade se pretenderia uma ferramenta heurística, 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 cerne, 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 imediatismo 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 abstrato<sup>62</sup>. 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 futuro<sup>63</sup>. 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

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

<sup>63</sup> 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 du 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 ato 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. *Do tempo*, p. 86).

hoje? A análise focaliza-se assim em um aquém 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 lados<sup>64</sup>. 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"<sup>65</sup>?

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

<sup>64</sup> KOSELLECK. *Le futur passé*, p. 314.

<sup>65</sup> 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*<sup>66</sup>: 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 *itinerários* 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 *itinerário*, 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”.*

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

## ORDEM DO TEMPO 1

### CAPÍTULO 1

## Ilhas de história

Em uma conferência, significativamente intitulada “Outras épocas, outros costumes: a antropologia da história”, Marshall Sahlins estimava, fazendo eco a uma interrogação de Jean-Paul Sartre, que “chegara o dia de constituir uma antropologia estrutural, histórica”. Ou seja, “explodir o conceito de história a partir da experiência antropológica da cultura”<sup>67</sup>. Por essa razão, começaremos por tal experiência, tomando Sahlins por guia, cuja conferência buscava constituir esse “dia” ou, pelo menos, sua aurora e promessas. É essa *explosão*, anunciada ou buscada, que me interessa e, ao mesmo tempo, a confirmação de que “as histórias até então obscuras” dessas ilhas “merecem um lugar junto à autocontemplação do passado europeu”<sup>68</sup>. Não apenas como histórias próximas, mas também como contribuição concomitante a uma reflexão sobre a história e o tempo histórico.

Estávamos então em 1982: outro tempo, senão outros costumes! De que se tratava então? Essa proposta de *antropologia histórica* fora elaborada por Sahlins a partir das ilhas longínquas do Pacífico, das quais se tornou o etnólogo e historiador e, mesmo, arquivista paciente. Ao longo dos anos, das investigações e das análises de

<sup>67</sup> SAHLINS, Marshall, *Des îles dans l'histoire*. Tradução sob a orientação de J. Revel. Paris: Gallimard; Seuil, 1989. (Hautes Études). p. 78. A conferência tinha sido inicialmente proferida em dezembro de 1982, na American Anthropological Association. A expressão de Sartre consta do prefácio a *Questions de méthode* (1976).

<sup>68</sup> SAHLINS. *Des îles dans l'histoire*.

arquivos, ele fez dessas ilhas – do Havai em particular (dominado pela figura emblemática do capitão Cook, cuja dupla apoteose foi descrita por Sahlins) – um ponto de passagem obrigatório da reflexão sobre antropologia e história e, em primeiro lugar, sobre as formas de história<sup>69</sup>. A partir disso, o Sherlock Holmes do Pacífico Sul mais de uma vez interpelou seus colegas, antropólogos e historiadores<sup>70</sup>. A tal ponto que de *Suplemento em Suplemento à Viagem de Cook*, ele acabou por redigir um artigo após outro, um *Suplemento ao Pensamento selvagem* de Claude Lévi-Strauss que foi, no início, um de seus principais inspiradores.<sup>71</sup> Este é o primeiro traço deste outro tempo, um estruturalismo revisitado à luz das contribuições da pragmática da linguagem, com o objetivo de realizar finalmente o casamento da história e do método estrutural, começando por sair das falsas oposições binárias que ele fizera florescer. Aquela, em particular, do acontecimento e da estrutura, ele propõe substituir pela noção de “estrutura da conjuntura”<sup>72</sup>.

De onde ele partia? Em 1960, Lévi-Strauss lançara a distinção, que logo ficou famosa, calorosamente disputada e até hoje mal compreendida, entre sociedades “frias” e sociedades “quentes”<sup>73</sup>. As primeiras, observava ele, estão próximas do “zero da temperatura histórica” e parecem inspiradas pela “preocupação predominante de persistir no seu estado”, enquanto as segundas têm uma temperatura mais alta ou, mais exatamente, “vivenciam as variações entre as temperaturas internas do sistema” de onde extraem “devir e energia”. São sociedades que “interiorizam, por assim dizer, a história para dela

fazer o motor de seu desenvolvimento”<sup>74</sup>: as sociedades europeias, em primeiro lugar. A metáfora inspiradora era claramente a da máquina a vapor e do motor à explosão, mesmo que, para Lévi-Strauss, como já vimos, o primeiro momento de aquecimento tenha sido provocado pela revolução neolítica, da qual a revolução industrial, no final de contas, era apenas um avatar recente.

Mais de vinte anos depois, ao retomar sua distinção, ele esclarecia que era preciso tomá-la pelo que era: um modelo. Apresentando dois estados que, assim como o estado de natureza de Rousseau, “não existem, não existiram, jamais existirão, e dos quais é necessário contudo ter noções justas”, a intenção era de fato, primeira e essencialmente, “heurística”. Todas as sociedades, acrescentava, são históricas da mesma maneira, mas algumas o admitem abertamente, ao passo que outras se opõem a isso e preferem ignorá-lo. Se podemos então, de forma justa, dispor as sociedades em uma escala ideal em função não do grau de historicidade, semelhante para todas, mas do modo como elas o experimentam, importa assinalar e analisar os casos-limite: em que condições e sob que formas o pensamento coletivo e os indivíduos abrem-se à história? Quando e de que modo, em vez de considerá-la como uma desordem e uma ameaça, veem nela um instrumento para agir sobre o presente e transformá-lo<sup>75</sup>? Embora, retomando os próprios termos de Lévi-Strauss, o grau de historicidade das sociedades seja o mesmo, já “a imagem subjetiva que elas têm de si mesmas” e “a maneira como sentem” essa historicidade variam. A consciência que têm e o uso que dela fazem não são idênticos. Ou, em outras palavras, de uma sociedade a outra, os vários modos de historicidade diferem, isto é, as maneiras de viver e de pensar essa historicidade e de servir-se dela, os modos de articular passado, presente e futuro: seus regimes de historicidade.

Finalmente, em 1998, ele julgou necessário repetir mais uma vez sua posição, ainda mal compreendida. Trata-se apenas de atitudes “subjetivas”, disse novamente, que as sociedades adotam em face da

<sup>69</sup> SAHLINS, Marshall. L'Apothéose du capitaine Cook. In: IZARD, Michel; SMITH, Pierre (Sel.). *La fonction symbolique: essais d'anthropologie*. Paris: Gallimard, 1979. p. 307-339.

<sup>70</sup> SAHLINS. *Des îles dans l'histoire*, p. 13: “Pode-se, de forma relativamente segura, fornecer uma solução estrutural ao mistério que se apresenta de longa data: quem é o autor do crime? A identidade do agressor de Cook é deduzida, à maneira de Sherlock Holmes, das categorias elementares”; ver também p. 114-141 e, mais amplamente, o conjunto do livro. Ver, primeiramente, SAHLINS. *L'Apothéose du capitaine Cook*, p. 307-339.

<sup>71</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.

<sup>72</sup> Se a conjuntura é uma “situação que resulta de um encontro de circunstância”, a estrutura da conjuntura é “a realização de fato das categorias culturais em um contexto cultural particular” (SAHLINS. *Des îles dans l'histoire*, p. 14).

<sup>73</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. Le champ de l'anthropologie (1960), retomado em *Anthropologie structurale* de 1966, p. 39-42; CHARBONNIER, Georges. *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*. Paris: Plon; Julliard, 1961. p. 43-46; LÉVI-STRAUSS, Claude. Histoire et ethnologie. *Annales ESC*, n. 6, 1983, p. 1217-1231.

<sup>74</sup> CHARBONNIER. *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, p. 44.

<sup>75</sup> LÉVI-STRAUSS. Histoire et ethnologie, p. 1218. Grifos nossos.



história. Como “essa história não é nossa, não a compreendemos”. Em seguida, prossegue com uma anotação nova, reflexo direto dos anos 1990: “Eu me perguntei se, no final deste século, nossas próprias sociedades não davam sinais perceptíveis de resfriamento”. E justifica: “Às nossas sociedades responsáveis ou vítimas de tragédias horríveis, aterrorizadas pelos efeitos da explosão demográfica, das guerras e de outras calamidades, um apego renovado ao patrimônio, o esforço que elas fazem para retomar o contato com suas raízes [...] dariam a ilusão, assim como a outras civilizações ameaçadas, de que elas podem – é evidente, de forma simbólica – contrariar o curso da história e suspender o tempo”<sup>76</sup>. No modelo Lévi-Straussiano, o resfriamento seria um outro nome para a crise do futuro.

O autor de *O pensamento selvagem* nem sempre fez tais declarações sobre a história, na forma de esboço comparativo (de forma subjetiva) das historicidades. Assim, em sua primeira intervenção sobre etnologia e história, em 1949, começara o debate em outra direção: a das modalidades de relação com o objeto, na medida em que aquilo que diferenciava, segundo ele, as duas disciplinas não era nem o objeto, nem o fim, nem o método, mas as perspectivas: já que a história “organiza seus dados em relação às expressões conscientes e a etnologia, em relação às condições inconscientes da vida social”<sup>77</sup>. A questão da historicidade, mais exatamente dos seus modos, não constituía o eixo principal de sua reflexão.

Em 1952, em compensação, quando escrevia *Raça e história* para a Unesco, Lévi-Strauss não podia evitá-la, mas reforçava um outro aspecto. Preocupado, como já vimos, em estabelecer o conceito de diversidade das culturas, introduzira as noções de história estacionária e história cumulativa, não sem logo acrescentar que os processos de acumulação não eram nem contínuos, nem privilégio de uma única civilização. Ainda mais, a diferença entre história “estacionária” e história “cumulativa” não poderia ser dissociada do

ponto de vista do observador. De fato, tende a ser julgado *cumulativo* o que avança no mesmo sentido que a civilização do observador e *estacionário* o que não pode ser medido por suas coordenadas. Do reconhecimento e da consideração acerca “da perspectiva etnocêntrica na qual sempre nos colocamos para avaliar uma cultura diferente” resultava que “a historicidade, ou mais precisamente, a *riqueza em acontecimentos* de uma cultura” era “função, não de suas propriedades intrínsecas, mas da situação em que nos encontramos em relação a ela, da quantidade e da diversidade dos nossos interesses depositados nesses acontecimentos”<sup>78</sup>. Ou, em outra formulação, “a oposição entre culturas progressivas e culturas inertes parecia resultar, primeiramente, de uma diferença de focalização”<sup>79</sup>.

Concluindo, essa é a razão de seu apelo à formulação de uma teoria da relatividade generalizada, isto é, que valha ao mesmo tempo para as ciências físicas e para as ciências sociais. Ampla reflexão sobre a diversidade das culturas, reiterando o próprio “fato” da diversidade, quando nos encontrávamos pela primeira vez em uma civilização mundial, esse texto não devia tratar naturalmente das formas ou dos regimes de historicidade específicos às diferentes culturas: tudo o que Lévi-Strauss denomina, recorrendo a noções pouco adequadas, de “sua riqueza em acontecimentos” em função de suas “propriedades intrínsecas”. Esse vocabulário um tanto hesitante ou aproximativo pode ser compreendido retrospectivamente como o indício de uma dificuldade em delimitar o que ele queria designar. Parece que termos mais precisos não estavam disponíveis: os historiadores certamente não tinham nada melhor a propor. Mas, com essa obra, Lévi-Strauss determinava um espaço, ou melhor, balizava uma abordagem inspirada na relatividade<sup>80</sup>. Estávamos então na época das descolonizações.

No mesmo ano e na mesma busca da historicidade, as reflexões de Claude Lefort estabeleceram igualmente uma referência, talvez não muito notada. De fato, ele publica em 1952, com o

<sup>76</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *Retours en arrière. Les Temps Modernes*, n. 598, 1998, p. 66-69. A frase que explica o resfriamento contemporâneo é uma citação que ele tira de outro artigo seu, publicado em *L'Homme*, n. 126-128, 1983, p. 9-10.

<sup>77</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958, p. 25. O texto fora publicado, primeiramente, na *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 3-4, 1949, com o título “Histoire et ethnologie”.

<sup>78</sup> LÉVI-STRAUSS. *Race et histoire*, p. 395 e 396. Grifos nossos.

<sup>79</sup> LÉVI-STRAUSS. *Race et histoire*, p. 396.

<sup>80</sup> LÉVI-STRAUSS. *Anthropologie structurale deux*, p. 23: os fatos sociais que a antropologia estuda “manifestam-se nas sociedades em que cada uma é um *ser total, concreto e interligado*” (grifos do autor).

<sup>76</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *Retours en arrière. Les Temps Modernes*, n. 598, 1998, p. 66-69. A frase que explica o resfriamento contemporâneo é uma citação que ele tira de outro artigo seu, publicado em *L'Homme*, n. 126-128, 1983, p. 9-10.

<sup>77</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958, p. 25. O texto fora publicado, primeiramente, na *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 3-4, 1949, com o título “Histoire et ethnologie”.



título “Sociedade ‘sem história’ e historicidade”, um artigo que, retomando Hegel e sua grande divisão entre sociedades com e sem história, esforçava-se para escapar disso, situando ao centro a questão da historicidade<sup>81</sup>. “O próprio de uma sociedade *histórica*”, afirmava ele, “é que ela contém o princípio do acontecimento e tem o poder de convertê-lo em momento de uma experiência, de modo que ele figura um elemento de um debate que se processa entre os homens<sup>82</sup>.” Quando escreve “acontecimento”, Lefort imagina visivelmente um acontecimento do tipo da Revolução Francesa, ao passo que Lévi-Strauss, que considerava a emergência de sociedades quentes, tinha em vista primeiramente a revolução neolítica. As escalas temporais de referência não são evidentemente as mesmas, o frio e o quente, tampouco! Em face da sociedade “histórica” e do que Lefort denomina seu “princípio do acontecimento”, há a sociedade “primitiva”, cujo “princípio” se deveria delimitar. De fato, no lugar de opô-las ou separá-las, ele visava, ao contrário, tornar possível sua comparação, exatamente “distinguindo dois modos de historicidade”. Propondo as noções de “princípio” (o princípio do acontecimento) e de “modos de historicidade”, o filósofo oferecia um modo de sair da imprecisão das categorias históricas habituais e de propor melhor o problema das formas de historicidade.

Essa é a razão da sua pergunta: “Como a sociedade primitiva se fecha para o futuro, evolui, a sem ter consciência de se transformar e, por assim dizer, se constitui em função de sua reprodução?” Em suma, qual é seu princípio histórico, a “que gênero de *historicidade*” obedece, “designando por esse conceito a relação geral que os homens mantêm com o passado e com o futuro”<sup>83</sup>? Essa já é uma definição de historicidade que nos convém, somente falta uma consideração explícita do presente. Embora Lefort refletisse como filósofo, na verdade, como leitor

dos etnólogos, preocupado em preservar a diferença sem fazer disso uma falta, sem reativar a grande divisão hegeliana das sociedades com e sem história, não lhe vinha à mente examinar – em campo – esse “gênero de historicidade”.

