

Ciro F. Cardoso
Universidade
Federal do
Fulmínense, Brasil

Palabras claves:
historia,
posmodernidad,
tiempo

Tempo e Historia

TIME AND HISTORY

ENVIADO 1-02-2011 / REVISADO 21-02-2011 /
ACEPTADO 28-02-2011

SUMÁRIO A noção de tempo é capital, tanto científica quanto existencialmente, e, ao mesmo tempo, muito difícil de definir devido à sua ambigüidade, já que, em diferentes contextos, significa coisas de fato bastante variáveis.

ABSTRACTThe notion of time and capital, either scientifically and existentially, is hard to be defined due to its ambiguity, since in different contextxs it does not mean the same.

PROLEGÔMENOS A noção de tempo é capital, tanto científica quanto existencialmente, e, ao mesmo tempo, muito difícil de definir devido à sua ambigüidade, já que, em diferentes contextos, significa coisas de fato bastante variáveis:

(...) o símbolo t dos físicos é falaciosamente simples como representação “daquilo que entendemos como tempo”. É útil em expressões formais e seu significado não precisa ser questionado. Entretanto, se perguntarmos de que modo se supõe que esteja relacionado com o que todos nós conhecemos no íntimo como nossa existência no tempo, seremos enviados à Psicologia. Esta, uma ciência que lida sobretudo com processos mentais, quase nada tem a dizer sobre o símbolo t dos físicos. Procurando algo comum ao tempo dos psicólogos e dos físicos, poderíamos inquirir o que a Psicologia diz acerca de como nosso sentimento de devir contínuo se relaciona com o devir contínuo do mundo físico, incluindo as questões cruciais do início e do fim do tempo. Para uma resposta, talvez nos enviem à religião. Mas a religião e a Teologia se referem sobretudo a propósito e a história, não a sentimentos e a símbolos físicos. Poderíamos avançar até a Filosofia e indagar sobre as relações, se é que existem, entre o sentimento de duração, o propósito aparentemente perceptível na natureza e o tempo útil do físico. A Filosofia (...) tem muito a contribuir no tocante ao esclarecimento do problema do tempo. Mas (...) esbarra em certas antinomias que, segundo parece, não podem ser solúveis senão com a ajuda do especialista (Fraser, 1966: XVIII).

Isto significa que, em nossas indagações sobre o que o tempo é em si,

objetivamente, como uma dimensão (um “receptáculo”, tal como o espaço, em que os eventos se desenvolvem), mas também sobre o que ele é para nós, subjetiva ou existencialmente, seria bem provável correremos o risco de que nos empurrassem em diferentes direções e nos lançassem aos braços das mais diversas disciplinas¹.

É provável que a noção de espaço tenha sido percebida pelos seres humanos antes da de tempo. As línguas mais antigas que nos deixaram documentos –o sumério, o egípcio, o acadiano e o eblaita– tendiam a espacializar o tempo. O egípcio tardou bastante até mesmo a desenvolver um sistema verbal baseado na noção de tempo: de início, predominava em forma absoluta a noção de *aspecto* verbal, que distinguia o perfeito (ações completas), o imperfeito (ações em ato ou ações reiteradas) e o prospectivo (ações suscetíveis de ocorrer). Mesmo hoje em dia, qualificamos em português o tempo como “curto” ou “longo”, isto é, com um vocabulário espacial. Podemos até mesmo dizer “um *curto espaço* de tempo”, que um evento “ficou *para trás*” ou está “*a grande distância* no tempo”, por exemplo.

