

EXPERIÊNCIAS DO TEMPO: DA HISTÓRIA UNIVERSAL À HISTÓRIA GLOBAL?¹

FRANÇOIS HARTOG
École des Hautes Études en Sciences Sociales

RESUMO

Partindo da questão, premente no século XX, sobre o sentido da história, este artigo perfaz algumas reflexões sobre o atual regime de historicidade e a constituição, vigência e crise da noção de história universal, num momento marcado pelos apelos do global. Sobretudo diante dos eventos extremos do mundo contemporâneo. Há, assim, uma indagação sobre o lugar e o papel da história e dos historiadores frente aos regimes de historicidade que articulam experiências do tempo num âmbito mais abrangente.

RÉSUMÉ

L'article présente une réflexion sur le régime d'historicité actuel et sur la constitution, la permanence et la crise de la notion d'histoire universel. L'auteur s'interroge sur la place et le rôle de l'histoire et des historiens face aux régimes d'historicité qui articulent différentes expériences du temps au moment de la globalisation.

PALAVRAS-CHAVE: regimes de historicidade; globalização; História.

MOTS-CLE : régimes d'historicité; globalisation; Histoire.

¹ Conferência proferida na Universidade de Brasília em 17/09/2009. Tradução de José Otávio Nogueira Guimarães. Os resumos - versões em português e francês - são de responsabilidade do Comitê Executivo da revista.

Na Europa, o *sentido* da História não resistiu às provas e aos crimes do século XX; quer se entenda sentido como significação, realização ou simplesmente direção. Com ele caiu a noção de história que o século XIX havia conduzido aos píncaros. Sentido da História, mas igualmente sentido do homem ou da cultura. Basta citar Heidegger, Freud ou Valéry. Da Guerra de 1914, com seus milhões de mortos, suas ruínas e os transtornos que se seguiram, saiu seu durável e multiforme questionamento, mas também reafirmações brutais, seguras de si mesmas e mortíferas. Os desdobramentos da Segunda Guerra Mundial, mais exatamente seus resultados, conduziram até seus limites as interrogações sobre a *Sinnlosigkeit* da história: sua ausência fundamental de sentido ou sua perda de todo sentido.¹

Porém, após a queda do Muro de Berlim e o avanço do que se chama globalização, alguns, aqui e ali, reabriram esse dossiê (pelo menos o do sentido da História), no mesmo momento em que a ideologia, que se pretendia sua parteira universal, esvaziava-se de suas promessas.² Para mim, não se trata evidentemente de decretar, no calor da hora, que há ou que não há, ou que poderia novamente haver um sentido da história (fosse esse, além do mais, o do seu "fim" proclamado), mas somente de tentar melhor compreender, como historiador, o que acaba de acontecer, o que está acontecendo.

Para além dos elogios ou das denúncias da globalização, os observadores não deixaram de destacar o avanço –de mãos dadas – do global e do local, da uniformização e da diferenciação. Tanto mais o global parece vencer, mais ele trabalha em profundidade os ritmos e os modos de vida, mais, aqui e ali, a preocupação com as diferenças tende a se afirmar e procura ser reconhecida. Daí, em particular, o investimento e as mobilizações múltiplas em diferentes lugares dessas palavras-chave dos anos 1980 que são *memória* (com o dever de memória), *identidade* (com suas buscas e suas demandas de reconhecimento) e *patrimônio* (sob a forma, notadamente, do "patrimônio universal da humanidade", promovido pela UNESCO). Frente a esses fenômenos, vários discursos se fizeram ouvir. Em um extremo, o dos bardos da desterritorialização, da circulação e dos fluxos, no outro, o da reivindicação de sempre mais memória e de identidade local ou de grupo e, entre os dois, opondo-se tanto a uma como à outra, o daqueles que se alarmam com os casulos comunitários e denunciam o perigo do estar-junto das entidades nacionais.

A reflexão sobre os tempos do mundo, aqui sugerida, não pretende responder a essas questões muito massivas, mas lançar sobre elas alguma luz. Conduzida a partir das experiências do mundo europeu, ela gostaria de se inscrever em uma perspectiva ou em um horizonte comparatista. Mais exatamente, trata-se de propor algumas entradas para possibilitar uma

¹ KOSELLECK, Reinhart. Vom Sinn und Unsinn der Geschichte, *Merkur* 51, 4, (1997), p. 319-334.

² RÜSEN, Rügen, Jörn. *Zerbrechende Zeit, Über den Sinn der Geschichte*. Colônia: Böhlau Verlag, 2001 e *Kultur macht Sinn, Orientierung zwischen Gestern und Morgen*. Colônia: Böhlau Verlag, 2006.

comparação entre diferentes experiências do tempo (européias como não-européias). De modo programático, indicarei duas primeiras pistas possíveis, que se desdobram em dois registros, à partida diferentes, mas suscetíveis de convergência.

A primeira é a do regime de historicidade, uma noção de trabalho e a trabalhar, apresentada pela primeira vez, em 2003, no meu livro *Regimes de historicidade*.³ Uma interrogação sobre o gênero da história universal, tal como a Europa o produziu e o utilizou a partir do século XIX, fornecerá uma segunda entrada: seu sucesso, sua clara evidência, seu descrédito apenas um século mais tarde, sua retomada recente e controvertida. Com uma questão mais precisa, com que temporalidade essa história universal era tecida em seus princípios? Como ela veio a ser atormentada pela decadência no final nos anos 1920? Poderia haver, ainda hoje, um lugar para tal noção? Se a resposta é sim, formulada de que maneira?