É exatamente neste ponto que se encaixa a contribuição de Marshall Sahlins. Com esta precisão: embora a questão central (a do gênero de historicidade) permanecesse, os termos com os quais se discutia essa questão não eram mais os mesmos. O estruturalismo tinha passado por ali. Depois dos antropólogos, era a vez dos historiadores<sup>84</sup>. Referiam-se ao estruturalismo para aderir a ele, contestá-lo ou corrigi-lo. O campo das ciências humanas se sobrecarregara, em todo caso, de toda uma série de oposições binárias, a começar pela do mito e da história e aquela logo muito discutida do acontecimento e da estrutura. Desde então o debate continuou avançando com os diversos abandonos do estruturalismo. Mas vejamos o objeto, a maneira e o momento da intervenção de Sahlins.

## O regime heroico

Ao conduzir seu leitor primeiramente às Ilhas Fidji, Sahlins desenvolve uma série de microanálises que visam caracterizar a história dessas ilhas, ou melhor, seu modo de ser histórico: maneira de viver, de agir, de narrar sua história. Um breve preâmbulo lembra que a história ocidental tem, ela mesma, uma história e que suas formas modernas, preocupadas com números, ciclos e estruturas, não são separáveis das formas de nossa modernidade. Mas, imediatamente, essa primeira exposição panorâmica, hoje muito evidente, é substituída ou relativizada por outra. Não foi preciso esperar a economia de mercado e as democracias modernas para ver uma história em que conta o número e em que pesam os valores coletivos. No momento em que a pólis grega se afirmava (e Sahlins remete às *Origens do pensamento grego* de Jean-Pierre Vernant<sup>85</sup>), instaurava-se, de fato, uma história nova, onde a *ágora* substituíra o palácio real e a regra

<sup>81</sup> LEFORT, Claude. *Les formes de l'histoire*. Paris: Gallimard, 2000. (Folio). p. 46-47. O artigo foi publicado, primeiramente, em *Cahiers internationaux de sociologie*, n. 12, 1952, p. 3-25. Pode-se ressaltar, aliás, que um texto de Lévi-Strauss sobre “La notion d'archaïsme en ethnologie” abria esse mesmo número.

<sup>82</sup> LEFORT. *Les formes de l'histoire*, p. 62.

<sup>83</sup> LEFORT. *Les formes de l'histoire*, p. 65.

<sup>84</sup> Histoire et structure. *Annales ESC*, 3-4, 1971. Número especial.

<sup>85</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *Les origines de la pensée grecque*. Paris: PUF, 1962; SAHLINS. *Des îles dans l'histoire*, p. 51-52.

da maioria vencera a apropriação do poder por um só; em suma, haviam surgido e se difundido um novo modo de ser histórico e uma nova consciência histórica (que logo veria, aliás, as primeiras tentativas da escrita da história, exatamente aquela que a tradição ocidental denominou história)<sup>86</sup>.

Esse duplo desvio, por mais esquemático ou aproximado que seja, tem a virtude propedêutica de instilar na perspectiva do observador ocidental uma dose de relativismo, conduzindo-o de imediato a questionar sua própria tradição. *Outras épocas, outros costumes*, provavelmente, mas *outras histórias* também. Nem por isso essas histórias são como muitas ilhas, fechadas em si mesmas e separadas por um oceano, como no caso das escalas de Ulisses, sem que jamais os barcos dos historiadores (ou dos antropólogos) consigam reuni-las ou ligá-las. Ao contrário, a estrutura comparável, historicidade comparável, enuncia energicamente Sahlins que, assim fazendo, quer contribuir para uma reflexão sobre a realeza divina exatamente com seu modo específico de historicidade que ele chama de *heroico*. A análise nunca perde de vista o horizonte maior da comparação. Antes de ir adiante, e para estancar o turbilhão da palavra “história” empregada por Sahlins cada vez com acepções diferentes, denominemos, pelo menos provisoriamente, de regime heroico o modo de ser histórico que ele descreve: regime heroico de historicidade.

Conforme seu promotor, o arco teórico da noção de história heroica teria seu ponto de partida em Giambattista Vico (com a era heroica entre a era dos deuses e a dos homens) e se desenvolveria até Louis Dumont (com seu conceito de hierarquia), passando pelas análises de J. G. Frazer e de A. M. Hocart sobre a realeza arcaica. Visto que o rei é exatamente a condição de possibilidade da comunidade, disso resulta que “se como, é o rei; se durmo, é o rei; se bebo, é o rei”, como diz o homem comum. “A história é [então] antropomórfica por princípio, isto é, estruturalmente<sup>87</sup>.” Ela se parece com aqueles indígenas de Fenimore Cooper que, ao caminhar precisamente em fila indiana, cada um exatamente no

passo do anterior, dão a impressão de ser apenas um único índio gigante! Nessas condições, uma historiografia que pretendesse proceder por amostragem e estatística perderia seu objeto, pois não estamos em um mundo do “Cada um conta por um”, mas naquele do “Um só conta”. Tal seria a primeira regra em matéria de “estatística heroica”! Assim, nas Ilhas Fidji, falou-se por muito tempo do cristianismo como da “religião de Thakombau”, que comandava a principal confederação fidjiana. Ora, em 1852, os missionários recenseavam somente 850 convertidos, mas depois que Thakombau optara deliberadamente por Jeová, em 1854, atingiu-se logo a bela cifra de 8.870. De onde resulta que  $8.870 - 850 = 1$ , Thakombau fazia a diferença<sup>88</sup>. Legítima talvez ainda no início dos anos 1980, a crítica contra a história que conta não é menos fácil. Nem todos os historiadores caminhavam como os indígenas de Fenimore Cooper! Mas aqui pouco importa. Isso ainda não é tudo. As próprias circunstâncias da conversão também são levadas em consideração: reconhecer a verdade do cristianismo é uma coisa, converter-se é outra. Como dizia Thakombau a um missionário: “Tudo é verdade naquilo que vem dos brancos; os mosquetes e a pólvora são verdades, sua religião também tem de ser verdade”<sup>89</sup>. Para os fidjianos, a extraordinária presença europeia era um “fato social total”, indissociavelmente religioso, político e econômico. Então por que não se converter imediatamente? Porque a população esperava seus chefes, um chefe esperava outro e esse último esperava o momento conveniente. Dessa maneira fez Thakombau, que encontrou “o verdadeiro deus”, ao passo que sua situação, militarmente falando, estava mais comprometida. Fazendo essa escolha, ele impedia seu adversário de fazê-la, obtinha consequentemente a ajuda dos missionários e a do rei de Tonga, já cristão. Em suma, venceu e “foi salvo”. Afinal, Thakombau poderia ser visto como um distante êmulo de Constantino.

É necessário acrescentar que a morte súbita do chefe inimigo, nas semanas anteriores, desorganizara completamente a coalizão

<sup>86</sup> HARTOG, François. *L'Histoire, d'Homère à Augustin*. Paris: Seuil, 1999. p. 17-19.

<sup>87</sup> SAHLINS. *Des îles dans l'histoire*, p. 53.

<sup>88</sup> SAHLINS. *Des îles dans l'histoire*, p. 54.

<sup>89</sup> SAHLINS. *Des îles dans l'histoire*, p. 54.

adversária. Os fidjianos tornaram-se então cristãos, combatendo como deviam, por seu chefe e pelo cristianismo, ou seja, pela “religião de Thakombau”. A história heroica é realmente uma história de reis e de batalhas, mas apenas porque estamos numa ordem cultural em que já que o sistema social age como multiplicador, as ações do rei têm “um efeito histórico desproporcional<sup>90</sup>”. Estruturalmente, essa história “produz grandes homens” e oscila, à primeira vista, entre o golpe de gênio (a conversão) e o golpe de sorte (a morte súbita do adversário). As reviravoltas brutais são, de fato, uma de suas modalidades.

Poderíamos ressaltar, *en passant*, que esse era também o universo das *Vidas paralelas* de Plutarco, em que a permanente confrontação de *Tuchê* (a Sorte) e de *Aretê* (a Excelência) urdia um destino<sup>91</sup>. As reviravoltas ou peripécias, dando-lhes seu nome grego, faziam parte do cotidiano dos heróis antigos. Acrescentemos que a noção de peripécia vem da tragédia. Dessa informação, podemos concluir não que essas vidas são tragédias, mas que recorrer a esse esquema trágico ajuda a apreender uma vida e possibilita contá-la sob a forma de uma Vida. Sahlins, cabe observar, não é muito eloquente sobre a formação ou a procedência das categorias da história heroica.

Esse regime heroico deveria, em todo caso, levar-nos a questionar a divisão tranquila que fazemos entre ritual e história. Quando o rei morre, inicia-se um período de caos que chamamos de *ritual*, até que o herdeiro reinstitua os tabus e restabeleça a ordem em todos os planos. Mas quando um exército, repentinamente privado de seu chefe, desagrega-se e desmorona, falamos de batalha e de derrota, contentando-nos em usar insidiosamente nossas próprias distinções entre o que é da ordem do real e o que tange ao simbólico, entre o que é da história (a história-batalhas) e o que diz respeito ao rito. Contudo, fundamentalmente, esses dois colapsos, observa Sahlins, são da mesma natureza e remetem ao mesmo sistema de hierarquia.

Evidentemente, a história heroica não é levada apenas pelos ventos alísios, mas por um certo número de “formas sociais”. A saber: “um sistema segmentar heroico” (que, para Sahlins, desenvolve-se de cima para baixo, ao passo que o sistema clássico de linhagem se reproduz de baixo para cima), que tem no topo “a precedência da autoridade sobre os privilégios da descendência”; “uma solidariedade” que é menos “mecânica” ou “orgânica” do que “hierárquica”; formas de sucessão e um sistema de alianças; uma espécie de “divisão do trabalho no que concerne à consciência histórica”; “anais”, finalmente, em que florescem intrigas bizantinas pontuadas de fratricídios e parricídios.

O rei marca e as tradições reais, que têm seus especialistas, hábeis em manipular as categorias da cultura, funcionam como referência, até mesmo como história para a elite. Uma vez colocado e estabelecido esse quadro geral, o que acontece em relação aos súditos? Os estudiosos ressaltaram muitas vezes sua própria ignorância quando interrogados sobre “o costume” ou sobre a “história” desses sujeitos, como se esses vivessem aquém da consciência histórica. Mas, na verdade, conforme Sahlins, sua cultura é principalmente algo de vivenciado, que diz respeito ao *habitus*. Além disso, seu conhecimento e sua maestria dos códigos culturais se manifestam de outra maneira, não por meio de genealogias intermináveis, de mitos cósmicos ou de lendas reais, mas por intermédio das notícias que os súditos trocam entre si, todos esses casos contados e que as pessoas contam (evidentemente, não importa como) sobre uns e outros, sobre parentes e conhecidos. Elas constituem os *anais* comuns dos pobres.

Essa história tem o rei como único enunciatador, mas ao “nós” real que conhecemos bem na Europa corresponde um “eu” heroico, “ainda mais radical”. Visto que “eu” designa, de fato, aquele que fala, mas também os mortos das gerações passadas que “como um pesadelo pesam nos cérebros dos vivos”<sup>92</sup>. “Eu” fez isso significa também: isso foi realizado por um ancestral, morto há muito tempo no momento do meu nascimento. Se cada ordem cultural tem sua

<sup>90</sup> SAHLINS. *Des îles dans l'histoire*, p. 56.

<sup>91</sup> PLUTARQUE. *Vies parallèles*. Organização e Prefácio de François Hartog. Paris: Gallimard, 2002. p. 16-17.

<sup>92</sup> SAHLINS. *Des îles dans l'histoire*, p. 60.

própria historicidade, até mesmo seu próprio regime de historicidade, Fidji representa o “paradigma da história heroica”: com suas condições de possibilidade, suas formas de uma “consciência histórica” dividida, de um lado, pelos “anais dos pobres” que tangem ao *habitus* e aos casos e, de outro lado, pelos “anais heroicos” que conjugam mito e história, ou melhor, que “organizam explicitamente a história como metáfora das realidades míticas”<sup>93</sup>.

### Do mito ao acontecimento

Após ter delineado o regime heroico dessa forma, como se respondesse à questão colocada por Claude Lefort sobre o “princípio” operatório em uma sociedade primitiva, Sahlins sonda as relações entre mito e acontecimento. E começa, mais uma vez, por um chamamento grego, preferindo confrontar os Selvagens e os Antigos. Quando se lançou à redação de *A Guerra do Peloponeso*, Tucídides afirmava que queria eliminar de sua narrativa todo rastro de *muthos* (que denominava, de maneira pejorativa, de *muthôdes*, o “mitoso”, sedutor talvez, mas sem substância) para fazer um obra “útil” que, hoje como amanhã, permitisse compreender o tempo presente e suas crises<sup>94</sup>. A história se apresentava doravante como busca de e investigação sobre a verdade do que se passara. Retorno não mais aos gregos, mas desta vez aos maoris! Acontece que, em 1844, um novo governador, Sir George Grey, desembarca bem no meio de uma revolta maori. Ora, para compreender algo do que se falava em volta dele, mas primeiramente daquilo que se passava, explica ele, teve que começar a coletar e a decifrar os mitos e os provérbios indígenas. Daí a moral: uma história das guerras polinésias somente pode começar se incluir o que a história das guerras peloponésias começara por excluir: sem *muthos*, não há história possível; com ele, não há história “verdadeira”. Eis uma assimetria que encanta Sahlins! Poderíamos fazê-lo observar que Tucídides é um indígena,

o que não é Sir George e que, para romper com os mitos da tribo, é preciso primeiramente conhecê-los!

Os maoris pensam que “o futuro está atrás deles”<sup>95</sup>. Hábeis mitólogos, conseguem sempre selecionar uma tradição que lhes permita dar forma e expressão aos seus “interesses” concretos do momento. O passado é como uma vasta reserva de esquemas de ações possíveis, em que se vai dos mitos de origem às recordações recentes, da separação da Terra e do Céu à determinação das fronteiras do grupo, do divino ao humano, do abstrato ao concreto, do universal ao particular. Entre esses “estágios” ou essas “épocas”, todos afetados pelo mesmo grau de existência (trata-se de vida real), não existem rupturas. Um maori passa ainda mais facilmente de uns para outros porque estruturas análogas os organizam. Em suma, são episódios que, a cada vez e à sua maneira, contam a mesma história e onde, se essa vier a variar, se encontra a mesma estrutura. A tal ponto que, para concluir, o mito cósmico se encontra no “acontecimento de todos os dias”. Nesse sentido, o acontecimento é mito.

Mais exatamente ainda, o acontecimento não é um acontecimento. Nem no sentido da história europeia moderna, que, apoiando-se na ideia de que o acontecimento era único, pode apenas apreender (e dominar) sua inovação, integrando-a em uma perspectiva teleológica, em virtude da qual, “se ele não tivesse passado, teria um futuro”<sup>96</sup>: progresso e processo impõem. Nem mesmo no sentido da história em um momento dito não factual que, negando-lhe toda importância substancial, via nele somente o traço da espuma deixada pela onda que se quebra (e não é contando as bolhas que compreendemos o movimento do mar). Aqui, pelo contrário, o acontecimento é percebido imediatamente “conforme a ordem recebida da estrutura, como idêntico ao acontecimento original”<sup>97</sup>. Ele não acontece, mas volta, não é único, mas repetição.

<sup>93</sup> SAHLINS. *Des îles dans l'histoire*, p. 65.

<sup>96</sup> FURET, François. Le quantitatif en histoire. In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Dir.). *Faire de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1974. t. I, p. 54.

<sup>97</sup> SAHLINS. *Des îles dans l'histoire*, p. 68.