Um caso extremamente curioso, por prenunciar intuitivamente a relatividade, é o da língua quêchua. A palavra *pacha*, cuja acepção mais conhecida e usual designa a terra, como solo e como mundo, assim como sua personificação religiosa numa entidade feminina (na mitologia andina, a terra é feminina, enquanto a água em movimento –seja a da chuva, seja a do canal– que vem fecundar a primeira é masculina). Alternativamente, o termo também pode significar tempo, período, circunstância. O mais interessante, porém, é que em certos contextos *pacha* designa em expressão única, sintética, as noções conjugadas de extensão espacial e intervalo de tempo (um momento ou um período). Assim, por exemplo, no manuscrito de Huarochirí (capítulo I, seção 7), a passagem *coni raya vira cocha runa camac pacha camac*, início de uma oração à entidade sobrenatural Coni Raya, identificada a outra, Vira Cocha, significa ao pé da letra: “Coni Raya Vira Cocha, que animaste os humanos e animaste a terra-tempo”, isto é, quanto ao último membro de frase, algo como “que animaste o mundo em seu ciclo atual”. Analogamente, em outra passagem do mesmo manuscrito (capítulo 18, seção 221), quando o Homem da Montanha, ao prever durante o sacrifício de uma lhama a Chégada dos espanhóis, afirma que a *pacha* “não é boa” por prenunciar o abandono de Paria Caca, a principal *huaca* da região, isto significa algo como “o mundo neste momento deixou de se configurar favoravelmente a nossas crenças e valores” (Salomon, 1991: 14-15).

Na filosofia ocidental, desde Leibniz a noção de tempo tomou a dianteira sobre a de espaço (Jammer, 1970: 23)². Mesmo se a relatividade as torna inseparáveis em princípio, posto que existem como espaço-tempo indissolúvelmente, isto não impediu a primazia da temporalidade em muitas das elucubrações feitas a partir das teorias relativista e quântica: as

¹ Ver Julio Ariostegui, *La investigación histórica: Teoría y método*, 2001, 209-222; Ciro Flamarion Cardoso, *Introducción al trabajo de la investigación histórica*, 1981, 195-216.

² A edição original em inglês é de 1954.

de Ilya Prigogine, por exemplo³.

Num prólogo à obra de Max Jammer, escreveu Albert Einstein que o tempo e o espaço absolutos do sistema de Newton, mesmo tendo sido criticados com razão por Huygens e por Leibniz, na época eram a única solução possível e frutífera, já que, antes de desenvolver-se a noção de campo como conceito central da Física, sob a influência de Faraday e de Maxwell, não havia como abandonar a visão newtoniana a respeito de um modo operacional. Como as leis do campo são covariantes, isto é, independentes de uma escolha particular do sistema de coordenadas, tornam-se desnecessárias as hipóteses de um tempo absoluto e de um espaço absoluto. O que constitui o caráter espacial da realidade é, então, simplesmente a tetradimensionalidade do campo (as três dimensões espaciais e a dimensão temporal): não há espaços vazios que existam por si mesmos na ausência de um campo (Einstein, 1970: 11-17).

O que a ciência contemporânea aChé a respeito do tempo será pertinente para a sua construção nas ciências sociais e humanas? Minha opinião é que sim, como já escrevera antes; mas de modo indireto e, às vezes, com atraso considerável em relação às descobertas das ciências naturais:

A revolução trazida ao pensamento científico por teorias como a relatividade e a mecânica quântica não se limita (...) a [seus] aspectos (...) específicos. Modifica toda a visão de mundo e, por conseguinte, provoca também transformações radicais nas tendências da filosofia das ciências, fortalecendo ou, pelo contrário, enfraquecendo ou destruindo escolas de pensamento anteriormente existentes, provocando o aparecimento de correntes novas (...). Tudo isto cria um ambiente geral de pensamento —em termos globais e também quanto a problemas específicos, como o do tempo que nos ocupa agora— que não pode deixar de influir sobre os historiadores, os quais forçosamente participam da visão de mundo de sua sociedade e de sua época, nas suas múltiplas variantes (Cardoso, 1988: 37).

Não é este, no entanto, o ângulo que me interessa explorar nesta ocasião. Meu foco recairá nas novas visões acerca da temporalidade, ou da relação entre tempo e História, surgidas: no bojo do movimento de idéias que se pode, simplificando um pouco, chamar de pós-modernismo; e no contexto de outro, mais delimitado, que é o neoconservadorismo iniciado nos Estados Unidos na década de 1970. Tratarei do assunto segundo certo número de eixos, tentando, a seguir, uma avaliação de conjunto.