O regime de historicidade como instrumento de comparação

Por regimes de historicidade entendo os diferentes modos de articulação das categorias passado, presente e futuro. Conforme a ênfase seja colocada no passado, no futuro ou no presente, a ordem do tempo não é, com efeito, a mesma. O regime de historicidade não é uma realidade pronta, mas um instrumento heurístico. Sem qualquer função denotativa, ele nos conduz no sentido do tipo-ideal weberiano. Se ele ajuda a tornar mais inteligíveis as experiências ocidentais do tempo, não é, eis a questão, estruturalmente eurocentrado ou eurocentrista. Dediquei-me a mostrar isso, até mesmo a demonstrar isso, no livro citado, partindo das reflexões de Claude Lévi-Strauss sobre a etnologia e a história, e fazendo apelo aos trabalhos do antropólogo norte-americano Marshall Sahlins sobre as sociedades Maori.⁴

Para falar de modo bem esquemático (que poderia sugerir uma visão mecanicista das coisas), a experiência européia se deixa subsumir em três grandes regimes de historicidade. O antigo regime, o regime moderno e um regime cristão, que não se confunde nem se destaca completamente dos outros dois. Desse último regime, nada direi aqui, pois é um assunto em si.⁵ Talvez, hoje, estejamos assistindo à emergência de um novo regime, em que seria dominante a categoria do presente e que acompanharia a globalização? Essa é, pelo menos, a hipótese sobre a qual sugiro fazer um ensaio com o objetivo de melhor delimitar nosso "contemporâneo".

O antigo regime de historicidade corresponde ao grande modelo da *historia magistra vitae*: está baseado no paralelo, faz apelo às lições da história e valoriza a imitação. Fornecedor de exemplos, o passado não é (verdadeiramente) passado, já que não é ultrapassado. Se existe uma idade de

3 HARTOG, François. *Regimes d'historicité*. Présentisme et expériences du temps. Paris: Ed. du Seuil, 2003.

4 *Ibidem*, p. 33-51.

5 *Ibidem*, p. 69-75, onde se encontram algumas indicações.

ouro, ela está atrás de nós. O tempo não anda. Formulado na Grécia, desde o século IV a.C., tal regime permanecerá operatório, não sem contestações, até o século XVIII.

No entanto, a partir de finais do século XVIII, a Europa experimenta uma temporalização da história: à ideia do progresso vem se acrescentar a de uma história – a História – concebida como processo, e, mais ainda, como autocompreensão no tempo. Com muita acuidade e fineza, Reinhart Koselleck soube esclarecer, em páginas que se tornaram clássicas, a formação desse conceito moderno de história, ao mesmo tempo em que demarcava uma semântica histórica, à qual seu nome viria a ficar ligado.⁶ Desde então, o tempo não é mais somente o quadro do que acontece; as coisas não se dão mais *no* tempo, mas *pelo* tempo: ele se transforma em ator. É da tensão entre a experiência e a expectativa que resulta propriamente o tempo histórico.⁷ Assim, 1789 pode datar (pelos menos simbolicamente) a passagem do antigo ao novo regime de historicidade. No antigo regime, voltava-se para o passado a fim de compreender o que acontecia, pois estava entendido que a inteligibilidade ia do passado para o presente e o futuro. No novo regime, é, em compensação, a categoria do futuro que se faz preponderante: do advir, doravante, vem a luz que torna inteligível o presente, assim como o passado; é, portanto, na direção dele que é preciso caminhar. O tempo é percebido (quase sempre dolorosamente) como aceleração; o exemplar (de ainda ontem) deu lugar ao único. O acontecimento converteu-se no que não se repete. Entramos, então, no regime *futurista*.

A história dos historiadores

Ao longo do século XIX europeu, enquanto se institucionalizava, ambicionando apresentar-se como uma ciência (a partir do modelo das ciências da natureza), a história apoiou-se sobre e construiu um tempo histórico – linear, cumulativo e irreversível –, que correspondia a uma história política, na qual as nações vieram a substituir os príncipes como atores da história e o progresso veio tomar o lugar da Salvação. Essa história nova era justamente a mesma que o século seguinte, abandonando o nacional pelo social, desvalorizaria como “historicizante”, “factual” ou “narrativa”. Entretanto, foi preciso que antes surgissem questionamentos e contestações, oriundos notadamente da filosofia, mas também das recém-chegadas economia, sociologia ou psicologia. Karl Marx desenvolve sua crítica de fundo sobre o capitalismo inscrevendo-a no grande maquinário da luta de classes, enquanto Henri Bergson introduz a consciência da duração, de que bem saberiam se servir Proust, pela literatura, e Peguy, pela história. Na Alemanha, ao final da Guerra de 1914, a “crise do historicismo” opõe os defensores de uma história-ciência (os neo-kantianos) àqueles que

6 KOSELLECK Reinhart. *Geschichte*, in BRUNNER, Otto; CONZE, Werner e KOSELLECK, Reinhart (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-socialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart: Klett/Cotta, 1975, vol. 2, p. 647-717.

7 KOSELLECK, Reinhart *Le futur passé. Contributions à la sémantique des temps historiques*. Paris: Éditions de l'EHESS, 1990, p. 311-315.

sustentam o primado da experiência vivida (Dilthey). Além disso, as crises econômicas do século XIX conduzem seus observadores à noção de ciclos, que obrigam, de uma só vez, a sair de um único tempo linear ou de alguns tempos simplesmente lineares, cumulativos e progressivos. Ilimitada, talvez, a marcha do progresso não deixa de possuir suas falhas, seus avanços e recuos.

Na França, os historiadores são então convidados, inicialmente por François Simiand (advogado talentoso da jovem sociologia durkheimiana), a se desviar do acidental para se ligar ao regular e repetitivo.⁸ Alguns se lançam na história dos preços. É o caso de Ernst Labrousse que publica seu *Esboço do movimento dos preços e das rendas na França do século XVIII*, em 1932. Mas é com Fernand Braudel, no começo dos anos 1950, que a “pluralidade do tempo social” torna-se o próprio objeto de uma história que ele define rapidamente como “dialética da duração”. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época do Filipe II* – que organiza o escalonamento das três temporalidades – constitui-se em seu primeiro ensaio, cujo sucesso é imediato.⁹ Para começar, o alicerce da longa duração; depois, a conjuntura; finalmente, o tempo breve do acontecimento. Dos três personagens encarregados dessa dramaturgia, o último, o do tempo breve, era o mais conhecido e também o menos interessante: era o da história política clássica. O segundo, o dos ciclos e interciclos, só agora começava a ter seu lugar reconhecido. Com ele, o historiador pode construir uma narrativa que Braudel chamou de “relato da conjuntura”. O terceiro, em compensação, ainda inédito, representava a contribuição mais inovadora. Convidava a repensar a história e seus ritmos a partir desses “lençóis de história lenta”, que estão “no limite do movimento”. Foi aí que o historiador pode encontrar o nível mais explicativo, já que nessa profundidade são apreendidas as “estruturas”, de que Braudel iria fazer seu objeto privilegiado. A elas retornaria, finalmente, quando se dedicou à busca da *identidade da França*, tema de seu último livro.¹⁰