<sup>93</sup> SAHLINS. *Des îles dans l'histoire*, p. 64.

<sup>94</sup> THUCYDIDE. *Guerre du Péloponnèse*, I, 21; HARTOG, François. O olho de Tucídides e a história ‘verdadeira’. In: *Evidência da história*, p. 77-91.

Temos aqui, na verdade, duas estratégias simétricas e inversas para expressar aquilo que acontece. Como entender que, nesse mundo sem futuro no qual nada “acontece”, o presente reproduza o passado? Pela mediação da descendência, responde Sahlins, visto que a natureza dos antepassados encontra-se nos descendentes: “O universo inteiro é para os maoris um vasto parentesco proveniente de antepassados comuns<sup>98</sup>”. “Era uma fonte de alegria pura para os maoris velhos poder dizer a um inimigo: ‘Eu comi seu pai’ ou ‘seu antepassado’, mesmo que a refeição tivesse ocorrido dez gerações antes dele<sup>99</sup>.” Encontra-se nisso o funcionamento do *EH* heroico evocado acima. Faz-se a experiência do passado apenas no presente. Ou, melhor dizendo, a separação dos dois, instauradora da história moderna ocidental, não tem lugar aqui<sup>100</sup>. Seria melhor falar de coexistência de ambos e de “reabsorção” do “passado” no “presente”<sup>101</sup>.

### O trabalho do mal-entendido: do acontecimento ao mito

A revolta maori de Hone Heke entre 1844 e 1846, que conduziu justamente Sir George Grey à Nova Zelândia (e que nos valeu portanto sua coleção de mitos), oferece a Sahlins a oportunidade de mostrar estas análises de interferências trágicas entre duas ordens culturais e dois regimes de historicidade: *outras épocas, outros costumes*, outras formas de história. Seguimos essa codificação paralela ou esse trabalho do mal-entendido (*working misunderstanding*) acerca do que, para os protagonistas, deveria ser inicialmente o mesmo acontecimento: a revolta de Hone Heke, na qual, tomando outro quadro de referência, os protagonistas experienciam a simultaneidade do

não simultâneo<sup>102</sup>. Emblematicamente, toda revolta gira em torno do mastro da bandeira no qual, como deve ser, tremulam as cores britânicas. Derrubado por quatro vezes pelos maoris, ele é sempre reerguido pelos ingleses. Para o chefe rebelde, esse mastro é, conforme suas palavras, “a raiz, causa da guerra<sup>103</sup>”. Pelo lado inglês, ceder evidentemente está fora de questão: “mostrar as cores” é uma imperiosa (e imperial) necessidade; daí, a cada tentativa, a exigência de reforços e maior proteção da bandeira e, para finalizar, a construção de paliçadas e de um pequeno forte.

Porém, o “mal-entendido” opera de imediato. Se os maoris querem, em primeiro lugar e principalmente, suprimir o mastro que suporta a bandeira, já os ingleses querem, essencialmente, defender a bandeira tremulando no mastro. Mastro de um lado, *Union Jack* de outro: defasagem em todo caso; mesmo que, dos dois lados, seja uma questão de controle do território. Quando os ingleses conseguem erguer fortificações em volta do mastro, eles reforçam consequentemente a interpretação inicial dos maoris. O conjunto aproxima-se cada vez mais de um *tuaahu*, isto é, de um altar fortificado – no qual se elevavam um ou mais mastros – e consegue ser muitíssimo semelhante àqueles que os antepassados haviam construído antigamente para significar, ao chegarem nessas terras, que o *mana* desse lugar lhes cabia. Daí confirma-se uma vez mais que o olho que vê, conforme a expressão de Boas, é realmente o órgão da tradição. Ora, a própria construção desses recintos sagrados era uma retomada mimética da separação original da Terra e do Céu por Tāne, e, portanto, um modo de repetir o ato que dava a terra como herança à humanidade. Tāne era, evidentemente, uma árvore. Existe, portanto, um vínculo mais do que simbólico entre o mastro e a posse da terra: ele é, no sentido próprio, “a raiz” da guerra.

Uma outra manifestação do mal-entendido nos leva às modalidades da história heroica. Embora, ao se revoltar, Heke pareça responder a uma situação radicalmente nova, ele explica um dia ao governador que, em suma, não passa de um herdeiro, mas um

<sup>98</sup> SAHLINS. *Des îles dans l'histoire*, p. 69.

<sup>99</sup> SAHLINS. *Des îles dans l'histoire*, p. 69.

<sup>100</sup> CERTEAU, Michel de. *L'Écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1975. p. 11.

<sup>101</sup> SAHLINS. *L'Apothéose du capitaine Cook*, p. 329-330. Nisso, Nicholas Thomas objeta que, no estruturalismo histórico de Sahlins, “o sistema indígena é historicizado apenas nas suas relações com os europeus: não há lugar para as teorias da modificação indígena ou para as transformações maiores que fizeram das sociedades havaianas, taitianas e da Polinésia ocidental, sistemas visivelmente diferentes uns dos outros” (THOMAS, Nicholas. *Hors du temps: histoire et évolutionnisme dans le discours anthropologique*. Tradução de M. Naepels. Paris: Belin, 1998. p. 160). Mesmo que seja assim, o que não posso julgar, a análise do momento de interferência dos dois sistemas guarda todo seu valor heurístico.

<sup>102</sup> KOSELLECK. *Le futur passé*, p. 279-280.

<sup>103</sup> SAHLINS. *Des îles dans l'histoire*, p. 70.

herdeiro da revolta e da usurpação. Seus ancestrais forçam-no à guerra. Seu plano de vida estava fixado há muito tempo, *Union Jack* ou não!

A quem desejasse se limitar a uma explicação simples da revolta por uma crise econômica, Sahlins não tem dificuldade em demonstrar que a crise, bem real, é apenas a continuação tangível de um episódio enigmático para os maoris: o tratado “assinado” em 1840, no qual os chefes maoris, reconhecendo a “soberania” britânica, viam confirmada a “propriedade” das terras deles. Mas esses eram conceitos, como bem se sabia no *Colonial Office*, que não existiam em maori. Em consequência, a exegese permaneceu aberta: “A sombra da terra vai para a rainha Vitória, mas a substância ainda é nossa”, alguém propôs, mas pareceu-lhe logo mais justo inverter sua interpretação, dizendo: “A substância é dos europeus, apenas a sombra é a porção que nos cabe”<sup>104</sup>.

Tornou-se claro, em todo caso, que o que estava realmente em jogo era o *mana*. E Hone Heke, arrancando o mastro da bandeira, era totalmente coerente consigo mesmo e com toda sua história. Acerutando em cheio, ele “desmistificava”, revelando o que os brancos “estavam prontos a esconder de si mesmos durante algum tempo”. Ele atualizava o que já se passara muito antes quando, vindo da longínqua Hawaiki, os primeiros chefes desembarcaram e tomaram o controle da região. Assim, um mito se achava “decodificado” por outro mito. Com efeito, o tratado era um mito, mesmo no sentido europeu do termo (a saber, um procedimento destinado a enganar selvagens ignorantes).

As tristes aventuras do capitão Cook são justificadas pelas mesmas grades de análise. Desmontando a “codificação paralela” do mesmo acontecimento (o sacrifício de Cook-Lono, em 14 de fevereiro de 1779), na Inglaterra e no Havaí, Sahlins revela como opera, desde o início, um ativo trabalho do mal-entendido que começa antes da morte de Cook, culmina com ela e continua depois. Com o culto que lhe é prestado, britânico de um lado, havaiano de outro, temos algo como uma dupla apoteose. Os ingleses, de

fato, entraram geralmente “ainda que não deliberadamente no papel que os havaianos lhes talharam”, a começar pelo próprio Cook, que “aceitou com toda passividade sua entronização como Lono, deus dos homens e da fertilidade”<sup>105</sup>. De modo que, “em virtude do sacrifício de Cook, o *mana* da realeza havaiana ficou sendo essencialmente inglês”, já que para reinar foi necessário, a partir de então, assegurar-se do apoio de Cook. O que compreendeu muito bem Kamehameha que, tomando o poder após ter matado o herdeiro legítimo, apropriou-se dos ossos de Cook. Contrariamente a algumas explicações reducionistas, Cook não foi considerado um deus, “em razão das semelhanças empíricas entre os acontecimentos de sua viagem e os detalhes do rito do Makahiki [cerimônias em homenagem a Lono]. Pelo contrário, esses ritos foram elaborados posteriormente por Kamehameha, em primeiro lugar, como sendo representações hagiográficas da viagem de Cook. A cerimônia do Makahiki, tal como a conhecemos, é um testemunho do sacrifício de Cook como origem da legitimidade da chefia havaiana, e igualmente origem da transformação dessa chefia em um Estado”<sup>106</sup>. Assim, Cook tornou-se um poderoso mito político havaiano. Da chegada de Cook, decodificada pelos havaianos como a volta de Lono, resulta toda uma série de trocas entre acontecimento e sistema, história e estrutura, presente e passado, com seu cortejo de mal-entendidos.

Sahlins propõe uma noção — a *história heroica* — cujos traços principais ele delineia, e indica uma abordagem, uma *antropologia da história*, para fazer história em Fidji, mas também a partir de Fidji ou do Havaí, mostrando que essas ilhas são exatamente *Islands of History*: ilhas na história, com uma história, mas também produtoras de história, conforme uma ordem do tempo e um regime de historicidade específicos, mas não únicos, os quais percebemos melhor quando, a partir de uma situação de interferência, surge a decalagem. Cria-se então uma verdadeira situação experimental ou, expressando de outro modo, o mal-entendido que se institui opera como revelador, em particular, de formas de temporalidade e de regimes

<sup>104</sup> SAHLINS. L'apothéose du capitaine Cook, p. 318.

<sup>105</sup> SAHLINS. L'apothéose du capitaine Cook, p. 320.

de historicidade diferentes. Graças a essa perspectiva, descentrada em relação aos modos da historicidade ocidental, há certamente, como desejava Sahlins, “todo tipo de coisas novas a considerar”.

Para avançar um pouco mais nesse sentido, poderíamos aproximar as batalhas de Hone Heke, tal como ele as reconstruiu minuciosamente, da pesquisa feita, no mesmo momento ou quase, por Georges Duby sobre *O Domingo de Bouvines*. Ambos propõem uma reflexão sobre o *acontecimento*. Duby pretendia “olhar essa batalha e a memória que ela deixou como antropólogo, em outras palavras, procurar vê-las bem, as duas, como inseridas em um conjunto cultural diferente daquele que governa hoje nossa relação com o mundo<sup>107</sup>”. Ele queria conduzir seu trabalho de historiador como antropólogo preocupado com a diferença dos grupos culturais. Mobilizando todos os registros de seu saber de medievalista para produzir a mais exaustiva interpretação possível dos rastros deixados pelo acontecimento, fazia das poucas horas da batalha um revelador das maneiras de agir e de pensar de uma sociedade. Quanto ao próprio acontecimento, ele “não é nada”, conforme Duby, fora dos rastros que deixou. Embora o historiador desdobrasse ao máximo a expressão “Outros tempos, outros costumes”, uma vez realçada a maior transgressão (travar batalha num domingo), ele não tratava diretamente das formas de experiência do tempo e de suas incidências sobre a percepção e a construção do acontecimento<sup>108</sup>. Enquanto Sahlins, como antropólogo preocupado com as formas de história, atento às categorias e às condições de produção da história, acrescentou um terceiro termo: “outras histórias”, ao qual propus acrescentar, dando um passo além: “outros regimes de historicidade”.

Esse primeiro exercício de olhar distanciado redescobre também um momento de um debate: dos anos 1950 aos anos 1980. Sahlins estava respondendo à demanda de Lefort e dava seguimento, por meio de análises concretas, às sugestões teóricas de Lévi-Strauss (não, as diferenças não estão apenas no observador). Atravessando o

Pacífico com Sahlins, mesmo muito rapidamente, saímos ganhando ao ampliar logo de início nosso questionário: mais exatamente, é essa travessia que permite desdobrá-lo completamente. Sahlins me serviu de referência (em relação ao debate sobre as formas de história) e de intérprete (já que não tenho acesso direto à documentação polinésia). Da investigação resulta que a noção de regime de historicidade pode ter pertinência fora da historiografia europeia (não é somente um artefato da autocontemplação) e, principalmente, que o questionamento das formas de história próprias às sociedades do Pacífico pode atuar como incentivo na determinação mesma da noção. A história heroica, na acepção de Sahlins, é, aqui, como uma pedra de toque.

### Antropologia e formas de temporalidade

Antes de abandoná-la, o historiador pode, contudo, lamentar algo: é pena que Sahlins não tenha confrontado o regime da história heroica com a forma que, do lado europeu, apresenta as mais fortes analogias com ele, ou seja, a *historia magistra vitae*, e não a história moderna. Sua própria referência a Vico podia levá-lo a isso. A epopeia homérica já era uma forma de história heroica? De fato, o grande modelo da historiografia europeia, a *historia magistra*, foi por muito tempo, até o final do século XVIII, o modo de explicar o presente pelo passado por meio da exemplaridade. Voltaremos a esse ponto com mais profundidade<sup>109</sup>. Até que ponto exatamente poderíamos estabelecer analogias entre as duas formas, a polinésia e a europeia? Como se articulam, em cada um desses casos, as categorias do presente, do passado e do futuro? Afinal, no que dizia respeito a Cook e seus marinheiros, sob que ordem do tempo eles viviam? Em qual regime de historicidade pensavam? No entanto, a história que Sahlins compara com a história heroica, e sobre a qual gosta às vezes de ironizar, é a única historiografia moderna, aquela que justamente rompeu com o exemplar pelo único. Como se tivesse esquecido que essa história tinha, ela também, uma história

<sup>107</sup> DUBY, Georges. *Le dimanche de bouvines*. Paris: Gallimard, 1973. p. 13.

<sup>108</sup> Sobre acontecimento e estrutura, ver as notas de Koselleck relativas à batalha de Leuthen, vencida por Frederico II, nas quais ele mostra como entre acontecimento e estrutura há cruzamento, mas também lacunas (KOSELLECK. *Le futur passé*, p. 138).

<sup>109</sup> KOSELLECK. *Le futur passé*, p. 37-62.



que presumia uma outra ordem do tempo! Para que o acontecimento (moderno) se realizasse, foi necessário que o futuro passasse “à frente” (ao passo que, em Fidji, ele estava “atrás”, em outras palavras, nós lhe dávamos as costas), e que o corte entre o passado e o presente se tornasse operatório.

A partir de *Ilhas de história*, o debate continuou, por parte dos antropólogos, ao mesmo tempo sobre a história da antropologia e sobre a das sociedades estudadas por eles. Johannes Fabian afirmou que “a antropologia emergira e se estabeleceu como um discurso alocrônico: ela é a ciência dos outros em um outro tempo”, e mesmo colocados fora do tempo<sup>110</sup>, já que construiu o objeto de seu saber colocando-o em outro tempo. A partir de um postulado – que no fundo o evolucionismo, o funcionalismo e o estruturalismo, cada um ao seu modo, não cessaram de manter – o tempo jamais teve seu verdadeiro lugar na antropologia. É preciso então, propõe Fabian, reinstituí-la, assentando inicialmente a “contemporaneidade” (*coevalness*): o outro e nós estamos “no mesmo tempo”. Se essa crítica radical dos pressupostos da disciplina tem por fim introduzir ou reintroduzir o tempo, ela diz ainda muito pouco sobre a questão da própria história: sobre as relações entre os modos de relação com o tempo e as formas de história (antes, durante, após os impérios coloniais, tanto entre os colonizados quanto entre os colonizadores). O reconhecimento da contemporaneidade dos locutores não responde a tudo e diz pouco sobre a temporalidade desse copresente<sup>111</sup>. A noção de contemporâneo do não contemporâneo, tal como Koselleck a utiliza, poderia, por exemplo, ser de algum uso ou é necessário recusá-la como eurocêntrica demais (que fornece o padrão)?