1 Volta do acontecimento (ou da curta duração) e aceleração da história

Começemos por examinar o que tem a dizer o antropólogo francês Marc Augé sobre o tempo. Na segunda metade do século XX, teria ocorrido uma *aceleração da história*. O passado se torna história, em nossa época, a um ritmo alucinante: a história corre atrás de nós, está em nossos calcanhares. Por história, Augé entende os eventos ou séries de eventos que numerosas pessoas reconhecem como tal: os Beatles, 1968, a Argélia, o

³Ilya Prigogine, *O nascimento do tempo* (trad. João Gama, 1990 (a edição original em italiano é de 1988); "Origins of complexity", *Origins: The Darwin College lectures*, A.C. Fabian (org.), 1988, 69-88.

Vietnã, o muro de Berlim, a guerra do Golfo, a desintegração da União Soviética e depois a da Iugoslávia, a guerra do Iraque... Há uma superabundância de eventos considerados relevantes, de que somos informados simultaneamente a seu acontecimento, acumulando-se em ritmo rápido demais para sua assimilação ou sua consideração em perspectiva.

Constata-se que, habitualmente, tais acontecimentos que parecem capitais não foram previstos por economistas, historiadores ou sociólogos. A enorme quantidade de eventos como esses que se faz presente vem não somente de uma informação superabundante, mas também da crescente interdependência presente no interior do que já se configura como um “sistema mundial”. O resultado do conseqüente desnorteamento é a forte necessidade sentida pelas pessoas de achar sentido para um presente que parece imprevisível, estranho, inexplicável: “outro”, portanto. Daí um excesso de investimento no sentido; ou, mais exatamente, na busca do sentido.

A superabundância do tempo do mundo e também dos indivíduos (no mundo desenvolvido não mais três, e sim, quatro gerações coexistem) é uma das características daquilo que Augé chama de Supermodernidade (Augé, 1995: 7-41)⁴.

O ponto de partida do antropólogo francês em suas rumações sobre o tempo no mundo de nossos dias parece ser um famoso artigo de Pierre Nora, incluído na coletânea *Faire de l'histoire*, no volume I sobre *Novos problemas*—artigo intitulado “A volta do acontecimento”. Também Nora, no artigo em questão, se restringia à análise das perspectivas da História do presente: um presente em que os meios de comunicação de massa “democratizam” o acontecimento— isto é, tornam-no imediatamente acessível a milhões de pessoas—, mas, ao mesmo tempo, o produzem, metamorfoseiam e vulgarizam, dramatizando-o em analogia com os “casos” do dia-a-dia e da crônica policial noticiados nos jornais (em francês, *faits divers*), gerando um “paradoxo do evento”. O próprio deslocamento da mensagem narrativa em direção a suas virtualidades imaginárias, espetaculares, parasitárias, que dá a impressão de desvalorizar ou vulgarizar os acontecimentos, permite ao historiador do estritamente contemporâneo inserilos numa série. Em lugar, porém, de procurar reduzir o nível temporal dos acontecimentos ao que Braudel chamava de “uma espuma” superficial, algo de menor importância do que as temporalidades mais lentas, achava Nora que o historiador que se ocupa com a História imediata teria interesse em investir, pelo contrário, no acontecimento, utilizando-o como meio para, por seu intermédio, conscientemente, fazer surgir o passado, o espessor histórico, as estruturas, em lugar de, como era habitual no trabalho dos historiadores, fazer inconscientemente surgir o presente no passado (ou seja, projetar o presente no passado). Em outras palavras, os acontecimentos permitiriam evidenciar o sistema, a curta duração revelaria a longa duração estrutural (Nora, 1974: 210-230).

⁴ Trad. John Howe.