Esse modelo de temporalidades mostrou-se fecundo. Ele modificou, nos anos 1960, o olhar e enriqueceu o questionário de muitos historiadores, na França e alhures. Notemos, brevemente, que ele deixa em aberto a questão do acasalamento ou do entrecruzamento das três temporalidades (que continuam a se medir com relação a um tempo que permanece sendo-lhes exterior). A não ser que se mostre preciso, ao contrário, estar atento às defasagens entre os níveis, já que é por aí que o inesperado e o novo podem se revelar. Uma sociedade, podemos apostar nisso, segundo uma precisa observação de Jacques Revel, jamais apresenta completamente a conjuntura de suas estruturas, nem os acontecimentos de sua conjuntura. Levando ainda mais longe a sugestão braudeliana, o tempo da história vem a se decompor em uma multiplicidade de tempos parciais, locais ou específicos, já que não apenas cada processo, mas também cada prática que o historiador decide estudar estão

8 SIMIAND, François. *Méthode historique et science sociale*, 1903; o artigo foi republicado por Fernand Braudel nos *Annales d'Histoire Économique et Sociale* 1, 1960, p. 83-119.

9 BRAUDEL, Fernand. *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris: Armand Colin, 1949.

10 BRAUDEL, Fernand. *L'identité de la France*. Paris: Arthaud-Flammarion, 1986.

dotados de uma temporalidade própria ou, ainda melhor, não são dela separáveis. Desde então, para se fazer uma boa história social é preciso levar em conta essas múltiplas temporalidades e efeitos induzidos pelas defasagens que elas entretêm umas com as outras: existe contemporâneo e não-contemporâneo em todos os níveis, em cada apartamento, mesmo em cada um de seus ocupantes ou, melhor, uma simultaneidade dos dois. O campo da história torna-se, de todo modo, aquele das temporalidades múltiplas ou fragmentadas, mas, repitamos, permanece, apesar de tudo, um padrão exterior (o tempo calendário, astronômico) que mensura cada uma delas, esse tempo "exógeno", "como que exterior aos homens": "sim, o tempo imperial do mundo", para citar mais uma vez Braudel.¹¹

O modelo braudeliano deixou outra questão em aberto. Que lugar se reserva aí aos outros tempos, às formas de temporalidade não-ocidentais? Essa questão suscita uma outra. Onde situar o modelo das temporalidades braudelianas com relação ao regime de historicidade? Não é ele, a partir do próprio interior da disciplina, uma recusa à postura futurista? O distanciamento do acontecimento, o escalonamento dos tempos, o peso (senão o fardo) da longa duração são tanto efeitos quanto expressões do regime de historicidade. Os homens fazem a história, mas não sabem que a fazem, retoma por sua vez Braudel; isto é, fazem-na em condições que lhes escapam amplamente. Se o tempo é um ator, imperioso (e quanto!), ou mesmo o principal ator, ele escapa à captura. Existe, notadamente, o fardo da longa duração ou a extrema lentidão da estrutura, que poderia quase aparecer como uma forma temporalizada do destino. Se encontramos aí alguma coisa de Marx, é sem a utopia e o clarão futurista da revolução. Existe também nele, Braudel, algo de Fustel de Coulanges, para quem as instituições fazem os homens por mais que sejam feitas por eles.¹² A longa duração é, com efeito, descrita como "essa superfície d'água que arrasta tudo com ela".¹³

Filosofias da história e histórias

Recuemos no tempo e voltemos, ainda por um instante, mas de outra maneira, ao regime moderno de historicidade. A descoberta e a formulação da história processo, regida pelo progresso, correspondeu ao tempo feliz, seguro de si e conquistador das filosofias da história, das histórias universais ou da civilização. Como indicava François Guizot, em seu curso na Sorbonne de 1828, "a ideia de progresso, de desenvolvimento, parece-me ser a ideia fundamental contida na palavra civilização"; ela comporta duas dimensões: o desenvolvimento da sociedade humana e o do próprio homem. Em suma, "é a ideia de um povo que caminha, não para sair do lugar, mas para mudar de estado". Haveria, nesse sentido, "uma história universal da civilização por

11 BRAUDEL, Fernand. *Écrits sur l'histoire*. Paris: Flammarion, 1969, p. 77.

12 HARTOG, François. *Le Cas Fustel de Coulanges, le XIX^e siècle et l'histoire*. Paris: Ed. du Seuil, 2001.

13 BRAUDEL, Fernand. *L'Identité de la France, op. cit*, vol. 3, p. 431.

escrever”.¹⁴ Iniciado por volta de meados do século XVIII, esse momento é caracterizado pelo filósofo Marcel Gauchet como o da passagem da “condição política” à “condição histórica”.¹⁵ Não esqueçamos, todavia, que, para Leopold von Ranke, o celebrado pai da história moderna, a visão hegeliana da História como progresso do Espírito era insustentável, pois levaria a considerá-la como um “Deus em desenvolvimento”. “Para mim”, acrescentava, “creio no deus único, que estava, está e estará na natureza imortal do homem como indivíduo”.¹⁶ Isso não quer dizer que não exista uma história universal (que ele havia começado a escrever já em idade avançada), entendida simplesmente como a reunião dos acontecimentos de todos os tempos e de todas as nações. Eis uma concepção que podemos remontar pelo menos a Diodoro da Sicília. Mas Ranke acrescentava um duplo *caveat*: desde que se possa tratá-los cientificamente e com a condição de não separar a investigação do particular do todo ao qual ela se vincula. Houve aí matéria para recorrentes debates em torno do geral e do particular.