Um livro coletivo, que teve a vantagem de ter reunido antropólogos e historiadores de áreas e de períodos diferentes, colocou

também o tempo no centro dos debates. Sob o título *Time*, são examinadas experiências do tempo em diferentes contextos geográficos, culturais, históricos, quer se trate de relógios europeus da Renascença ou do passado de uma aldeia indiana<sup>112</sup>. Recusando de imediato qualquer tipo de grande divisão, a obra empenha-se em inventariar temporalidades diversas, evidenciando sempre suas complexidades. Localizando essas sociedades não fora do tempo, mas considerando-as, pelo contrário, como parte de um mesmo “fluxo agitado de tempo”, ela dá acesso a historicidades diferentes e comparáveis. Mas, ainda que essa reunião das histórias, etnologias e temporalidades seja preciosa pelo espaço de trabalho que constrói, a questão dos tipos de história e suas articulações com as formas de temporalidade não é tratada diretamente. Ela ultrapassava o propósito do livro.

Esforçando-se para “integrar no pensamento antropológico os processos temporais”, Nicholas Thomas retoma o raciocínio, desenvolvido por Fabian, da história excluída da análise antropológica. Seu objeto “era e permanece essencialmente uma estrutura ou um sistema social e cultural fora do tempo”<sup>113</sup>. A consideração verdadeira do tempo não pode acontecer, segundo Thomas, a não ser que se substitua “o sistema pelo processo sistêmico como objeto de análise”. De outro modo, mesmo uma tentativa de integrar o tempo na antropologia, tal como a desenvolvida por Sahlins, erra seu alvo. Assim, lendo Sahlins, não temos nenhuma ideia do que possa ter sido a “mudança” no Havaí, antes do contato com os europeus: “A análise da história elaborada por Sahlins [...] constitui, desse modo, uma teoria muito limitada que não fala dos processos históricos que efetivamente diferenciaram as culturas e as condições de vida no tempo e no espaço”<sup>114</sup>.

Decerto limitada, mas também, eu tenderia a crer, deliberadamente, a teoria de Sahlins lança uma luz intensa sobre um momento preliminar: o do encontro. Ela mostra os desvios respectivos dos métodos de interpretação em ação, as interferências, os mal-entendidos

<sup>110</sup> FABIAN, Johannes. *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York: Colombia University Press, 1983. p. 143.

<sup>111</sup> ABÉLÈS, Marc. Avec le temps... *Critique*, jan.-fév. 1999, p. 55: “Superar a grande divisão, isto é, não mais rejeitar a alteridade em um universo indexado na tradição, fixado no passado, envidado nas suas origens: esse é bem o projeto dos antropólogos críticos. Mas eles nos dão poucos instrumentos para pensar o contemporâneo além da oposição simples entre modernidade e tradição. E, principalmente, eles parecem não cuidar da questão, inevitável na reflexão sobre o pós-modernismo, do regime de temporalidade no qual nosso presente se inscreve”.

<sup>112</sup> HUGHES, Owen; TRAUTMANN, Thomas (Dir.). *Time: histories and ethnologies*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1995. p. 12.

<sup>113</sup> THOMAS. *Hors du temps*, p. 17 e 175.

<sup>114</sup> THOMAS. *Hors du temps*, p. 161.



e as decalagens; em suma, o modo como cada um dos dois protagonistas constitui o acontecimento em função de suas experiências e de suas expectativas. Nesses acontecimentos, apreendidos como “ocorrências interpretadas”, uma crise do tempo torna-se também manifesta. Dos dois lados, uma ordem do tempo acha-se, pelo menos por alguns instantes, revelada e perturbada. Para a questão que nos guia, o aporte de Sahlins é assim duplamente valioso. O regime heroico foi o “princípio histórico” dessas sociedades, na acepção de Lefort? O único, em que momento? Uma discussão pode ser lançada certamente sobre todos esses pontos. Resta que esse desvio pelo Pacífico nos permitiu ressaltar a noção de regime de historicidade do eurocentrismo apenas e, em compensação, precisar um pouco mais os propósitos de Sahlins, e as reflexões de Lévi-Strauss antes dele, sobre a história. Em segundo lugar, sua noção de “estrutura da conjuntura” é uma maneira de descrever os modos de articulação do passado, do presente e do futuro. Mas então, ela não mereceria ser historicizada, por sua vez? Não veríamos desenhar-se uma estrutura da conjuntura própria a cada grande regime de historicidade<sup>115</sup>?

<sup>115</sup> Se os temas, as referências e os instrumentos de análise iniciados diferem, poder-se-ia, contudo, observar um certo paralelismo entre, de um lado, a argumentação de M. Sahlins, desfazendo a oposição acontecimento/estrutura e, de outro, a de Pierre Nora, empenhando-se em mostrar que o historiador do presente deve retornar “da evidência do acontecimento à colocação em evidência do sistema” (NORA, Pierre. *Le retour de l'événement*. In: LE GOFF; NORA (Dir.). *Faire de l'histoire*, t. 1, p. 225).

## Ulisses e Santo Agostinho: das lágrimas à meditação

Quem viajasse sem interrupção do Pacífico ao mar Egeu, do mundo dos reinados divinos ao “mundo de Ulisses”, conjugando deslocamento no espaço e suspensão no tempo, identificaria facilmente, entre os heróis homéricos, vários traços do regime heroico de história; no entanto, um outro tipo de regime heroico, o de Aquiles e de Ulisses, tal qual foi reconhecido por Vico. Não pretendemos, contudo, apresentar aqui nem Thakombau, nem Hone Heke frente a Agamenon ou Nestor com o objetivo de estabelecer semelhanças e diferenças. Na realidade, é em Ulisses, sobretudo ele, que vamos nos deter. Aquele que, retomando as palavras do poeta russo Ossip Mandelstam, retornou “pleno de espaço e de tempo”. Mas deixando aqui de lado o espaço, vamos nos concentrar no tempo, mesmo que seja suficientemente evidente a ligação entre os dois<sup>116</sup>. Este segundo exercício de olhar distanciado nos conduzirá, então, a um face a face entre Ulisses e Santo Agostinho.

### Cada dia é um recomeço

Ulisses retornou pleno de tempo? Mais exatamente, vamos perceber isso um pouco mais cedo, justamente antes que os feácios, estes excepcionais marinheiros com barcos mágicos, façam-no ir de Esquéria a Ítaca, deixando-o em casa após dez anos de errâncias

<sup>116</sup> HARTOG, François. *Mémoire d'Ulysse: récit sur la frontière en Grèce ancienne*. Paris: Gallimard, 1966. p. 23-48.

e de atribulações. Recebido, após seu último naufrágio, como um hóspede distinto pelo rei Alcino e por sua irmã-esposa, ele é longamente festejado. Ora, no decorrer do banquete oferecido em sua honra, acontece um encontro surpreendente entre o aedo dos feácios, normalmente presente nas grandes ocasiões, e o herói. O encontro é capital e a conversa, aparentemente simples, convida à reflexão. Esse breve face a face, tão vivo quanto fugaz, vem lançar luz sobre uma pré-história da história (entendida como narrativa de coisas que aconteceram). De fato, com ele surge uma interrogação sobre a própria historicidade, tomada, lembrando a definição de Lefort, como articulação do passado e do futuro, ou melhor, também sobre sua pré-história, na medida em que o que se constitui aqui como problema é o próprio passado: o passado como categoria da experiência. Se Thakombau estava a ponto de se converter às promessas do cristianismo, ou seja, participar de uma estrutura do tempo completamente diferente, incompatível com o regime heroico, os heróis homéricos são e permanecem para sempre imunes a toda Revelação e não poderiam conceber qualquer Aliança entre um Deus único, criador de todas as coisas, e um povo eleito, e nem com um Salvador, filho de Deus feito homem, vindo de repente, exatamente para dar sentido ao tempo. Para eles, outra (eterna) era a ordem do tempo, o que significa, para nós, um distanciamento redobrado.

Segundo Marcel Detienne, “bem longe de ser a testemunha de uma primeira descoberta da *separação* entre passado e presente, Homero e a epopeia podem ser considerados como um dos obstáculos mais temíveis na Grécia até para pensar o passado como o que foi e que representa outra coisa além do presente”<sup>117</sup>. Essa sentença final confirma a grande categorização destacada anteriormente, por outros caminhos e em uma perspectiva diferente, por Erich Auerbach. Na abertura de seu magistral livro, *Mimesis*, ele opusera, de fato, o estilo homérico ao do Antigo Testamento. Ao comparar a narrativa do sacrifício de Isaac com a cena do reconhecimento de Ulisses (enfim chegado a Ítaca) por sua ama de leite Euricleia (graças à cicatriz deixada pela lesão do javali), ele caracterizava o estilo de

Homero como um estilo de “primeiro plano” que, a despeito de várias antecipações e de narrativas em *flashback*, apresenta sempre o que está sendo contado como um puro presente, sem perspectiva, e “deixa apenas pouco espaço ao desenvolvimento histórico e humano”<sup>118</sup>. Frente às grandes figuras bíblicas, tão “carregados de passado”, continuamente “moldadas” pela mão de Deus, os heróis homéricos, com destinos claramente determinados, “acordam todo dia como se fosse o primeiro”<sup>119</sup>. Do lado de Homero, teríamos, assim, personagens totalmente superficiais e material legendário, enquanto do outro está presente a historicidade, que atravessa as vidas e organiza as narrativas. E a própria história já está presente ou aflora<sup>120</sup>.

Aquiles, herói de destino fulgurante, parece adaptar-se perfeitamente a essa definição: para ele, todo dia é o primeiro. Só existe o presente, mesmo que saiba, ou ainda mais porque sabe que uma manhã, uma noite, ou um meio-dia próximo será seu último dia. Por fim, ele escapa do tempo e pode ser exaltado, eternamente, como “o melhor dos aqueus”: o herói épico por excelência. Há um retorno de Ulisses, mas não pode haver retorno de Aquiles. Em três ocasiões, entretanto, ele recorre a uma fórmula indicando uma vontade de ruptura com o que aconteceu anteriormente. A Pátroclo, à sua mãe, a Agamenon, ele declara sucessivamente: “Mas deixemos o que está feito” (*alla ta men protetuchtai easomen*) ou “Abandonemos o que aconteceu anteriormente”, frase que Paul Mazon traduziu, de maneira bela, por “Deixemos o passado ser o passado”; no entanto, fazendo isso, ele resolvia, quer dizer, suprimia o problema. “Mas deixemos o passado ser o passado, qualquer que seja seu preço, e dominemos, posto que é preciso, nosso coração (*thumos*) em nosso peito”<sup>121</sup>.” A cada vez, o que de fato convém abandonar, ainda que ela exista, é a dor causada pelo afrontamento feito por Agamenon.

<sup>118</sup> AUERBACH, Erich. *Mimesis*. Tradução de C. Heim. Paris: Gallimard, 1968. p. 20 e 33.

<sup>119</sup> AUERBACH. *Mimesis*, p. 21.

<sup>120</sup> AUERBACH. *Mimesis*, p. 28: “Um leitor um pouco experiente faz facilmente a distinção, na maioria dos casos, entre a história e a lenda”.

<sup>121</sup> HOMÈRE. *Iliade*, 18, 112, igualmente 16, 60 e 19, 65. Sobre o *thumos* como fôlego, associando emoção e respiração, ONIANS, Richard. *Les origines de la pensée européenne*. Tradução de B. Cassin, A. Debru e M. Narcy. Paris: Seuil, 1999. p. 73-74.

Pois, sem essa cesura introduzida nesse presente que dura, nenhuma ação é possível. Tudo permaneceria paralisado. Pátroclo não poderia tomar emprestado as armas de Aquiles, Aquiles não retornaria ao combate e a *Ilíada* não poderia acabar-se.

Isso é suficiente para fazer “do que se produziu” um passado, um presente que deve passar? Claramente não, já que Aquiles deve dominar sua cólera e sua dor. As duas, precisa o poeta, permanecem intactas e sempre prontas a ressurgir, portanto, sempre presentes: nenhuma distância aparece. Dessa decisão heroica resulta, pode-se dizer, um presente *novo* ou, melhor, reativado, uma nova manhã clara, mas nem por isso o presente *precedente* cai no passado, ainda menos porque toda a ação permanece no quadro definido pelos “desígnios” de Zeus, que tudo vê.

Antes do funeral de Pátroclo acontece uma cena muito bela que toca, mas de outra maneira, na questão do *passado* e do luto. Agora Heitor está morto e Aquiles, enfim, farto de massacre. Quando a noite cai, ele soluça fortemente sobre a areia da praia. Está só. O sono finalmente o toma e, imediatamente, Pátroclo aparece-lhe em sonho. “Tu dormes e quanto a mim, tu me esqueceste, Aquiles! Tu te preocupavas com o vivo, sem nenhuma preocupação com o morto. Enterre-me o mais rápido<sup>122</sup>.” Depois, antes de evocar o tempo de vida juntos, pede-lhe ainda que deixe suas cinzas (de Pátroclo) perto das suas (de Aquiles). Como se já visse o passamento de Aquiles: no presente! Morto, Pátroclo parece ter, a partir desse momento, a faculdade de compreender em um olhar, de perceber com uma visão sinóptica sua vida, assim como a de Aquiles: no presente. A reprimenda que dirige a Aquiles por tê-lo esquecido evidentemente não se sustenta, já que no exato momento de adormecer Aquiles ainda estava aos prantos<sup>123</sup>. Pelo contrário, Aquiles não pode colocar Pátroclo no passado. Não há palavras para dizer que ele estava e que ele não está mais. Por outro lado, imediatamente depois que o sono dele se apodera, que ele passa para o outro lado desta barreira, logo em seguida Pátroclo está de novo presente: sua “alma”, seu “fantasma”, totalmente idênticos a Pátroclo

vivo, levanta-se diante dele. Mas, quando procura abraçá-lo, como uma fumaça “a alma” evapora-se e não segura nada: ele passou<sup>124</sup>.