2Memória

Um dos efeitos da superabundância dos acontecimentos e, mais em geral, do excesso de informação que nos ameaça em nosso presente pode ser o desnorreamento. Para este contribui, também, a noção, insistentemente afirmada nestas últimas décadas, de que o mundo em que vivemos é a tal ponto distinto de tudo que o precedeu, além de transformarse a um ritmo tão alucinante, que a História se teria tornado irrelevante. Isto traz o risco de uma espécie de amnésia coletiva, voluntária, o que não poderia deixar de assustar os historiadores. Paolo Rossi declarou, referindose ao surgimento da memória, entre muitos profissionais da História, como modismo ou como obsessão: “Bem sei que o interesse atual pela memória se deve ao medo que sentimos da amnésia, de nossa incapacidade de conectar de alguma maneira o passado e o presente”⁵. Além disso (e em parte como resultado disso), as referências habituais de que dispõem os indivíduos para a construção identitária –família, sindicato, religião, partido, nação, entre outras– foram seriamente abaladas no bojo das transformações do século XX. Em consequência, acha Augé que se constata hoje em dia uma forte crise ligada à perda das identidades: o que se busca nos “lugares da memória”, diz ele, são signos visíveis do que costumávamos ser, é tentar descobrir o que somos pela constatação do contraste com o que já não somos; como se se almejasse um lampejo de revelação indicador de uma identidade que não achamos, para tornar manejável nossa relação com um mundo que, movendose rapidamente demais, nos faz perder os pontos de referência. Neste ponto, de novo Augé dialoga com Pierre Nora (Augé, 1995: 22-26).

A memória, a identidade e, do ponto de vista metodológico, o recurso crescente à História Oral em campos cada vez mais variados da pesquisa em História Contemporânea –sendo que este último elemento não deixa de suscitar problemáticas e interrogantes também quanto a períodos para os quais não seja possível a busca de testemunhos orais– constituem, portanto, temas vinculados entre si no ambiente intelectual em que se movem os historiadores atuais. Não me é possível, porém, desenvolvê-los todos aqui: restringir-me-ei especificamente à questão da memória coletiva.

Em primeira aproximação, poder-se-ia definir a memória coletiva como um conjunto de elementos estruturados que aparecem como recordações, socialmente partilhadas, de que disponha uma comunidade sobre sua própria trajetória no tempo, construídas de modo a incluir não só aspectos selecionados, reinterpretados e até inventados dessa trajetória como, também, uma apreciação moral ou juízo de valor sobre ela. Em ambos os níveis, tais ingredientes se modificam no tempo segundo mudem as

⁵Paolo Rossi “Le arti della memoria: rinascite e transfigurazione” (1992). Apud: Olábarri, Ignacio. “La resurrección de Mnemósine: historia, memoria, identidad”. In: Olábarri, Ignacio e Caspistegui, Francisco Javier (orgs.). La “nueva” historia cultural: La influencia del postestructuralismo y el auge de la interdisciplinarietà, 1996, 145-73 (a citação da passagem de Rossi está na 145)

solicitações que, em diferentes situações histórico-sociais, façam ao passado as instâncias organizadoras da consciência social.

Afirmo há um momento que uma determinada construção *aparece* como recordação porque, na verdade, são indivíduos os que podem lembrar-se ou recordar. Não existe, *stricto sensu*, órgão ou mecanismo concreto algum que permita experimentar lembranças coletiva ou interindividualmente. Uma solução para este problema foi proposto em 1980, após a realização de entrevistas com operários metalúrgicos aposentados, por dois pesquisadores franceses, Lequin e Mettral. Eles distinguiram três níveis: existe, em primeiro lugar, uma *memória individual* que opera no quotidiano; desta pode nascer, mediante recortes e adições, uma *memória comum*, que se manifesta na evocação que um grupo faça de seu passado, de suas lutas; por fim, pode surgir ou não a *memória coletiva*, pois esta exige, para estruturar-se, que funcione uma ação consciente de reconstrução institucional da memória no interior do grupo, coisa que não acontece sempre (Lequin, 1980: 149-163). Assim, num sentido estrito, só existem memórias individuais. Mas as recordações são retomadas por instituições de vários tipos, de tal modo que a sociedade acaba por constituir uma espécie de patrimônio comum da memória com que o indivíduo coexiste e interage desde sua infância. As memórias, em função do próprio transcurso do tempo, não podem manter-se só como vivências individuais: seletivamente, acabam residindo em depósitos sociais (arquivos, monumentos, museus), naquilo que foi chamado de “lugares da memória” (Nora, 1984).