A História filosófica, universal – aquela sob a qual viveu a Europa moderna, ao ponto de tender absolutizá-la ou naturalizá-la para fazer dela a medida de toda história – tem como traço fundamental o papel preferencial conferido ao futuro: ela é futuro-centrada ou futurista, isto é, construída do ponto de vista do futuro. Declarada assunto de filósofos, ela talvez tenha sido a melhor expressão do regime moderno de historicidade. Assim, Schiller, em sua conferência de 1789 em Iena, intitulada “O que é a história universal e por que a estudamos?”, sublinha que “os povos descobertos pelos navegadores são como crianças de diferentes idades cercando um adulto”.¹⁷ Aceleração, atraso, adiantamento, mais tarde recuperação, tornam-se noções operatórias.¹⁸ Do conjunto dessas observações e desses fragmentos de história, cabe à “inteligência filosófica fazer um sistema”. Só o filósofo, de fato, tem verdadeiramente a capacidade de abarcá-la completamente. Concebida como “a explicitação do Espírito no tempo”, a história universal vai, lembramos, “do Leste para o Oeste, a Europa é dela o termo, a Ásia o começo”.¹⁹ Reconhecemos Hegel. Alguns o precederam, muitos vieram depois, vários o criticaram, mas ele é e permanece nesse caso a maior referência: aquele que leva mais longe as proposições que já estavam ali, aquele que é preciso refutar, que convém recolocar de pé.

14 GUIZOT, François. *Histoire de la civilisation en Europe*. Paris: Hachette, 1985, p. 62, 58.

15 GAUCHET, Marcel *La Condition politique*. Paris: Gallimard, 2005, p. 9. Da condição histórica, ele distingue a condição política, “nossa condição permanente, aquela que nos liga a nossos predecessores e pela qual continuamos a pertencer à mesma humanidade, aquela que permanece a despeito da amplitude da mudança e que define nossa identidade fundamental de atores do estar-junto”.

16 RANKE, Leopold von. *Eileitung zu einer Vorlesung über Universalhistoire, Historische Zeitschrift*. 1854, p. 304-307.

17 SCHILLER, J. C. F. Von. *Qu'est-ce que l'histoire universelle et pourquoi l'étudie-t-on ?*. Schillers Werke (ed. K. H. Haln). Weimar, 1970, vol. 17, 1, p. 359-376 ; trad. franc., Paris: Hachette, 1869, p. 404-424.

18 KOSELLECK, Reinhart. *op. cit.*, 1990, p. 279.

19 HEGEL, G. W. F. *La Raison dans l'histoire: introduction à la philosophie de l'histoire*. Paris: UGE, 1965, p. 280.

O descrédito

Contudo, apenas um século mais tarde, contrariando o desmentido que lhe impingiu a história real, essas filosofias da história perderam sua evidência conquistadora e otimista, fissuraram-se e acabaram por se decompor, mesmo que, na Alemanha, teólogos e historiadores não tenham abandonado a questão.²⁰ A Primeira Guerra Mundial abalou em seus fundamentos esses edifícios, que desmoronariam como a estátua de pés de argila do sonho de Nabucodonosor no livro de Daniel. Cruzamos, antes de tudo, nessas paragens, com Oswald Spengler, cujo *Declínio do Ocidente*, carrega o subtítulo de *Esboço de uma morfologia da história universal*, enquanto Theodor Lessing coloca em questão a própria história, mostrando que ela deriva não da ciência e sim da crença. A história apenas dá sentido ao que não tem mais sentido. Escrito durante a Guerra, o livro aparece em 1919 com o título *Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen*. Inicialmente publicadas em inglês, em 1919, as reflexões de Paul Valéry sobre “a crise do espírito” diagnosticam uma falência: “Foi preciso, não há dúvidas, muita ciência para matar tantos homens, dissipar tantos bens, aniquilar tantas cidades em tão pouco tempo; mas, foram igualmente preciso *qualidades morais*. Portanto, Saber e Dever, vocês são suspeitos?”²¹

Concebido antes da Guerra, mas publicado somente em 1918, o enorme tratado de Spengler, ambiciona fundar uma morfologia histórica comparada das civilizações. Spengler apela para a analogia, o instrumento da história, e lança a pesquisa a partir do paralelo, incontestável segundo ele, entre os séculos do declínio da Antiguidade e a fase que se iniciava da história universal. O tempo se transforma então em “lógica do destino” e esse novo olhar sobre a história, com finalidades preditivas, ambiciona ser nada menos que uma “filosofia do destino”. Para retomar uma fórmula de Raymond Aron, Spengler recusa e refuta o otimismo racionalista do Ocidente, apoiando-se em um decreto metafísico sobre a realidade das civilizações.

Leitor, de início entusiasta, dessa abordagem em termos de civilização, Arnold Toynbee foi diretamente atingido pela Guerra de 1914. Há a morte bem real de vários de seus camaradas de Oxford e, mais amplamente, o que ele percebeu como o suicídio da “caminhada da Liberdade”. “Nós também éramos mortais” (nós, nós outros, mas também nossa civilização), diria, retomando a fórmula logo famosa de Paul Valéry, para traduzir sua experiência desses mesmos acontecimentos. Helenista de formação, Toynbee parte, como Spengler, de um paralelo entre a Guerra do Peloponeso e a Guerra de 1914, antes de colocar em questão o primado da civilização ocidental e se lançar em seu *Estudo da História*, imenso percurso concebido em torno das ascensões e

20 Na Alemanha, o historicismo, ao criticar a filosofia idealista da História, não cansou de trabalhar os limites de uma ciência da História. Em que sentido e a que ponto poderia ser uma ciência? Na França, a história metódica (mesmo permanecendo impregnada de comtismo) banuiu toda filosofia da história.

21 VALÉRY, Paul. *Essais quasi politiques*, In *Œuvres*. Paris: Gallimard, Bib. de la Pléiade, 1957, t. I, p. 989.

quedas das civilizações.²² Se as diversas civilizações são remetidas à escala da duração da história da terra e da humanidade, pode-se perfeitamente pensá-las nos termos de sua “contemporaneidade filosófica”. Nada impede, portanto, de propor uma analogia entre a situação de 1914 e a da Grécia no momento da Guerra do Peloponeso: seu passado podia muito bem ser nosso futuro.