Somente o adivinho detém o conhecimento do presente, do passado e do futuro: tal Calcas, que se inspira na arte de Apolo<sup>125</sup>. Ou Tirésias, o adivinho cego que Ulisses deve ir consultar em Hades para que lhe indique a rota do retorno para Ítaca e anuncie suas atribulações até que a morte venha surpreendê-lo<sup>126</sup>. Assim, é o adivinho que se consulta, é nele que se confia. Inspirado pela musa ou por Apolo, o saber do aedo é da mesma natureza. Sempre presente, de fato, a musa sabe tudo. As musas, como lembra Hesíodo, falam o que é, o que será e o que foi, e o aedo canta (somente?) o que será e o que foi<sup>127</sup>. Mas esse saber mântico, mesmo que trate do presente, do passado e do futuro, é sempre evocado ou cantado no presente. Calcas vê o que nesse momento irrita Apolo, Tirésias percebe o destino de Ulisses até o seu termo. Fêmio canta, a pedido dos pretendentes, o retorno “doloroso” dos aqueus. Tratar o tempo como passado, presente ou futuro não tem, na realidade, nenhuma importância: são para o adivinho idênticas passagens de saber – situadas no mesmo plano – que surgem em função do pedido que lhe é dirigido. Pouco importa no fundo que algumas sejam conotadas como passadas e outras como vindouras. Dotado desta visão sinóptica, que é própria da divindade, ele limita-se a mostrar, a revelar uma sequência ou outra. Sem historicidade intrínseca.

Privado do dia do retorno, por ter trocado a vida pela glória, Aquiles brilha para sempre no presente perpétuo do tempo épico como “o melhor dos aqueus”. Mas Ulisses, que retorna, e porque retorna, encontra justamente nesse retorno procrastinado uma glória imortal, a ponto de poder ser também designado como o melhor dos aqueus<sup>128</sup>. De fato, a *Odisseia*, no próprio movimento de seu projeto narrativo – cantar o retorno – desenvolve-se entre o passado

<sup>122</sup> HOMÈRE. *Ilíade*, 23, 97-101.

<sup>123</sup> HOMÈRE. *Ilíade*, 1, 69-72. DETIENNE, Marcel. *Apollon le couteau à la main*. Paris: Gallimard, 1998.

<sup>124</sup> HOMÈRE. *Odyssée*, 10, 492-495; 11, 100-137.

<sup>125</sup> HÉSIODE. *Théogonie*, 32 e 38.

<sup>126</sup> HOMÈRE. *Odyssée*, 9, 78; de acordo com o oráculo de Apolo, Aquiles e Ulisses são “os melhores dos aqueus”.

<sup>122</sup> HOMÈRE. *Ilíade*, 23, 69-71.

<sup>123</sup> HOMÈRE. *Ilíade*, 22, 387-390. Aquiles declara que jamais esquecerá Pátroclo, mesmo em Hades.

das partidas (da Grécia há vinte anos, de Troia há dez) e o futuro de um retorno, sempre aguardado e evocado incessantemente. Da tensão entre os dois (prefiguração narrativa da experiência e da expectativa) surge a questão do estatuto desses anos passados, que pesam contudo sobre o hoje das personagens (“como um pesadelo”).

Basta retornar para que tudo recomece como antes? Ao reconhecer seu senhor vestido de mendigo, o velho cachorro Argos, abandonado sobre um monte de esterco, morre. Somente sobre o animal familiar o tempo finalmente atua<sup>129</sup>. Após vinte anos de espera, o novo dia é para esse animal o último dia. Quanto a Ulisses, antes de voltar a ser plenamente o que era, ele precisa, com a ajuda de seu filho, reconquistar seu trono e sua esposa<sup>130</sup>. Ainda que seja designado ao longo de toda *Odisseia* como aquele que, diferentemente de seus companheiros, não deseja esquecer o dia do retorno, não lhe basta aparecer para que, como por encanto, apaguem-se os vinte anos de ausência. Mesmo que Atenas lhe devolva sua aparência, ele deve provar que ainda é Ulisses.

Mais amplamente, pode-se repartir desta evidência: a *Odisseia* vem após a *Ilíada*; é o seu “epílogo”, já observava Pseudo-Longino<sup>131</sup>. Na *Ilíada*, Troia ainda não foi tomada, Aquiles ainda está vivo: estamos em um momento anterior, à espera do que se sabe que deve acontecer. Ainda mais, o futuro de *Ilíada* apresenta-se como “um passado pertinente à *Odisseia*”<sup>132</sup>. Há deslocamento temporal de um poema para outro. Desde a abertura da *Odisseia*, estamos de fato no *após*, na memória do acontecimento e na lembrança dos lutos e dos sofrimentos suportados. Ponto de referência compartilhado, e em seguida disputado, a guerra de Troia de fato permaneceu, até

entre os modernos, como este acontecimento “axial” em relação ao qual a *Odisseia*, que conta vários episódios da guerra, já está em posição de *história*<sup>133</sup>. Por consequência, quando se abre o poema, o leitor movimentando-se de imediato no tempo da lembrança e o esquecimento, ora temido, ora desejado, ronda. A lembrança dos mortos e dos desaparecidos assombra os vivos.

Penélope chora. Não suporta que Fêmio, o aedo de Ítaca, cante o retorno de Troia e as misérias dos aqueus, ela, que continua vestindo luto por seu esposo ausente, está atormentada por *pothos*, pelo pensamento obsedante do desaparecido, pelo luto inacabado<sup>134</sup>. Da mesma forma, Menelau, que após anos de errância acabou por reencontrar seu reinado e sua mulher, declara a seu hóspede (Telêmaco), que não tem mais satisfação para reinar. Ele chora por todos aqueles que morreram frente à Troia. Mas há um deles, cuja lembrança, quer ele coma ou durma, não cessa de visitá-lo: Ulisses<sup>135</sup>. Esperando para nomear seu pai, Telêmaco, que ainda não se apresentou a seus hóspedes, começa a chorar. Surge então Helena, Telêmaco é reconhecido, choram de novo.

Finalmente, Helena intervém para apaziguar a agonia que tortura os convivas do banquete e acalmar suas aflições. Ela começa por servir no vinho uma droga (*pharmakon*) que, suprimindo dor, cólera e lembrança dos infortúnios, é um verdadeiro “antiaflição” (*nepenthês*). Convidando todos, em seguida, a render-se às alegrias da mesa e ao prazer (*terpsis*) das histórias, ela mesma começa a contar, como poderia fazê-lo um aedo, um episódio da gesta de Ulisses em Troia. Na sequência Menelau narra outro episódio, relatando o que se passava exatamente no interior do cavalo de madeira. Trata-se aqui da primeiríssima evocação direta da tomada da cidade. Em seguida, Telêmaco, que com uma palavra lembra toda a tristeza

<sup>129</sup> HOMÈRE. *Odyssée*, 17, 290-327.

<sup>130</sup> VERNANT, Jean-Pierre. *L'individu, la mort, l'amour*. Paris: Gallimard, 1989. p. 285.

<sup>131</sup> PSEUDO-LONGIN. *Du sublime*, 9, 12. Apresentação e tradução de J. Pigeaud. Paris: Rivages, 1991: a *Odisseia* é apresentada como o poema da velhice de Homero (a *Ilíada*, o da juventude), que destina a seus heróis seus choros, como se fosse uma obrigação longamente devida. É um epílogo da *Ilíada*, a narrativa que vem em seguida, exatamente como o relato histórico. Há muito que os especialistas de Homero procuram medir em número de anos o intervalo que separa a composição dos dois poemas: um século, meio século?

<sup>132</sup> NAGY, Gregory. *Le meilleur des adieux*. Tradução de J. Carlier e N. Loraux. Paris: Seuil, 1993. p. 44.

<sup>133</sup> THUCYDIDE. *Guerre du Péloponnèse*, 1, 3, 4: “As que receberam o nome de Helenas [...] não realizaram nada em conjunto antes da Guerra de Troia” (tradução de J. de Romilly).

<sup>134</sup> HOMÈRE. *Odyssée*, 1, 341-344: sobre Penélope pesa um luto inesquecível (*penithos alaston*); atormentada pela nostalgia da ausência (*patheō*), recorda-se sempre (*memnēmē aiei*) do herói com o qual a glória preenche a Hélade e a Argólida. Sobre o *pothos*, os funerais e a epopeia, ver VERNANT, Jean-Pierre. *Figures, idoles, masques*. Paris: Julliard, 1990. p. 41-50.

<sup>135</sup> HOMÈRE. *Odyssée*, 4, 93 e 105-112.

do destino de Ulisses, pede licença para ir dormir<sup>136</sup>. A noite está salva. A droga de Helena trilhou para os convivas o caminho que Penélope, sozinha, não pode percorrer. Instaurando a distância, ela os pôs a escutar a evocação das proezas de Ulisses como se eles fossem, não os ouvintes de Helena, mas do próprio Homero, não contemporâneos, mas estas gerações do amanhã para as quais é feito o canto dos aedos. Em um instante e por um momento, o *pharmakon* transforma a “ausência” em “passado”, isto é, ela faz do herói um desses “homens de outrora” que a epopeia tem por vocação cantar.

### As lágrimas de Ulisses

Ulisses também vai chorar, por duas vezes, até quando, no banquete de Alcino, é confrontado com os cantos do aedo cego. Lá não há nenhuma Helena para servir-lhe o “antiaflição”. Dessa forma, o rei, como anfitrião precavido, apenas poderá interromper o bardo. Quando Demódoco, avançando pela primeira vez, escolhe cantar a querela de Aquiles e de Ulisses, este não tarda a dissimular seus soluços sob sua echarpe púrpura<sup>137</sup>. No momento de sua segunda apresentação, desta vez ao ar livre, Demódoco canta os amores de Ares e de Afrodite<sup>138</sup>. Tudo vai muito bem e Ulisses, esclarece-se mesmo, escutando a maneira como Hefesto vingasse dos amantes que o enganaram, saboreia um prazer (*terpsis*) absolutamente semelhante ao dos outros ouvintes. Vem, enfim, a terceira intervenção do aedo, na verdade, a mais importante. Ulisses está a ponto de partir, uma última refeição reúne os chefes dos feácios e seus hóspedes. Como está previsto, vão buscar o aedo. Antes que ele comece, Ulisses o saúda, ofertando-lhe uma fatia de carne e exaltando sua arte.

Depois lhe pede, de modo quase desafiador, que cante o episódio do cavalo de madeira com detalhes. Demódoco atende

imediatamente e, enquanto os feácios se alegram, Ulisses não pode segurar as lágrimas. Chora com a narrativa que, no entanto, ele mesmo pediu<sup>139</sup>? Por consequência, Alcino, que queria justamente que o prazer fosse o mesmo para todos (*homós terpômetha pantes*)<sup>140</sup>, prontamente põe fim à apresentação do aedo:

Diga-me por que no segredo tu suspiras e choras  
Ao escutar a sorte dos dânaos e dos troianos.  
Foram os deuses que o escolheram: eles fiaram a ruína  
desses homens para que sejam cantados no futuro.  
Tu terias algum aliado que tenha morrido em Troia,  
genro ou sogro, um guerreiro nobre? São eles  
que nos são os mais caros após o sangue de nossa raça.  
Ou era talvez um amigo que te estimava,  
nobre guerreiro? Pois ele nos é tão precioso quanto um irmão,  
o companheiro pleno de sabedoria e de razão<sup>141</sup>.

Com a *Odisseia* parece estar aberto um tempo em que o prazer (*terpsis*), normalmente esperado e proporcionado pelo canto do aedo, encontra-se, em várias ocasiões, minado, comprometido pela dor, sofrimento, remorso que suscita ou desperta em uma parte de seu auditório. Como se não pudesse mais haver prazer sem mistura, salvo para uma sociedade excepcional (próxima ainda da idade do ouro) como a dos feácios. Como se a epopeia não bastasse mais para dar conta da memória dos heróis.

Antes de retomar as próprias lágrimas de Ulisses, vale a pena prestar atenção em suas palavras ao aedo:

Demódoco, entre todos os mortais eu o saúdo!  
A musa, filha de Zeus, deve ter te instruído, ou Apolo.

Com essa evocação do laço estreito que une o poeta à musa, estamos ainda no elogio convencional, esperado: inspirado, o aedo é um vidente. Mas o que se segue é mais surpreendente:

<sup>136</sup> HOMÈRE. *Odyssée*, 4, 220-295.

<sup>137</sup> HOMÈRE. *Odyssée*, 8, 73-92. Sobre essa querela, mais desconhecida, e sobre sua “relação” com a Querela, de Agamenon e Aquiles, ver NAGY. *Le meilleurs des achéens*, p. 44-48.

<sup>138</sup> HOMÈRE. *Odyssée*, 8, 266-368.

<sup>139</sup> HOMÈRE. *Odyssée*, 8, 83-95 e 521-534.

<sup>140</sup> HOMÈRE. *Odyssée*, 8, 542.

<sup>141</sup> HOMÈRE. *Odyssée*, 8, 577-586 (tradução de P. Jaccottet). Ver BOUVIER, David. *Le coq et la lyre: L’“Iliade” ou les héros de la mémoire*. Grenoble: Jérôme Millon, 2002. p. 39-40.

Tu cantas de maneira perfeita demais (*liên kata kosmon*) a sorte dos gregos, tudo o que fizeram, suportaram e sofreram os que vêm Argos, como (*hós*) alguém que tivesse estado presente (*parcón*), ou pelo menos que o tivesse ouvido de um outro (*akousas*)<sup>142</sup>.

De fato, muda-se o tom: o vidente é também um “voyeur”, mais exatamente sua descrição é tão precisa, *demais* (*liên*) mesmo, que Ulisses fica tentado a acreditar que ele efetivamente viu o que canta, sabendo, de forma pertinente, que não foi nada disso. Demódoco, aedo e cego, não é de modo algum testemunha desses acontecimentos. Se testemunha há, essa é unicamente Ulisses.

A narrativa de Demódoco é verídica *demais*, parece dizer Ulisses, para não resultar de uma visão direta das coisas. Para ele, o ator e a testemunha, esta capacidade de evocar tudo até em detalhes, sem perda e sem excesso, é a marca segura da verdade do canto<sup>143</sup>. Na realidade, para a musa, ver, saber e dizer estão em pé de igualdade, são apenas uma única e mesma operação. Mas, para Ulisses, por uma curiosa inversão, é a visão humana que é tomada, pelo menos no tempo destes versos, como modelo sobre o qual medir a exatidão da visão divina. Encontram-se, por assim dizer, em um instante justaposto, um Demódoco “aedo” e um Demódoco “historiador”. Mesmo que o último apenas apareça para “autenticar” o outro, o aedo. Demódoco evidentemente não responde e Ulisses não insiste. A última palavra fica com a musa. Como poderia ser diferente? No entanto, mesmo com a ocorrência dessa mudança de tom, ainda que seja breve, ou desse quase-desdobramento de Demódoco em “aedo” e em “historiador”, não deixa de ser importante, no sentido

de uma poética dos saberes. Conta, na realidade, o próprio fato de sua formulação por Ulisses. Ela acena como um relâmpago lançado sobre uma outra configuração de saber possível, como a designação de um lugar que ainda não tem nome, como o verdadeiro início da operação historiográfica que virá de Heródoto. Ela não a torna nem necessária nem mesmo provável, mas simplesmente possível.

Nesta cena que põe face a face o aedo e o herói, que escuta a narrativa de suas próprias ações, Hannah Arendt via o começo, falando, ao menos do ponto de vista poético, da categoria de história. “O que fora puro evento tornava-se agora *história*”, pois nos encontramos na primeira narração do acontecimento. Com uma importante singularidade: a presença de Ulisses, lá (em Troia) e aqui (no banquete), atesta que *isso* realmente aconteceu. Desenha-se aqui uma configuração até então inédita, uma “anomalia”, tendo em vista que na epopeia a veracidade da palavra do aedo depende inteiramente da autoridade da musa, ao mesmo tempo inspiradora e avalista. Indo mais longe ainda, Hannah Arendt considerava essa cena como “paradigmática” para a história e para a poesia, já que, retomando sua fórmula muito condensada, a “reconciliação com a realidade, a *catharsis* que, segundo Aristóteles, era a essência da tragédia e, de acordo com Hegel, o objetivo último da História, produzia-se graças às lágrimas da lembrança<sup>144</sup>”.