Memória individual, comum e coletiva coexistem necessariamente nas sociedades em diferentes níveis, os quais podem entrar em contradição e conflito. Na ex-Iugoslávia, por exemplo, simplesmente inexistia acordo coletivo algum, quando da crise recente, não somente acerca dos elementos históricos mesmos, como das lições e juízos a serem deles extraídos: diferentes construções da memória individual, comum e coletiva se chocavam sem remédio e eram de vários modos manipulados pelos poderes que se manifestavam durante a guerra, impossibilitando tanto qualquer paz social quanto a estabilidade dos regimes políticos. Em muitos casos, porém, impõe-se institucionalmente uma determinada versão – pública, dominante, oficial– da memória coletiva, a qual pode, então, servir de base à hegemonia de determinado grupo na construção da nação e do regime político. Assim, por exemplo, a recordação “oficial” que se impôs na Espanha, após a morte de Franco, acerca da Guerra Civil, no momento de repensar as estruturas do país, foi marcada por noções valorativas como “nunca mais algo assim” e “todos tivemos culpa”, o que conduziu a uma seleção (por vezes mesmo a uma invenção) dos elementos considerados pertinentes naquilo a ser recordado, e permitiu transações e renúncias parciais de parte dos diversos grupos político-sociais envolvidos, cujos membros, conforme as suas idades, tinham ou não experiência direta da Guerra Civil: mas os grupos sociais e políticos que se afrontavam e eventualmente negociavam existiam com continuidade, em forma basicamente reconhecível, desde a década de 1930 (Aguilar Fernández, 1995: 129-142).

Tal vez convenha dizer que a preocupação com o tema da memória coletiva não nasceu com a tendência pós-moderna. Maurice Halbwachs (1877-1945), sociólogo francês, discípulo dissidente de Henri Bergson e aluno fiel de Émile Durkheim, do qual adotou o conceito de consciência coletiva, foi talvez o primeiro pesquisador no âmbito das ciências sociais a preocupar-se centralmente com a dimensão coletiva da memória. Distinguiu dois tipos de memória: a “autobiográfica”, pessoal e vivida mas necessariamente influenciada pelo impacto do social, sempre filtrada pelo presente; e a “memória histórica”, memória emprestada pela coletividade ao indivíduo sobre coisas e processos do passado que não vivenciou pessoalmente. Tendo sido Halbwachs um dos editores dos *Annales* na primeira fase da revista, suas noções acerca da “memória histórica” tiveram um impacto considerável sobre Marc Bloch, como se pode notar em certos escritos deste último, por exemplo *La société féodale*⁶. Entretanto, creio ser evidente ter ocorrido uma concentração muito maior, nestas últimas décadas, de estudos que partam dessa noção.

As reflexões historiográficas e outras que trataram de analisar o uso do conceito de memória em História e em outras ciências sociais estabeleceram que existem modalidades diversas desse uso, perceptíveis nos estudos resultantes. Há tendências parciais, às vezes um tanto laterais mas, em certos casos, pertinentes, que se ocupam de coisas como a importância e os critérios do esquecimento na construção da memória coletiva, os processos de aprendizagem ou aqueles ligados à cultura política, ou então as cerimônias e rituais de recordação pública do passado. Mas distinguem-se, principalmente, dois grandes grupos de análises da memória social, cujos autores foram chamados de “presentistas” e “conservadores” por George Schwartz⁷, se bem que, como veremos, a diferença entre eles talvez seja só de grau. Os presentistas, como Trevor Lummis, Eric Hobsbawm, John Nerone e David Lowenthal, sublinham a capacidade que tem o presente para manipular o passado, impondo diferentes versões sucessivas acerca do mesmo segundo mudem as circunstâncias do momento que se estiver vivendo (Lummis, 1987; Hobsbawm, 1987; Nerone, 1989: 89-104; Lowenthal, 1985; 1989: 1263-1280). Já os conservadores, como Michael Schudson, o próprio Barry Schwartz, Robert Jervis e Nancy Bermeo, insistem nos limites que se impõem à manipulação do passado, e também no peso desse passado sobre o processo de tomada de decisão dos líderes políticos no presente. A tentativa de manipular a recordação existe, mas o passado está dotado de firme consistência e resiste às manobras de distorsão e livre reconstrução (Schudson, 1989: 105-113; 1992; Jervis, 1976; Bermeo, 1992: 273-291). A origem da divergência entre presentistas e conservadores, bem como do fato de que suas diferenças sejam de grau, é o caráter dialético da relação