Para reencontrar, no decorrer desse mesmo período, fortes certezas, em relação direta com o regime moderno de historicidade e suas promessas futuristas, é preciso se voltar para o marxismo-leninismo, o país da Revolução Proletária, a Internacional Socialista, os projetos de revolução mundial, assim como para os diversos partidos e agrupamentos que reivindicavam revoluções multiformes a realizar. Já a relação com o tempo dos fascismos é outra, pois mistura futurismo, passadismo e exaltação do presente por meio da figura carismática do *Fuhrer*. Em certo sentido, o “*Reich* milenar” nazista estava, repentinamente, ali, desde 1933, mas era também um retorno e um advir.²³

Se ignorarmos a derrubada dos regimes fascistas e os saltos à frente da Revolução após 1945, é no contexto do pós-guerra e da descolonização que tomam e retomam forma as críticas contra as pretensas evidências da História, aquelas da grande filosofia da história do século precedente. Críticas como as que exprime, em várias ocasiões, um filósofo que se fez etnólogo, Claude Lévi-Strauss, sobretudo em um pequeno e incisivo livro: *Raça e história*, redigido em 1952, a partir de um convite da UNESCO.²⁴ Sublinhemos que é a um antropólogo, e não a um filósofo, e muito menos a um historiador, que é feita, então, a proposta de um quadro geral de reflexão. Nesse volume, o problema não é jamais o da história universal (a expressão não é pronunciada), mas o leitor é convidado a perceber que “nós” somos a “primeira civilização mundial”. As civilizações, explica o autor, estão menos escalonadas no tempo que esparramadas pelo espaço. Em uma só tacada, o evolucionismo é abandonado, mais precisamente esse falso evolucionismo que gostaria de nos convencer, por exemplo, de que os indígenas da Austrália viviam na Idade da Pedra. Quanto ao processo de civilização, deve-se encará-lo menos como uma caminhada contínua e cumulativa do que como uma partida de xadrez em que cada sociedade, alternadamente, ganha e perde.

Convidando-nos também a entender o progresso não mais como “categoria universal” e apenas como um “modo particular de existência próprio a nossa sociedade”, Lévi-Strauss, com suas intervenções, coloca fortemente em questão o regime moderno de historicidade (para retomar meu vocabulário).²⁵ O mesmo vale para sua distinção (logo famosa) – cujo alcance, como sempre defendeu, é teórico – entre sociedades *quentes* e sociedades *frias*. Se algumas foram modeladas por essa temporalização da história, evocada acima, e até

²² SPENGLER, Oswald. *Le Déclin de l'Occident. Esquisse d'une morphologie de l'histoire universelle*. Trad, franc., Paris: Gallimard, 1948. TOYNBEE, Arnold. *A Study of History*. Londres: Oxford University Press, 1934-1954.

²³ KROLL, Frank-Lothar *Utopie als Ideologie, Geschichtsdenden und politisches Handeln im Dritten Reich*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1998, p. 32-43;

²⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Race et histoire* [1952], republicado em *Anthropologie structurale II*. Paris: Plon, 1973, p. 377-431.

²⁵ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958, p. 368.

mesmo fizeram disso um princípio de desenvolvimento, outras não ou ainda não ou com dificuldade o fizeram parcialmente. O que é certo, todavia, é que todas são similarmente sociedades na história e sociedades produtoras de história, mas com maneiras diferentes de existir no tempo.²⁶ Esse modelo, que não é o de uma grande Divisão, tem o mérito de ajudar a compreender as formas e as modalidades de existir no tempo das diversas sociedades: ele teria estimulado as comparações. Além do mais, ao contrário do que se viu no estruturalismo (seu anti-historismo), manifestava-se nesse plano pelo menos uma efetiva atenção ao tempo e às variações dos ritmos temporais.

Entre a postura de Lévi-Strauss e a de Braudel percebe-se uma convergência. Uma mesma crítica de fundo ao regime moderno de historicidade. Porém, enquanto o segundo permanece, apesar de tudo, no tempo da Europa (mesmo se ele o estica e o desacelera, ao criar seu personagem Mediterrâneo e, em seguida, sua noção de economia-mundo), antes de retomar, ao final de suas viagens, o problema da história nacional, à luz, justamente, da longa duração; o primeiro passa, pode-se dizer, do proletário ao selvagem ou de Marx a Rousseau. O pleno reconhecimento da humanidade do Selvagem é uma maneira de renovar (resgatar) o humanismo (falido), por meio de seu alargamento.²⁷

Do lado dos filósofos, de agora em diante, não se trata mais de anunciar ou mesmo de simplesmente assumir que a filosofia da história ou a história universal é negócio de filósofos.²⁸ A esperança, quando existe, está principalmente nas mãos da classe trabalhadora. Sartre esforça-se em elaborar uma filosofia da história, os leitores de Heidegger não se postam nesse terreno. Michel Foucault lembra, em 1975, que Husserl, em meados dos anos 1930, punha em questão “todo o sistema de saber de que a Europa havia sido a casa, e pelo qual ela havia ao mesmo tempo se libertado e se encarcerado”. As filosofias da história tinham sido portadoras simultaneamente de libertação e de encarceramento, não apenas em sentido metafórico. E Foucault continuava: “para nós, alguns anos após a guerra e depois de tudo que aconteceu, esse questionamento reaparecia de maneira viva: irrupção de uma história contemporânea em uma filosofia bastante acadêmica, que eram esse saber e essa racionalidade tão profundamente ligados ao nosso destino e tão impotentes ante a História. As ciências humanas eram, evidentemente, objeto de questionamento devido a essa forma de proceder”.²⁹ Se ele desenhava seu próprio programa de trabalho, o diagnóstico valia para além dele. Quanto aos historiadores – um Braudel, um Chaunu –, levados pela maré, tratavam de retomar, de outro modo, a história da expansão europeia e do capitalismo, mas não propriamente, de pensar uma história universal.

26 LÉVI-STRAUSS, Claude. *Anthropologie structurale* II. Paris: Plon, 1973, p. 40-41.

27 HARTOG, François. *Anciens, Modernes, Sauvages*. Paris: Galaade Editions, 2005, p: 16-17;

28 Menos; talvez, para um filósofo como JASPERS, Karl. *Origine et sens de l'Histoire*. Trad. franc., Paris: Plon, 1954.

29 Michel Foucault em uma entrevista com Roger-Pol Droit, em 1975, publicada em *Le Point*, 1º de junho de 2004.

Uma retomada?