Trata-se da “primeira” narrativa historiadora? Para quem? Para nós, até talvez, mas à maneira de uma cena primitiva. Contudo, aquele para quem a questão surge inicialmente é Ulisses, visto que é também o único a saber por experiência que essa história é, ao mesmo tempo, *sua* história e *história*. Ora, como ele reage? Chorando<sup>145</sup>. Trata-se então das “lágrimas da lembrança”? A evocação dos infortúnios dos aqueus, ele está, como Penélope ou Menelau, atormentado pela dor? A esse trabalho de luto ainda inacabado ou impossível? É inclusive este o sentido da pergunta de Alcino, que, tendo observado seu choro, indagou-lhe se ele havia perdido

<sup>142</sup> HOMÈRE. *Odyssée*, 8, 487-491 (tradução de P. Jaccotter, levemente modificada).

<sup>143</sup> Do mesmo modo, para o episódio do cavalo de madeira, o sinal da verdade será a capacidade de Demódoco de cantar integralmente (*katalgein*) e em detalhe (*kata moiran*). Ulisses irá, então, proclamando que deve seu canto a um deus. (*Odyssée*, 8, 496-499). Sobre *kata kosmon* nessa passagem, ver as observações de George Walsh, em *The varieties of enchantment: early Greek views of the nature and function of poetry* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1984, p. 8-9), que não sigo totalmente. Do mesmo modo, a pedido de Éolo, Ulisses conta-lhe inteiramente e em detalhe a tomada de Troia (*Odyssée*, 10, 16). A primeira frase do *Éloge d'Helène* de Gorgias anunciará que o *kosmos* do discurso é a “verdade”.

<sup>144</sup> ARENDT. *La crise de la culture*, p. 63.

<sup>145</sup> HOMÈRE. *Odyssée*, 8, 84-92 e 521-522. Sobre essas lágrimas e essa cena, ver WALSH. *The varieties of enchantment*, p. 3-13.

um parente ou um ente próximo sob os muros de Troia<sup>146</sup>. Ulisses não responde diretamente.

Porém, antes mesmo da interrogação de Alcino sobre a razão de suas lágrimas, uma surpreendente comparação, que é uma marca direta de intervenção do poeta, já sublinhara sua estranheza e sua importância:

Como uma mulher lamenta seu esposo enlaçando-o,  
que tombou diante de sua cidade e de seu povo  
defendendo sua terra e suas crianças do dia fatal,  
e, vendo-o morrer, convulso,  
lançada sobre ele, grita agudamente, mas atrás,  
lanceiros atacam-lhe as costas e os ombros,  
levam-na em cativo para sofrer pena e dor  
e suas faces estão murchas pela agonia mais digna de piedade;  
do mesmo modo Ulisses tinha nos cílios lágrimas piedosas<sup>147</sup>.

Que ele chora é um fato, mas por que “como uma esposa”? Por quem esse choro de piedade? A mulher que, desolada pelo luto, chora seu esposo desaparecido, é Penélope. A que viu seu esposo morrer diante de sua cidade e seu povo, antes de conhecer o assujeitamento da escravidão, é Andrômaca<sup>148</sup>. Assim, essa comparação, notemos *en passant* que, por seu poder de evocação, de síntese, ou de universalização (a dor de Ulisses valeria pela de todas as vítimas da guerra) faz parte dessa “arte da alusão”, destacada por Pietro Pucci, como um dos modos de funcionamento do texto odisséico<sup>149</sup>. Começando seu poema, O cisne, por “Andrômaca, eu penso em você!”, Baudelaire será o eco ou o intérprete moderno disso, antes de generalizar este pensamento: “A todo aquele que perdeu o que não se acha / Jamais, jamais! [...] / Aos cativos, aos perdedores!... a

muitos outros ainda!” A comparação homérica contribui, em todo caso, para conferir uma profundidade de campo à própria *Odisseia*. Contrariamente à afirmação de Auerbach, não há apenas “primeiro plano” e puro presente.

Ao chorar, Ulisses faz o próprio luto, pois chora por si mesmo. Quem ele é? Desde o começo de suas errâncias no espaço não humano que se abriu no cabo Mália, ele é um desaparecido: nem morto, nem vivo, perdeu até seu nome<sup>150</sup>. Nesse sentido, é *como* uma esposa que, desde o dia em que seu marido morreu, não tem mais, não é mais nada. Sua parte heroica, *masculina*, na qual se apegava a glória, ficou, por assim dizer, nas costas troianas. Ora, eis que, desembarcando entre estes barqueiros que são os feácios, esses mediadores dos confins, ele ouve sua celebração pela boca de Demódoco, sob seu nome de glória: o *marido* reencontra enfim a *esposa*. Logo depois, será capaz de se reconciliar com as duas partes de sua existência, a troiana e a errante. “Eu sou Ulisses, filho de Laerte”, lançará enfim em resposta às questões de Alcino, não sem ter observado que contar seus sofrimentos não fará senão aumentá-los<sup>151</sup>. Mesmo assim, uma vez começada, a narrativa não será mais interrompida, indo ininterruptamente de Troia até o último naufrágio, uma escala após outra, cada capítulo com seu lote de esperanças perdidas e fracassos.

Mas, antes, há ainda uma última prova a suportar. Ouvindo Demódoco cantar, Ulisses encontra-se de novo na dolorosa posição de dever escutar a narrativa de suas próprias proezas na terceira pessoa. Como se ele estivesse ausente, como se não estivesse mais ou como se não se tratasse dele. Ainda mais porque para os feácios, que escutavam o aedo, Ulisses é apenas o nome de um desses heróis de quem os deuses fiaram a morte para fornecer cantos para as pessoas do futuro<sup>152</sup>. Experienciando a maior distância de si de maneira brutal, por meio das próprias palavras de Demódoco, ele se vê ocupando o lugar que, bem mais tarde, será o do morto na

<sup>146</sup> HOMÈRE. *Odyssée*, 8, 581-586. Alcino fala de sua dor (*achos*, 8, 541). *Achos* é também o que sente a esposa que acaba de ver seu marido morrer (8, 530) e é igualmente o que Menelau diz sofrer (*achos alastros*, 4, 108). Estamos justamente no registro do luto e do *pothos*.

<sup>147</sup> HOMÈRE. *Odyssée*, 8, 523-531. No canto 23, quando Ulisses e Penélope estão enfim enlaçados, ele disse que “seus braços brancos não podiam se afastar do pescoço” (v. 240).

<sup>148</sup> G. Navy (*Le meilleur des achéens*, p. 101) observa que a semelhança com Heitor é impressionante e que a situação resultante da comparação é surpreendentemente paralela à de Andrômaca no final de *Iliou Persis* (após resumo de Proclo). PUCCI, Pietro. *Ulysse polytropos*. Tradução de J. Rouvier-Pucci. Lille: Presses du Septentrion, 1995. p. 304-307 e 346-347.

<sup>149</sup> PUCCI. *Ulysse polytropos*, p. 324-336.

<sup>150</sup> HARTOG. *Mémoire d'Ulysse*, p. 42-44.

<sup>151</sup> HOMÈRE. *Odyssée*, 9, 19 e 12-13.

<sup>152</sup> HOMÈRE. *Odyssée*, 8, 579-580.

narrativa histórica<sup>153</sup>. Está mesmo morto ou vivo, esse sobrevivente? Ele ouve o que uma pessoa viva normalmente não poderia ouvir. Essa última experiência é, em certo sentido, até mais radical do que a anterior, da descida rumo a Hades para interrogar Tirésias, no decorrer da qual ele avançou até o extremo da fronteira que separava os vivos dos mortos, mas mantendo-se sem ambiguidade na margem dos vivos<sup>154</sup>.

Ter consultado o vidente, saber que retornará e o que o espera, não o impede de chorar por si mesmo. Mas seguramente não por sua morte futura: jamais protestou contra sua condição de mortal. Revendo pelas palavras de Demódoco o que ele era, não experimenta nenhum prazer ligado ao reconhecimento (era eu, era assim)<sup>155</sup>. Pelo contrário, chora profundamente. Ele não pode ainda passar desse presente (decorrido) ao presente de hoje, relacionando-os por uma história, a sua, e fazer disso um *passado*. Desse presente ele está exilado, por isso o choque, quando Demódoco o desvela. É como se sonhasse consigo mesmo, mesmo sabendo que não está dormindo. Como se um morto lhe aparecesse em sonho, tal como Pátroclo que visitou o sono de Aquiles, mas esse morto é apenas ele mesmo. Sobrevive de alguma maneira a si mesmo. E da mesma forma que Aquiles não conseguira enlaçar a alma de seu companheiro, ele não se apropria de imediato de si mesmo e chora.

Para Ulisses, essa repentina confrontação consigo mesmo, à medida que canta o aedo, não precipita uma experiência dolorosa de não coincidência de si para si? Uma descoberta que ainda não conta com palavras para ser ditas, mas que Homero torna visível, quase palpável, pelo choro, enquanto à comparação cabe “explicá-lo”. Ulisses mantém-se ainda nesse entremeio, onde ele não é *mais* e não é *ainda* Ulisses, ele que não conseguiu ainda pronunciar: “Eu sou Ulisses”. Nesta distância sentida entre alteridade e identidade, o que vem instalar-se senão uma experiência de tempo? Não como

<sup>153</sup> CERTEAU. *L'Écriture de l'histoire*, p. 117-120.

<sup>154</sup> HOMÈRE. *Odyssée*, II, 42-50.

<sup>155</sup> O “pequeno milagre do reconhecimento”, como o nomeia de Paul Ricœur, não funciona para ele. Conforme Ricœur, esse pequeno milagre “envolve de presença a alteridade do desaparecido” (RICŒUR, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000. p. 47).

agonia da finitude do homem, já que Ulisses entende-se e deseja-se mortal. Não se trata mais do tempo como fluxo, mas sim da experiência de uma distância de si consigo, que nomeio encontro com a historicidade. Mas, nesse encontro, Ulisses está inicialmente como submerso e chora, ele que não sabe como apreender o passado, o seu, na sua dimensão de passado.

Depois, assim que o próprio nome é recuperado e proferido, a narrativa de suas viagens apresenta-se como o meio de recompor-se. Por sua mediação, os episódios vão se relacionar uns aos outros e o Ulisses, partido de Troia, terminará por encontrar aquele que naufragou junto aos feácios. As escalas sucedem-se, uma cronologia narrativa instaura-se, uma cena no presente-passado é seguida por outra, progressivamente a narrativa comprime o tempo. A ordem da narrativa transforma-se em uma ordem do tempo. Responder à questão “quem é você?”, feita por Alcino, nomeando-se, é necessário em um primeiro momento – em particular para que o rei saiba com quem ele está lidando e para que eles possam assim, como convém entre nobres, tornarem-se anfitriões um do outro – mas não basta. Responder verdadeiramente implica contar o que aconteceu, forjando assim esta “identidade narrativa” sobre a qual Paul Ricœur chamou nossa atenção<sup>156</sup> de maneira justa, ao desenvolver uma observação de Hannah Arendt. Quanto aos feácios, a tudo o que acontece nessa cena capital, eles não se dão conta. Recebem simplesmente essas histórias, que os seduzem, como se elas saíssem da boca de um aedo<sup>157</sup>. Mas mesmo que Ulisses possa parecer um aedo, não é absolutamente um, ele que sofreu o que o aedo, celebrando a glória e os mortos, apenas canta: de longe.

<sup>156</sup> RICŒUR, Paul. *Temps et récit III*. Paris: Seuil, 1985. p. 355: “Sem a ajuda da narração, o problema de identidade pessoal é de fato condenado a uma antinomia sem solução. [...] O dilema desaparece se, à identidade compreendida no sentido de um mesmo (*idem*), substitui-se a identidade compreendida no sentido de um si mesmo (*ipse*); a diferença entre *idem* e *ipse* é apenas a diferença entre uma identidade substancial ou formal e a identidade narrativa. [...] A ipseidade pode escapar ao dilema do Mesmo e do Outro, na medida em que sua identidade repousa sobre uma estrutura temporal conforme o modelo de identidade dinâmica originária da composição poética de um texto narrativo”.

<sup>157</sup> HOMÈRE. *Odyssée*, 13, 1-2.



## As sereias e o esquecimento

Restam, por fim, as enigmáticas sereias, afrontadas após a expedição a Hades. Elas são musas, de onde vêm todos os atributos (presença e saber que decorrem disso), mas “musa de baixo”, ou contramusas, que vêm minar ou arruinar a ordem do *kleos*<sup>158</sup>. Elas prometem o prazer (*terpsamenos*), como o que se espera do aedo, a quem se aproxima delas: “Nós sabemos (*idmen*), de fato, dizem a Ulisses, tudo o que, na planície de Troia, / os gregos e os troianos sofreram por ordem dos deuses, / nós sabemos tudo o que acontece na terra fecunda”<sup>159</sup>. Mas o viajante imprudente que cede a seus suaves cantos, preveniu Circe, perde tudo: o retorno e a glória. Desaparecido para sempre, suas carnes deterioram-se e seus ossos descolorem-se nas areias da praia. Em vez da memória gloriosa, ele encontra apenas o esquecimento. Na epopeia, o prazer do ouvinte é “pago” pela morte dos outros. E Alcino, estimulando que os outros morram pelo prazer dos homens do futuro, apenas incita essa lógica ao extremo<sup>160</sup>. Mas, para que o dispositivo funcione, há uma condição, que toca o próprio cerne do processo épico: é preciso que “os outros” transformem-se em homens de antes, que uma distância se crie entre “passado” e “futuro”. Por isso a *Odisseia*, que é uma epopeia do retorno (ausentes, os heróis acabam por retornar e Ulisses é inteiramente voltado para esse fim), é uma epopeia *anacrônica* ou, pelo menos, uma epopeia que se interroga sobre ela mesma.

Com o canto das sereias, trata-se sempre do prazer do ouvinte, mas o dispositivo é tal que o tema do canto é também seu único ouvinte. Como se devesse pagar o preço por sua própria morte. Não sendo um “homem do futuro”, ele teria como solução apenas transformar-se em um “homem do passado”, portanto, de desaparecer: ele reencontra o que era. Logo que Ulisses aproxima-se de sua ilha, as sereias o chamam por seu nome glorioso (de antes),

pois sabem quem ele é. Elas se servem de uma fórmula elogiosa – “Venha aqui, Ulisses tão celebrado, nobre glória (*mega kudos*) dos aqueus<sup>161</sup>” –, igualmente empregada na *Ilíada*, quando Agamenon se dirigia a Ulisses. Em outro momento, a *Ilíada* surge na *Odisseia*, enquanto Ulisses encontra-se atraído pelo seu “passado” ou atraído pelo repouso do *kleos*. Todavia retornar a esse passado, ceder a essa atração seria ausentar-se de si para sempre: sem mais poder reunir as duas partes ou os dois lados de si mesmo. Imortais e isoladas em sua ilha, as sereias têm como ouvintes apenas suas vítimas: diferentemente do aedo inspirado, elas jamais cantam para “os homens do futuro”. Por meio de seu canto, elas “enterram” não mortos, mas vivos que elas tornam desaparecidos: estranho ofício fúnebre<sup>162</sup>. Quem ouve seu nome celebrado por elas na terceira pessoa paga, por esse prazer de um instante, o preço mais alto. Estão lá, sozinhas em sua ilha do nada e em um presente imóvel, incapazes de inspirar a um aedo um canto de lembrança. Musas do luto, de um antiluto na verdade, que é desaparecimento e esquecimento<sup>163</sup>. Elas agem contrariamente à Helena servindo aos convivas seu *nepenthes*. Quem cede ao prazer de escutá-las não somente não retorna, mas tampouco pode tornar-se, no canto dos aedos, um homem de antes.