Se pularmos algumas décadas do estruturalismo conquistador, com os questionamentos da noção de sujeito, mas nas quais se vê também, após um último clarão, a extinção da idéia de revolução, o observador é subitamente atingido por uma inesperada reabertura – logo após 1989 (que simboliza a queda do Muro de Berlim) – da filosofia da história. A iniciativa, dessa vez, parte dos politicólogos. No papel de arauto, o artigo sobre *O fim da História*, de Francis Fukuyama, que deu a volta ao mundo provavelmente em menos de 80 dias!³⁰ Essa recepção, em sua rapidez confusa em torno de um título mal compreendido, é certamente indício de alguma coisa. A tese geral nos interessa na medida em que se apresenta como uma defesa da existência de uma história universal e como retomada desta história. O autor acredita, com efeito, reatar com reflexões abandonadas, senão desacreditadas há muito tempo, e de retomar, a seu modo, o ponto de vista cosmopolita de Kant (de seu opúsculo de 1784).³¹ Processo simples e coerente, a história, levando em conta ao mesmo tempo a experiência de todos os povos, termina por conduzir a maior parte da humanidade em direção à democracia liberal. A história certamente não acabou, longe disso, mas sabe-se, de agora em diante, que não há mais alternativa à democracia liberal, que constitui seu *telos*. Somos levados a reconhecer a existência de um processo coerente em transcurso na História. Que seja!

Porém, apenas quatro anos após o livro de Fukuyama, uma nova fórmula encontra eco, provavelmente mais amplo e, sobretudo, mais durável. Mais protagonistas podem se identificar e se reconhecer nesse modelo. Esse fenômeno tem, ademais, valor de indício. Oriunda também dos Estados Unidos, essa tese (que, como no caso precedente, circulou inicialmente sob a forma de artigo) é lançada por Samuel Huntington, outro conhecido politicólogo, de quem Fukuyama, aliás, tinha sido aluno. Trata-se do “choque” (*clash*) das civilizações e da “remodelagem da ordem mundial”, subtítulo da obra.³² Não se está mais do lado de Kant e das Luzes, nem mesmo de Hegel, mas, em um sentido nitidamente mais tardio, do lado justamente de Spengler e de Toynbee. Não sem precisão, o politicólogo francês Pierre Hassner o qualificou de “Spengler para o Pós-Guerra Fria”!³³ Huntington, que reativa e retoma a aproximação civilizacional, aplica, com efeito, uma aproximação de tipo holístico para delimitar esse mundo do final do século XX e início do XXI, em que “a

30 FUKUYAMA, Francis. Artigo publicado na *National Interest*, em seguida retomado e desenvolvido em *La Fin de l'Histoire et le dernier homme*. Trad. franc., Paris: Flammarion, 1992.

31 KANT, Emmanuel. Idée pour une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique, in *Histoire et politique* (ed. Monique Castillo). Trad. franc., Paris: Vrin, 1999, p. 85-100.

32 HUNTINGTON, Samuel. *Le Choc des civilisations* [1996]. Trad. franc., Paris: Odile Jacob, 2000.

33 HASSNER, Pierre. Un Spengler pour l'après-guerre froide. *Commentaire*, 18, 66, 1994, p. 263.

cortina de veludo das culturas substituiu a cortina de ferro da ideologia".³⁴ Convicto de que "paradigmas", mesmo simplificados, ou "mapas" são indispensáveis para quem quer compreender o mundo ou *a fortiori* agir nele, o politólogo cita então com aprovação Braudel, sublinhando que é preciso começar por saber reconhecer em um mapa-mundo as civilizações – essas realidades as mais englobantes e de longa duração – atuais.³⁵ Graças ao paradigma civilizacional pode-se, por exemplo, fixar os limites da Europa (lá onde termina a cristandade ocidental e onde começa a ortodoxia do Islã). De tal abordagem resulta, segundo uma definição bem pouco original, que "as civilizações formam as mais vastas tribos humanas", e que o choque de civilizações não é nada mais que um "conflito tribal em escala global".³⁶ Tal ordem internacional é ao mesmo tempo geradora de instabilidade (de conflitos tribais, mas em escala global) e "um bloqueio contra uma guerra mundial". Findo o tempo das conquistas, Huntington convida para uma guerra de posição, reciclando na escala das civilizações a teoria do *containment*.

O que fazer, com efeito? Tomar consciência de que o mundo está se tornando "mais moderno e menos ocidental" e que, se há muitas civilizações, a ideia de que o mundo seria constituído por "só uma e mesma civilização universal não é defensável". Daí essa mensagem dirigida aos norte-americanos. "A sobrevivência do Ocidente depende da reafirmação pelos norte-americanos de sua identidade ocidental; os ocidentais devem admitir que sua civilização é única, mas não universal, e devem se unir para lhe dar novo vigor contra os desafios lançados pelas sociedades não-ocidentais".³⁷ Quer mais? Huntington visa, de fato, "um inimigo interior", qual seja, os defensores do multiculturalismo que vêm na herança ocidental apenas os crimes do Ocidente. Eles querem "livrar os norte-americanos de uma herança européia vergonhosa e procuram a redenção em culturas não-européias". Ele cita então Arthur Schlesinger, lembrando o lema dos pais fundadores: *e pluribus unum*. Se a América devesse se dividir em uma pluralidade de civilizações, ela não seria mais os Estados-Unidos e sim as Nações Unidas. Vê-se, assim, que o objetivo principal de Huntington é de clamar pela preservação, proteção e revigoração da civilização ocidental, a partir dos Estados Unidos.³⁸ Essa atitude, em que transparece um certo medo do futuro, é igualmente um convite ao encasulamento. A grande diferença com relação a Fukuyama deduz-se de sua abordagem spengleriana. Se as civilizações são essas "tribos humanas" as mais vastas, e se o choque de civilizações se explica como "um conflito tribal em escala global", a renúncia ao universalismo é o preço a ser pago pelo Ocidente para melhor se defender, isto é, para melhor proteger uma América que, reafirmando fortemente seu pertencimento à civilização ocidental, poderá escapar, em casa, à armadilha mortífera do multiculturalismo. Se a civilização ocidental é única, ela não é universal.³⁹ A existência de civilizações (no plural)

34 HUNTINGTON, Samuel. *Le Choc des civilisations* [1996]. Trad. franc., Paris: Odile Jacob, 2000, p. 178;

35 *Ibidem*, p. 42.

36 *Ibidem*, p. 22.

37 *Ibidem*, p. 10.

38 *Ibidem*, p. 18.

39 *Ibidem*, p. 461 e 470.

contradiz as pretensões universalizantes. Não há, portanto, nem civilização universal (noção falsa e perigosa), nem história universal. Em sua robusta simplicidade a tese pode convir a muitos, assim no Norte como no Sul.

Global History

Esses mesmos anos são aqueles em que a “globalização” ou “mundialização” ganha protagonismo na cena pública, assim como na academia, tendo como signo de reconhecimento e instrumento poderoso: *www*. Estamos diante, como se pode dizer em inglês, de um “conceito cabide” (*portemanteau concept*), onde cada um coloca ou retira o que quer ou não quer? Com certeza. Trata-se, antes de tudo, de uma maneira de compreender o mundo a partir dos Estados Unidos (a ascensão da temática do império seria disso outra manifestação)? Sim, mas não apenas. A ascensão da China, da Índia, do Brasil, principalmente, colocou em evidência “as formas locais e não ocidentais nas dinâmicas da mundialização”.⁴⁰ Muitos trabalhos, nos últimos dez ou quinze anos, têm tratado disso e seu número tem crescido em ritmo acelerado.

Para nos atermos unicamente à história profissional, emergiu uma história que se designa como “global”, enquanto se reativava ou se relançava uma *World History*. Ambas com suas revistas, publicações, associações, *sites*, centros, congressos, seus (novos ou recentes) especialistas, e também com uma reflexão inicial sobre elas mesmas. Uma primeira cartografia da história global, ao mesmo tempo retrospectiva e prospectiva, foi proposta por Patrick Manning. Seu livro, publicado em 2003, tem um título bem expressivo: *Navigating World History*. O *World Historian*, ou aquele que quer se tornar um, pode aprender a controlar, a melhor utilizar, até mesmo a desenvolver esse programa (*software*) que é a *world* ou *global History*. O subtítulo nos posiciona claramente em uma perspectiva construtivista: *Historians create a global past*.⁴¹ Para dar conta desses deslocamentos de grande amplitude, Georg Iggers, historiador da história sempre preocupado em reservar um lugar para o que está acontecendo, em compreender e fazer compreender sem jamais renunciar à história e à sua responsabilidade de historiador, acaba de publicar, em colaboração com dois outros historiadores, *A Global History of Modern Historiography*.⁴² Iggers, que, no início de sua carreira, dedicara-se a explicar o *Historismus* aos americanos, acredita que, hoje, sua tarefa é propor uma abordagem global da historiografia. Estamos, portanto, nos antípodas dos pressupostos do *Historismo*.

40 *Ibidem*, p. 17-18 *et passim*.

41 ASSAYAG, Jackie. *La Mondialisation vue d'ailleurs*. L'Inde désorientée. Paris: Ed. du Seuil, 2005, p. 278.

42 MANNING, Patrick. *Navigating World History, Historians Create a Global Past*. New York: Palgrave, 2003. Visando o leitor alemão, Sebastian Conrad, Andreas Eckert, Ulrike Freitag editaram, sob o título *Globalgeschichte, Theorien, Ansätze, Themen*, uma seleção de textos (à exceção de um) originalmente publicados em inglês.

O que é, portanto, um historiador global? Um historiador da globalização, pode-se responder. De fato, a globalização tende a ocupar, hoje, um lugar análogo àquele da modernização nos anos 1950-1960 (ou até mesmo da civilização no início do século XIX): com esse mesmo sufixo, marca de que o processo é o próprio objeto de estudo. Poderíamos destacar certa analogia nas posturas respectivas a respeito de uma e de outra, indo da aprovação incondicional à deploração completa, passando por diferentes tentativas de pensá-las no plural. Assim como não houve somente uma modernização e uma modernidade única, não há uma só globalização tomando, por assim dizer, de viés o mundo inteiro ao mesmo tempo. Desenvolveram-se, particularmente, vários tipos de análise por meio do sistema binário do global e do local: os efeitos do global sobre o local, o *glocal*, e certo efeito de retorno desse *glocal* sobre o global.

Segundo Bruce Mazlich, um dos primeiros representantes e advogados da história global, o adjetivo "global" aponta na direção do espaço (o globo). Com efeito, praticar a história global é, nota ele, como observar a "nave Terra" de um satélite, perspectiva mais que pertinente para o estudo de certo número de processos. Muito bem. Mas como, pode-se perguntar, o historiador se transforma em astronauta ou em satélite? Como constrói esse ponto de vista "espacial", estando seguro de que ele não seja a (simples) reativação (sob um novo disfarce) do ponto de vista elevado, ao qual, ainda ontem, prendia-se o historiador? Ponto de vista exterior, senão análogo a ou sucedâneo de um ponto de vista divino? Aquele da Fortuna antiga para Políbio ou do Espírito moderno para Hegel. A despeito disso tudo, afirmam seus porta-vozes, a história global não é *whiggish*, ou, melhor ainda, "a forma que ela tomará não pode ser predita": o historiador global sabe dar lugar à "contingência e à incerteza dos assuntos humanos". Ele não crê nem no paralelo nem na analogia. Segundo aspecto, ainda de acordo com Mazlich, a *World History* começa no presente, identificada com a abertura de uma "época global", ou, então, em torno de 1970, quando passam a existir "sinergia e sincronia" suficientes. Igualmente, mesmo que história mundial e história global se desenrolem "em um *continuum*", devemos estar conscientes de que ultrapassamos uma verdadeira fronteira ao entrarmos na história da globalização ou da história global".⁴³

Um livro coletivo, publicado em 2002, organizado por A.G. Hopkins, *Globalization in World History*, põe, de seu ponto de vista, a ênfase no *continuum*, apoiando-se em uma abordagem de longa duração e, mais ainda, acreditando na "ilusão que gostaria de ver na globalização apenas uma criação do Ocidente". Os autores indicam assim várias globalizações: uma arcaica, uma proto-globalização (entre 1600 e 1800), uma moderna (aquela que corresponde à nação e à industrialização), uma pós-colonial (nos anos 1950), com uma nova fase após 1970: aquela que, para Mazlich, requer um satélite para poder ser apreendida!⁴⁴ Multiplicá-la é uma maneira de banalizá-la (sempre houve globalização), mas periodizá-la poderia levar a questionamentos sobre as

43 IGGERS, Georg G. Q. *Edward Wang*, com contribuições de Supriya Mukherjee. *A Global History of Modern Historiography*. Harlow: Pearson, 2008.