A epopeia separa “passado” e “presente” por simples *justaposição*. No momento em que um aedo começa a cantar, tal é o contrato épico, produz-se uma cesura: os *klea andrôn* transformam-se em grandes proezas anteriores (*proteroi*) dos homens de outrora. Como no sonho, os mortos estão presentes e falam. O aedo é aquele que passa de um lado para outro. A *Odisseia* desejaria também poder *justapor*, mas, por ter escolhido cantar o retorno, encontra-se incapaz de fazê-lo. Assim como Ulisses, a narrativa se choca com o tempo e a questão do passado: com o passado como questão<sup>164</sup>. Deste modo,

<sup>158</sup> HOMÈRE. *Odyssée*, 12, 184; ver HOMÈRE. *Ilíade*, 9, 673; PUCCI. *Ulysse polytrophe*, p. 288-293.

<sup>159</sup> Sobre a função funerária das musas e dos aedos, ver CARASTRO, Marcello. *La cité des images: anthropologie et histoire de la notion de magie en Grèce ancienne*, 2003. (Tese EHESS).

<sup>160</sup> C. Segal destaca que as sereias falam a linguagem do saber, mas que jamais a dimensão da lembrança e da memória caracteriza seu canto (SEGAL. *Kleos and its ironies in the Odyssey*, p. 43). KAHN, Laurence. *Ulysse ou la ruse et la mort. Critique*, fév. 1980, p. 121-134.

<sup>161</sup> Sobre o passado ilíadico como registro dos fatos exemplares, ver BOUVIER. *Le sceptre et la lyre*, p. 351-352.

<sup>158</sup> VERNANT. *L'Individu, la mort, l'amour*, p. 145-146; PUCCI, Pietro. The songs of the sirens. *Arethusa*, n. 12, 1979, p. 121-132; SEGAL, Charles. Kleos and its ironies in the *Odyssey*. *L'Antiquité Classique*, n. 52, 1983, p. 38-43.

<sup>159</sup> HOMÈRE. *Odyssée*, 12, 189-191.

<sup>160</sup> Sobre os homens do futuro, ver BOUVIER. *Le sceptre et la lyre*, p. 54 e 93-97.

talvez esteja entre dois regimes de fala: de um lado, a fala épica, na qual bem gostaria de poder ainda acreditar, e de outro, por enquanto ausente, que deverá tentar levar em consideração senão o próprio tempo decorrido, pelo menos seus efeitos. Tal como Heródoto, alguns séculos mais tarde, inscrevendo as vicissitudes das cidades entre os dois polos do grande e do pequeno: aquelas que eram grandes antigamente tornaram-se pequenas, e aquelas que eram pequenas cresceram<sup>165</sup>. A *Odisseia* não pode mais simplesmente *justapor* e não sabe ainda *cronologizar*. A fascinação que a obra exerce surgiria também do seu caráter de epopeia nostálgica, a de um retorno impossível e desejado para a epopeia: rumo à *Ilíada*? No caminho, entretanto, ela descobriu o passado, ou não cessa de tropeçar na lembrança, no esquecimento, no luto, na passeidade do passado: o passado em questão e primeiramente como questão.

Aquiles, nós já vimos, está no presente e tem apenas ele. Abster-se, não combater, é na realidade renunciar a ser. Mas, ao mesmo tempo, seu *thumos* o impede de “deixar o que foi feito a ele”, de colocá-lo no passado. De onde se explica sua saída que bloqueia toda ação e também corre o risco de torná-lo “inútil aos homens que estão por vir”, como o ameaça Pátroclo<sup>166</sup>. Ele deve, no entanto, resolver-se a essa operação por uma decisão heroica, que concorre igualmente à realização dos desígnios de Zeus. E de novo, até a derradeira manhã, cada manhã poderá ser um novo dia. O problema com o qual se encontra confrontado Ulisses é mais complicado ainda: reconhecer-se como idêntico e diferente. Era eu, sou eu; eu era, eu sou Ulisses.

O face a face entre Ulisses e Demódoco, esse quiproquó de um momento, cria uma situação inédita, já que confronta o aedo a uma testemunha, que é também o principal ator. Qual é, então, o estatuto do que canta o aedo? Normalmente, Ulisses deveria estar morto, um desses homens de antigamente e, no entanto, ele está ali. Concluimos que no seu próprio projeto a *Odisseia* choca-se

<sup>165</sup> HÉRODOTE. *Historias*, 1, 5.

<sup>166</sup> HOMÈRE. *Iliade*, 16, 31; ver BOUVIER. *Le sceptre et la lyre*, p. 426-427, sobre Aquiles pondo-se “fora do tempo humano”, antes de aceitar finalmente “reintegrar uma história que vai dos pais aos filhos”.

com a questão do passado. Para perscrutar o futuro e o passado, recorre-se geralmente ao adivinho e graças a seu saber mântico, tudo lhe é copresente, pois é dotado de uma visão sinóptica. Inspirado pela musa, o aedo vê, antes, além: entre os deuses e entre os homens, não todos os homens, mas os heróis, preferencialmente mortos gloriosamente em combate. Sua atribuição particular é cantar a glória (*kleos*) daqueles que estão mortos: assegura seu *kleos*, assegura sua memória. Celebrando aqueles que passaram, ele forja, por assim dizer, o passado, mas um passado sem duração, acabado. Cria o passado de acordo com o pedido, produzindo uma cesura no próprio momento em que inicia seu canto. Mas cantar o *nostos* mistura as referências. O que são heróis que voltam, que voltaram ou estão voltando? A menos que se dedique, como Fêmio em Ítaca, a cantar aqueles que pereceram<sup>167</sup>. O retorno introduz duração: da partida às atribulações do retorno, do antes ao após da tomada de Troia. Abre um intervalo, cria uma tensão ou rompe uma brecha no presente. Os heróis não voltaram: estão ausentes, não estão todos mortos, vários retornarão, já retornaram. No que se transforma, então, esse tempo intermediário? Esse entremeio que Ulisses terá sido o único a percorrer – isto é, graças ao choque de seu encontro com Demódoco –, a poder finalmente contar, senão passado? A experiência de um tempo que, na distância duramente percorrida de si a si, é reconhecido, finalmente, ou descoberto, como seu passado.

## Ulisses não leu Santo Agostinho

Encetar a partir dessas configurações distantes e decorridas, tanto em Fidji como em Esquéria, uma reflexão sobre a ordem do tempo e os regimes de historicidade no que tange ao exercício do olhar distanciado que, de Montaigne a Lévi-Strauss, passando por Rousseau e muitos outros, visa trazer ganhos de inteligibilidade. Já que de início se provoca um descentramento, questiona-se o que se tem por evidências, interrogam-se as próprias categorias, torna-se possível a comparação. Além disso, para mim, a interrogação sobre

<sup>167</sup> HOMÈRE. *Odyssée*, 1, 327: Fêmio canta “o retorno de Ílion que Palas enlutara”.

os regimes de historicidade começou no Pacífico: lendo Sahlins, e mesmo Segalen antes dele, e Lévi-Strauss, evidentemente. É o mero acaso de uma biografia intelectual, mas também o efeito de um momento no qual a antropologia parecia conter em si a chave de nossas interrogações sobre o homem e a sociedade.

Contudo, tanto com os maoris de Fidji como com Ulisses em Feácia, permanecemos aquém do universo das revelações judaica e cristã, que modificaram radicalmente as formas da experiência do tempo. Retomando a economia bíblica do tempo, o cristianismo foi mais longe neste caminho e modelou, tão profunda quanto duradouramente, a tradição ocidental das relações com o tempo. Por consequência, é evidente que não poderíamos pretender fazer o ensaio da noção de regime de historicidade nos tempos modernos e até nosso próprio presente sem fazê-la atravessar a ordem cristã do tempo, sem experimentá-la nessa temporalidade tão singular e tão poderosa. Pode-se destacar um regime propriamente cristão de historicidade? Com uma questão subsidiária: a própria noção de regime de historicidade é separável das experiências do tempo induzidas pelas temporalidades bíblicas? O que não significa que seria apenas a retomada delas ou somente seu prolongamento direto.

Partamos da fórmula "Ulisses não leu Santo Agostinho"! Evidentemente, tendo em vista que uma dúzia de séculos separa a *Odisseia* das *Confissões*! Não menos evidente: não faltam as teorias filosóficas sobre o tempo nesse intervalo (sobretudo Platão, Aristóteles, os estoicos, os epicuristas, Plotino). Elas constituem indubitavelmente saberes adquiridos sem os quais Santo Agostinho não teria podido começar sua própria reflexão, que ia conduzi-lo a um outro caminho, inédito até então, o de uma fenomenologia do tempo. Não se trata aqui de preencher um intervalo, pelo contrário. O que esta fórmula quer simplesmente sugerir é, de início, uma aproximação, um face a face, uma espécie de instantâneo, de um lado, com Ulisses que escuta o aedo e põe-se a chorar, de outro, Santo Agostinho, que se dirige a seu interlocutor divino e faz sua interrogação: "O que é então o tempo? Se ninguém me pergunta, eu sei, mas se alguém fizer a pergunta e eu quiser explicar, não sei

mais<sup>168</sup>". Como posso saber e não saber? Este é o primeiro enigma lançado pela meditação do livro 11 das *Confissões*, pontuada de preces e apelos a Deus. É evidente que Ulisses não somente não saberia responder à questão "O que é o tempo?", como não poderia nem mesmo formulá-la nesses termos. Ou se poderia sustentar que as lágrimas, com a comparação que as acompanha, servem como resposta, são sua resposta, ou ainda, sua maneira de não poder responder com suas próprias palavras?

Não leu, em particular, o capítulo 28, que recapitula com um exemplo concreto os conhecimentos adquiridos com a meditação. Partindo do problema da medida do tempo, Santo Agostinho chegou à conclusão de que o tempo era apenas uma "distensão" do próprio espírito. De modo que sua medida devia operar-se "no espírito". Como? Pelo jogo da "distensão" (*distensio*) e da "atenção" (*attentio*). "O espírito espera (*expectat*) e está atento (*adtentit*) e lembra-se (*meminit*), de maneira que, o que espera, atravessando aquilo ao que está atento, passa para o que se lembra<sup>169</sup>." Podem, então, surgir a retomada e a ampliação:

Preparo-me para cantar um canto que conheço. Antes que comece, minha expectativa dirige-se ao conjunto desse canto, mas, quando comecei, à medida que os elementos extraídos de minha expectativa tomam-se do passado, minha memória por sua vez volta-se para eles, e as forças vivas de minha atividade estão distendidas, para a memória, por causa do que disse, e para a expectativa, por causa do que vou dizer. No entanto, minha atenção está aqui, presente, e é por ela que transita o que era futuro para tornar-se passado. Quanto mais essa ação avança, avança, mais se agrega a expectativa e alonga-se a memória, até que a expectativa seja inteiramente consumida, quando a ação está inteiramente findada e passou para a memória. O que se produz para o canto inteiro produz-se para cada uma de suas partes e para cada uma de suas sílabas; isso se produz para uma ação mais

<sup>168</sup> AUGUSTIN. *Les confessions*, 11, 28, 38. In: *Œuvres de Saint Augustin*. Paris: Desclée de Brouwer, 1996. (Bibliothèque Augustinienne, 14).

<sup>169</sup> AUGUSTIN. *Les confessions*, 11, 28, 37.

ampla, da qual o canto é apenas talvez uma pequena parte; isso se produz para a vida inteira do homem, cujas partes são todas as ações do homem; isso se produz para a série inteira dos séculos vividos pelos filhos dos homens, cujas partes são todas as vidas dos homens”<sup>170</sup>.

Que se vá do menor ao maior, da sílaba à série dos séculos, passando pela vida inteira de um homem, o canto vale como paradigma das trocas que não cessam de se produzir entre a distensão e a atenção, a atenção agindo do próprio coração da distensão.

Ulisses não dispõe desse modelo para ordenar, entre memória e expectativa, as ações de sua vida. Ele tem, por assim dizer, a *distensio*, mas não a *attentio*. Cada dia é um novo dia para o herói homérico, notava Auerbach, por contraste com as grandes figuras bíblicas. Aquiles, lembremos, não tem nem passado nem futuro, somente o presente: só pode ser Aquiles no presente. Mas até ele deve “deixar o que está feito”, deixar a dor que lhe causou a afronta de Agamenon, fazê-la passar, ultrapassá-la, ou jogá-la ao passado, senão o risco é que cesse, de certa maneira, de ser Aquiles. Assim, deve ter o heroísmo de domar seu *thumos*, para que a ação retome, para que possa ser plenamente Aquiles, “desastre dos troianos” e viver, na plenitude de sua brevidade, sua vida no presente.

Na *Odisseia*, a situação de Ulisses é bem diferente. Dirige-se continuamente para o retorno: “não esquece” Ítaca. Aprisionado por Calipso, passa suas noites sem muito prazer com a deusa, “durante o dia, ia sentar-se sobre as pedras das praias / e chorava olhando o mar sem colheitas”. E, rejeitando sua oferta de imortalidade, declara: “Desejo a todo o momento / encontrar-me em casa e viver o momento do retorno”<sup>171</sup>. As lágrimas que verte sobre a praia não são as mesmas que verterá escutando Demódoco cantar: com Calipso, são as lágrimas da dor de não estar em Ítaca, da espera desse dia. As outras, vertidas no banquete dos feácios, não são propriamente as lágrimas da lembrança, como as designava Arendt, já que a comparação convida a compreendê-las de outra maneira. Então seriam

lágrimas de luto, como as interpretava simplesmente Alcino? Não exatamente tampouco, a menos que sejam vistas como luto de si mesmo.

Como se Ulisses estivesse em luto por sua parte gloriosa que permaneceu em Troia e é agora confiada ao aedos. Nas duas cenas, elas expressam, em todo caso, a ruptura do presente (ordinário) do herói homérico: em direção ao futuro (o dia do retorno) e em direção ao passado (a tomada da cidade). Até o herói de mil façanhas não está equipado para dar-se conta dessa dupla experiência de *distensio*, que o retorno tardio de Troia a Ítaca dramatiza. Se, retomando as categorias agostinianas, ele é temporalizado pela *distensio* (a viagem que se estende sem fim), ele não é capaz de assimilar e de efetuar o tempo pela *attentio*<sup>172</sup>. A passagem desta última crise é, no entanto, já insistimos nisto, o que vai permitir-lhe que responda a Alcino, forçando-o a se nomear e dizer quem ele é. Pela narrativa que ele faz, então, sem interrupção, Ulisses, tendo partido de Troia, acaba por encontrar, escrevemos, o naufragado de Feácia. A identidade narrativa, assim produzida, esclarece e religa essa sua parte de sombra, até então deixada apenas à *dispensio*<sup>173</sup>.