44 MAZLICH, Bruce. Comparing Global History to World History. *Journal of Interdisciplinary History*, XXVIII, 3, 1998, p. 385-395.

temporalidades que estiveram ativas no decorrer de cada uma das fases. Para retomar meu fio condutor: sob quais regimes de historicidade elas se deixam apreender?

Se as globalizações moderna e pós-colonial foram plenamente futuristas, instalando o futuro no posto de comando e como produtor de inteligibilidade, o que se passa na fase atual, após 1970? Ficou claro que ninguém a Oeste pode pensar em reativar os esquemas temporais mobilizados pelas histórias universais ligadas às filosofias da história do século XIX e aos impérios coloniais. Tanto mais que a Europa fazia nestes anos a experiência de um fechamento do futuro e de uma perda de pregnância da categoria do futuro. Transforma-se ela no presente, nesse presente contemporâneo onipresente? Ela é, recorrendo mais uma vez ao meu vocabulário, presentista? É o presente o modo pela qual ela se deixa apreender?

Sempre pelo lado da história, uma resposta a essa situação, em que globalização e fragmentação caminharam juntas, foi a solução ou a tentação pós-moderna. No limite, não haveria mais história, mas apenas usos do passado. Múltiplos e multiformes, esses usos se produzem a título de memória e em nome da identidade: a cada um sua memória. Usos no presente e em seu horizonte: presentistas de um lado e de outro. Em nome da memória, prometem-se não somente histórias alternativas (na linha, notadamente, do importante movimento dos *Subaltern Studies*), mas, convictamente, alternativas à história. A memória contra a história, que é sempre aquela dos vencedores. Assim procede o intelectual indiano Ashy Nandy, para quem a consciência histórica triunfou por toda parte no mundo, mesmo em um país como a Índia, que se manteve, no entanto, por muito tempo, fora da história.⁴⁵ É curioso notar que tal postura crítica termina por reatar com Hegel, para quem a História era precisamente apanágio da Europa! Se a adesão ao universo histórico supõe tomar um único caminho, cada cultura, afirma Nandy, tem, em compensação, uma maneira singular de habitar sua a-historicidade. Reencontram-se aqui as trocas, feitas de oposição e complementaridade, entre diferenças e uniformização.

Nitidamente menos radical é o apelo à noção de "histórias conectadas" para escrever, em um primeiro momento, a história contemporânea, mas igualmente para retomar com novos recursos a do passado. Situamo-nos, nesse caso, plenamente no interior da disciplina em face de uma proposição metodológica, ou mesmo quase técnica.⁴⁶ "Conectada" não é, contudo, uma palavra neutra, é também uma palavra do momento: positiva (é preciso estar conectado), mas, ousaria dizer, bastante elástica. Onde começa e onde termina uma história conectada? A identificação de conexões é, antes de tudo, um instrumento para revisitar, substituir histórias excessivamente unívocas,

⁴⁵ ASSHY, Nandy. *History's Forgotten Doubles*. In POMPER, R. H. e ELPHICK, R. T. Vann (ed.), *World History Ideologies, Structures and Identities*. Oxford: Blackwell, 1998, p. 160-178.

⁴⁶ SUBRAHMANYAM, Sanjay. *Connected Histories: Notes Towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia*, in LIEBERMAN, V. (ed.), *Beyond Binary Histories. Re-imagining Eurasia to c. 1830*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1997, p. 289-315; GRUZINSKI, Serge. *Les mondes mêlés de la monarchie catholique et autres connected histories'*. *Annales d'Histoire Économique et Sociale* 1, 2001, p. 85-117.

dissimétricas, desiguais, e para sair das empacadas histórias nacionais e coloniais. Obtém-se assim ganhos de conhecimento. O historiador conexcionista enxerga com outros olhos suas fontes, alarga desse modo a noção de documento, multiplica seu questionário. A busca por conexões, todavia, desenhando, no fim, uma rede, não pressupõe, ao contrário, que exista uma história do mundo e um possível ponto de vista único sobre ela. A história não poderia ser muito menos a soma (mesmo em potência) dessas conexões, já que as combinações podem ser re-agenciadas diferentemente, em função das próprias questões que coloca o historiador.

Poder-se-ia conceber uma forma de história universal que não fosse futurocêntrica e teleológica? Ela não se limitaria, nesse caso, a se apoderar (para com isso se alegrar, ou deplorar) de uma completa e definitiva dispersão, nem se fecharia nas prisões de longa duração das civilizações. Ela não ficaria muito menos satisfeita em substituir o antigo escalonamento das civilizações no tempo (do primitivo ao civilizado) por sua simples dispersão no espaço (segundo a sugestão de Lévi-Strauss). Ela não deveria pressupor que aquele que procura escrevê-la se posicione (mesmo que implicitamente ou fortuitamente) em um ponto de vista elevado. Não poderia ela, finalmente, desempenhar o papel de um tipo de ideia reguladora? O recurso ao regime de historicidade não pretende, evidentemente, ser a solução, o coelho tirado da cartola, mas poderia permitir começar a trabalhar, aqui e ali, disjunções e conjunções de formas de temporalidade: interações, imbricações, ocultamentos, entrechoques, defasagens, descolamentos dos regimes de historicidade. Articulam-se assim, velho sonho, espaço e tempo. Pois, se não há um tempo único, tão diversas foram e são, aqui e ali, ontem e hoje, as experiências do tempo, há, por toda parte, maneiras homólogas de fabricar tempo humano ou social em um mundo que nunca ignorou, em maior ou menor escala, trocas, interações, conflitos.