Ainda em outro sentido, Ulisses não leu Santo Agostinho. A fenomenologia do tempo humano está de fato embutida na eternidade de um Deus criador de todos os tempos, de modo que a distensão deve também se compreender como condição própria do homem na Terra. Ele vive na dispersão: “Eu me dispersei (*dissilui*) no tempo cuja ordem ignoro (*ordinem nescio*), e as variações tumultuosas põem em desordem meus pensamentos”. Esta *ordem* do tempo que ele ignora é a de um Deus pessoal que convida a andar em sua direção “a fim de que, abandonando os velhos dias, eu me reúna (*colligar*) seguindo o uno. Assim, esquecendo o passado, voltado não para as coisas futuras e transitórias, mas para aquelas que estão antes e

<sup>170</sup> AUGUSTIN. *Les confessions*, 11, 28, 38.

<sup>171</sup> HOMÈRE. *Odyssée*, 5, 157-158 e 219-220.

<sup>172</sup> SOLIGNAC, Aimé. Notes complémentaires. In: AUGUSTIN. *Les confessions*, p. 590.

<sup>173</sup> Com esse comentário de Ricœur: “Todo império da narrativa está aqui virtualmente manifesto: desde o simples poema, passando pela história de uma vida inteira até a história universal. É a essas extrapolações, simplesmente sugeridas por Agostinho, que a presente obra [*Temps et récit*] se consagra” (t. 1, p. 41). Ricœur poderia ter considerado começar por Ulisses.

para as quais eu estou não distendido, mas contraído, prossigo em um esforço não de distensão (*distensio*), mas de intenção (*intentio*), meu caminho para a palma à qual eu sou chamado dos céus, para lá ouvir a voz do louvor e contemplar tuas delícias que não vêm nem passam”<sup>174</sup>.

Da mutabilidade do múltiplo à imutabilidade da eternidade divina, da dispersão à tensão, não para as coisas futuras, mas por um esforço de intenção (não apenas de atenção) para aquelas que estão *antes* (*ante*), tal é a ordem cristã do tempo, à qual o fiel é chamado. Santo Agostinho apenas põe seus passos no caminho de Paulo dirigindo-se ao filipenses: “Esquecendo o que está atrás, e dirigindo-me ao que está adiante, persigo o objetivo pelo prêmio do chamado de Deus em Jesus Cristo”<sup>175</sup>. A imagem é a do corredor no estádio. Desde a primeira frase, *A cidade de Deus* desdobra essa mesma ordem, fazendo do cristão um caminhante, que “no curso ou na corrida dos tempos” (*in hoc temporum cursu*) “caminha no meio dos ímpios” (*inter impios peregrinatur*) e “espera (*expectat*) a estabilidade da eterna morada”<sup>176</sup>. E Paulo ainda e já: “Não há outra coisa que caminhar a partir de onde nós estamos [...], pois, para nós, nossa cidadania está no céu”<sup>177</sup>.

Conceber e viver o tempo como tensão rumo a e abertura para a espera não é, no entanto, uma invenção do cristianismo. A promessa feita a Abraão por Iavé já inaugurara uma tal relação com o tempo: “Sai de teu país, de tua pátria e da casa de teu pai para o país que eu te mostrarei. Farei de ti uma grande nação, eu te abençoarei e exaltarei teu nome”<sup>178</sup>. Em seguida, o Êxodo formula uma nova expressão disso, mais dramática e mais rica. Da saída do Egito até a chegada ao país de Canaã, por muito tempo adiada, Iavé, que caminhava à frente, cria de fato uma expectativa, que é a própria motivação da narrativa. Inaugura-se aqui essa imbricação do tempo e da narrativa

que Paul Ricœur veio escutar fazendo-se leitor de Santo Agostinho e de Aristóteles. Dessa *distensão*, retomando o vocabulário de Santo Agostinho, Moisés tem a tarefa de fazer uma história, enquanto uma parte do povo, incapaz de assumir essa espera, continua se dispersando no imediatismo do múltiplo<sup>179</sup>. Por duas vezes, no livro dos Números e no Deuteronômio, serão recapitulados os momentos e as etapas, a sucessão dos acontecimentos – desde a saída do Egito até a margem do Rio Jordão – que constituem a história desses quarenta anos, que deviam modelar Israel com o objetivo de fazer dele “uma dinastia de sacerdotes e uma nação santa”<sup>180</sup>. Com as Tábuas da Aliança, escritas uma primeira vez, depois reescritas, retomadas ainda no Deuteronômio, os filhos de Israel dispõem doravante de tudo que é necessário lembrar para ser fiel à sua parte do contrato da Aliança. Quando, por volta do ano 100 d.C., trinta anos após a destruição do Templo, os rabinos fixarem finalmente o cânone da Bíblia, saber-se-á tudo o que é preciso saber. “Pela primeira vez, inscrevia-se a história de um povo em escrituras sagradas.” De modo que, sendo o passado “conhecido” e o futuro “certo”, o tempo para viver entre a era bíblica e a vinda do Messias, mesmo que ele “permanecesse obscuro”, não era portador de “revelação nova ou útil”<sup>181</sup>. Com sua forte linearidade, sua forte tensão para frente, o Êxodo deu, em todo caso, suas formas às concepções judaicas do tempo e, por fim, às não judaicas também. Essa narrativa, com sua progressão no espaço e no tempo, tornou possível conceber e formular outras experiências, forjar outras narrativas. Essas últimas observações são extraídas de Michael Walzer, que consagrou um livro inteiro ao Êxodo como paradigma revolucionário ao longo de toda a história ocidental<sup>182</sup>.

Na relação com o tempo, o que o cristianismo forneceu especificamente foi a quebra do tempo em dois pelo acontecimento

<sup>174</sup> AUGUSTIN. *Les confessions*, 11, 29, 39.

<sup>175</sup> Paulo, Epístola aos Filipenses 3, 12-14 (tradução de J. Grosjean).

<sup>176</sup> AUGUSTIN. *La cité de Dieu*, Préambulo. in: *Œuvres de Saint Augustin*. Paris: Desclée de Brouwer, 1959. (Bibliothèque Augustinienne, 33). t. 1.

<sup>177</sup> Paulo, Epístola aos Filipenses 3, 16 e 20.

<sup>178</sup> Gênesis 12, 1.

<sup>179</sup> HARTOG. *Mémoire d'Ulysse*, p. 29. CHALIER, Catherine. *L'Histoire promise*. Paris: Éditions du Cerf, 1992. p. 48-60.

<sup>180</sup> Êxodo 19, 6.

<sup>181</sup> YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Zakhor: histoire juive et mémoire juive*. Paris: La Découverte, 1984. p. 31 e 40.

<sup>182</sup> WALZER, Michel. *Exodus and revolution*. New York: Basic Books, 1985. p. 7, 12.

decisivo da Encarnação: o nascimento, a morte e a ressurreição do filho de Deus feito homem. Abriu-se, então, um novo tempo, que um segundo e último acontecimento virá fechar de novo, o do retorno de Cristo e do Juízo Final. O tempo de entremeio, intermediário, é um tempo de expectativa: um presente habitado pela esperança do fim. O próprio Jesus anuncia: “Sim, eu vos digo isso, essa geração não passará até que tudo tenha acontecido. [...] Mas o dia e a hora, ninguém conhece, nem os anjos do céu, nem o Filho, mas somente o Pai. [...] Acordai, assim, pois vós não sabeis que dia vosso senhor vem. [...] Por isso estai prontos também, pois na hora em que não pensais nisso, o filho do homem vem”<sup>183</sup>. A vigilância, no primeiro sentido, é obrigatória: “Expulsai o sono”, pede igualmente Lucas.

Contudo, mais ainda que esse presente escatológico, o que é *novo* no Novo Testamento é a tensão instaurada “entre o presente e o futuro, entre o acontecimento decisivo pelo qual *tudo já está concluído* e o desfecho final que mostra bem que *nem tudo ainda está acabado*”<sup>184</sup>. Dessa tensão instauradora decorre a ordem propriamente cristã do tempo e a história como história da Salvação. Na qual o *já* e o *ainda não* não se equilibram como os dois pratos de uma balança. O *já* pesa mais, tendo em vista que com ele a história se precipitou: estamos para sempre além do “ponto decisivo”<sup>185</sup>. O mundo está salvo. Segue-se que o presente, aberto pelo *já*, é um tempo privilegiado.

Em relação ao passado, seguramente. Mesmo que não o anule de forma alguma, ele vem esclarecê-lo, dar-lhe sentido como preparação e concluí-lo. Testemunha disso é a preocupação dos primeiros cristãos em anunciar que a vinda de Cristo *cumpriu* as Escrituras, assim como sua insistência em falar da *Antiga* e da *Nova* aliança, do *Antigo* e do *Novo* Testamento. “Escutai as escrituras porque contaís por meio dela a vida eterna, ora elas testemunham sobre mim”, diz Jesus aos “judeus”. E ainda, aos

mesmos interlocutores: “Moisés escreveu sobre mim”<sup>186</sup>. Quanto ao futuro, em princípio ele não se distingue fortemente desse presente vivenciado como “antecipação do fim”, desse presente voltado para um fim talvez iminente. O Reino vem, e essa geração não passará até que tudo tenha acontecido. “Verdadeiramente, eu vos digo, alguns que estão aqui não experimentarão a morte antes de ter visto o reino de Deus”: Jesus para seus discípulos<sup>187</sup>. Para além dessa espera, nada mais pode acontecer.

Depois, uma vez passados os tempos apostólicos, a parúsia distancia-se e com a institucionalização da Igreja, o tempo intermediário vai alongar-se. Toda a obra de Santo Agostinho testemunha esse alongamento, mas em meio à tensão contínua. Desde o nascimento de Cristo segundo a carne, o mundo entrou na sua sexta idade, a da velhice, e a última, antes do sabá do sétimo dia, quando se realizará a visão de Deus<sup>188</sup>. Então estará acabada a caminhada, mas enquanto isso a tensão permanece: não se olha para as coisas passadas, mas para Cristo, não se olha tanto para o futuro, que também desaparecerá, do que *para adiante (ante)*.

Mas chega um momento, “quando a herança política e espiritual de Roma passa para a Igreja”<sup>189</sup>, em que se descontraí a tensão do *já* e do *ainda não*, constitutiva do presente ou do tempo intermediário. Entre os dois, o intervalo vai crescendo, mesmo que a história do cristianismo seja entrecortada de fases de reativação dessa tensão, às vezes exacerbada. Com as heresias e as múltiplas reformas proclamadas, abortadas ou reprimidas que, por um retorno às origens, desejam refazer do presente um tempo plenamente messiânico. Mas o *já*, tomado em uma tradição que se alimenta disso e o sustenta, vai tender a pesar cada vez mais. Contemporâneo de Constantino, Eusébio, bispo de Cesareia, instaura o conceito de história eclesiástica que, partindo do Cristo em direção ao tempo presente, fixa a tradição pelo estabelecimento de uma cadeia de testemunhas, já apresentando um sistema de autoridades. Nesse

<sup>183</sup> Evangelho segundo Mateus, 24, 34, 36, 42 e 44.

<sup>184</sup> CULLMAN, Oscar. *Le salut dans l'histoire: l'existence chrétienne selon le Nouveau Testament*. Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1966. p. 173.

<sup>185</sup> CULLMAN, Oscar. *Le salut dans l'histoire*, p. 185.

<sup>186</sup> Evangelho segundo João 5, 39 e 46.

<sup>187</sup> Evangelho segundo Lucas 9, 27.

<sup>188</sup> AGUSTIN. *La cité de Dieu*, 22, 30, 5.

<sup>189</sup> ARENDT. *La crise de la culture*, p. 164.

momento se deverá olhar menos para frente e mais para trás, para Cristo, com quem tudo começa, e que é também o insuperável modelo vivo. Ele é esse farol, cuja luz ilumina o antes (de Adão a ele) e o depois (dele até o fim dos tempos). “Graças ao fato de que a fundação da cidade de Roma foi renovada na fundação da Igreja Católica, ainda que, evidentemente, com um conteúdo radicalmente diferente, a trindade romana da religião, da autoridade e da tradição pode ser retomada pela era cristã<sup>190</sup>.”

Essa inflexão da ordem cristã do tempo em direção ao *já*, a um passado em verdade continuamente reativado pelo ritual, permite à Igreja, em todo caso, recuperar, retomar, habitar os modelos antigos do *mos majorum* e da *historia magistra*, e de fazê-los funcionar em seu proveito. Mas sem jamais se identificar completamente com eles: tornar-se uma potência *temporal*, invocando uma outra ordem do tempo. Perdura, enfim, certa plasticidade da ordem cristã do tempo na qual presente, passado, futuro articulam-se na eternidade. De modo que ele não se confunde nem se reduz a um único regime de historicidade, nem mesmo com o que pesou mais, da *historia magistra*. Depois, tempo cristão e tempo do mundo vão se dissociar, atravessando numerosas crises, até a ruptura. O que não implica de maneira alguma, bem pelo contrário, que nada tenha acontecido de uma ordem à outra, à medida em que a abertura do progresso sobrepujava a esperança da Salvação: uma tensão para o antes e um “fervor de esperança” voltado para o futuro<sup>191</sup>.

## Chateaubriand: entre o antigo e o novo regime de historicidade

Diferentemente de Ulisses, Chateaubriand “leu” Santo Agostinho. Ele foi modelado pela experiência cristã do tempo e teve como primeiro e único horizonte uma ordem católica e monárquica do tempo. Mas, nascido em 1768, Chateaubriand cresceu em um período de intensa crise e de reconsiderações sobre as relações com o tempo. É por essa razão que ele, que teve toda sua vida radicalmente transformada com a Revolução, será nosso guia. Entre Santo Agostinho e Chateaubriand, entre o Saque de Roma por Alarico e a Tomada da Bastilha, muitos nomes decerto teriam seu lugar, em particular Petrarca, Bacon, Montaigne, Perrault ou Rousseau e, entre o século XV e o século XVIII, até a chegada da época das revoluções, várias experiências e crises do tempo mereceriam ser analisadas.

Por que Chateaubriand? Porque, cadete da nobreza bretã, que vinha do Antigo Regime e se apegava tão obstinadamente ao que nele mudava diante de seus olhos, viajante que inicialmente abandonara o Velho Mundo para encontrar o tempo sem idade dos Selvagens, um vencido da Revolução, compreendeu afinal, melhor do que muitos de seus contemporâneos, a nova ordem do tempo dos Modernos, visto que soube fazer dessa experiência da ruptura dos tempos, dessa fenda ou brecha, a própria razão de sua escrita. Como Santo Agostinho antes dele, Chateaubriand é um “vencido” no sentido de Koselleck, para quem é possível “que, a curto prazo, a história seja feita pelos vencedores, mas, a

<sup>190</sup> ARENDT, *La crise de la culture*, p. 166.

<sup>191</sup> LÖWITZ, Karl. *Histoire et salut: les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*. Paris: Gallimard, 2002. p. 21-22. Ao que conviria acrescentar a perspectiva do desencantamento, introduzida por Max Weber: ver BOURETZ, Pierre. *Les promesses du monde: philosophie de Max Weber*. Paris: Gallimard, 1996.