⁶ As preocupações de Bloch com o conceito de memória coletiva foram analisadas pertinentemente por: Mastrogregori, Massimo. “Historiographie et tradition historique des souvenirs: histoire ‘scientifique’ des études historiques et histoire ‘globale’ du rapport avec le passé”. In: Barros, Carlos (org.). *Historia a debate. I. Pasado y futuro*, 1995, 269-78.

⁷ Schwartz, Barry. “The social context of commemoration: a study in collective memory”, 1982, 374-402; “Social change and collective memory: the democratization of George Washington”, 1991, 221-36.

presente/passado: o presente depende em muito do passado, mas a retenção e reconstrução do passado se dão no presente e nele estão ancoradas, pelo qual, entre outras conseqüências, existirão sempre, simultaneamente, “memórias herdadas” e “memórias inventadas”.

3Evolução social, evolucionismo: conceitos falidos?

Há entre os historiadores pós-modernos –ou, por vezes, entre os que fazem um balanço das tendências atualmente vigentes na disciplina histórica, mesmo quando não sejam pós-modernos ou o sejam só moderadamente– uma forte convicção de que nossa percepção temporal tenha mudado, definitivamente segundo alguns. Devido ao abandono da crença num tempo orientado e na noção de progresso, o tempo teria deixado de ser um princípio de inteligibilidade, com isto dando-se a crise da História com sentido, evolutiva. Vejamos alguns exemplos.

François Dosse escreveu ter ocorrido “o abandono de toda dialética entre passado/presente e futuro. A história não é mais considerada como o lugar de esclarecimento da época contemporânea” (Dosse, 1992: 250). No II Congresso Internacional “História a Debate”, reunido em julho de 1999 em Santiago de Compostela, ouvi-o mesmo dizer que a inexistência de uma orientação do tempo histórico é um “truísmo” (curiosa expressão na boca de um “perspectivista”!).

Comentando as tendências recentes da História, afirmou por sua vez Georg Iggers:

Juntamente com o conceito do tempo perde-se também a confiança no progresso e, com ela, a fé na primazia da cultura ocidental moderna na História. Não se trata somente de que já não exista um tempo único que possa servir como fio condutor de uma narração; também inexistente qualquer ponto de referência em torno do qual tal narração possa articular-se (Iggers, 1995: 54).

É interessante notar que, para Iggers, isto já havia acontecido como conseqüência do tipo de História praticado no auge dos *Annales*; é certo, porém, que ele não estabelece fases ao abordar tal escola ou tendência historiográfica.

Como último exemplo, ouçamos o que tem a dizer Gertrude Himmelfarb, desta vez sobre a noção de progresso, associada desde o Iluminismo à de evolução social:

A idéia de Progresso –Progresso com P maiúsculo– saiu de moda há já bastante tempo. E por boas razões, poder-se-ia pensar. As experiências deste século [o século XX – C.F.C.] dificilmente nos dispõem a manifestar complacência para com o presente, menos ainda para com o futuro. Uma visão pessimista, até mesmo apocalíptica, afeta mais naturalmente uma geração que aprendeu dolorosamente que as mais impressionantes descobertas científicas podem ser usadas da maneira mais grotesca; que uma política social generosa pode criar tantos problemas quanto os que soluciona; que até mesmo os mais benignos governos sucumbem ao peso morto da burocracia, enquanto os menos benignos mostram-se criativos na invenção de novos e horrendos modos de tirania; que as paixões religiosas se exacerbam num mundo crescentemente secular, as paixões nacionais, num mundo fatalmente interdependente; que os países mais avançados e poderosos podem tornar-se reféns de um bando de terroristas primitivos; que nossos mais amados

princípios –liberdade, igualdade, fraternidade, justiça, mesmo paz– foram pervertidos e degradados de maneiras nem sonhadas por nossos antepassados. A cada passo somos confrontados por promessas quebradas, esperanças fenecidas, dilemas irreconciliáveis, boas intenções que se desviaram, escolhas entre males, um mundo à beira do desastre – tudo isto que já virou clichê mas é verdadeiro demais e parece desmentir a idéia de progresso (Himmelfarb, 1987: 155).

Se passarmos dos historiadores para os arqueólogos, também poderemos encontrar, como é óbvio, posições decididamente anti-evolucionistas. Michael Shanks e Christopher Tilley, gurus pós-modernos no ambiente arqueológico, consideram que

(...) todas as formas de evolucionismo cultural tratam o tempo do passado como algo homogêneo e abstrato que permite a comparação de diferentes sociedades, pregando etiquetas nas sociedades de acordo com uma seqüência tipológica previamente definida. Isto não é um processo neutro: é a politização do tempo (Shanks, Tilley, 1992: 54)⁸.

Os autores da passagem acima, curiosamente, não parecem perceber que sua própria visão do tempo seja igualmente uma politização do mesmo, embora com signo diferente... Seja como for, há uma importante diferença a estabelecer entre os debates a respeito em Arqueologia e em História: Shanks e Tilley, bem como outros arqueólogos pós-modernos, não estão, em textos como o que se citou, passando um atestado de óbito à idéia de evolução ou às teorias evolucionistas, como certos historiadores às vezes dão a impressão de fazer no que dizem ou escrevem: estão é engajados num combate ativo contra o evolucionismo. Isto porque, nos estudos arqueológicos, pré-históricos, antropológicos e de certos setores da História Antiga, os congressos internacionais e as antologias teóricas continuam contendo seções acerca da evolução cultural ou social⁹, a qual vem suscitando publicações muito numerosas nesta última década¹⁰. Na verdade, seria mais exato dizer que tais publicações nunca se interromperam. O evolucionismo contemporâneo, nestas disciplinas, manifesta a presença de algumas grandes correntes, sendo a mais recente a que tenta estabelecer uma ponte entre o biológico e o social, de um modo completamente diferente do darwinismo social do século XIX¹¹.

Não é minha intenção, aqui, abordar em detalhe uma corrente específica

⁸ *Re-constructing archaeology: theory and practice* “Archaeology as socio-political action in the present”. In: Valerie Pinsky e Alison Wylie (orgs.), *Critical traditions in contemporary archaeology*, 1995, 104-16.

⁹ Por exemplo: Robert Preucel e Ian Hodder (orgs.), *Contemporary archaeology in theory*, 1996, livro em que a seção sobre “Evolução social e cultural”, integrada por uma introdução e quatro capítulos, ocupa as 203-96.

¹⁰ Alguns exemplos: Charles-Keith Maisels, *The emergence of civilization: From hunting and gathering to agriculture, cities, and the state in the Near East*, 1990; T.H. Goldsmith, *The biological roots of human nature: Forging links between evolution and behaviour*, 1991; P. Lieberman, *Uniquely human: The evolution of speech, thought, and selfless behavior*, 1991; Desmond Collins, *Human history: An evolutionary view. A preliminary outline of an investigation into cultural evolution*, 1991; W. Cowan e P.J. Watson (orgs.), *The origins of agriculture: An international perspective*, 1992; Bruce G. *Early civilizations: Ancient Egypt in contrast*, 1993; L. Hager (org.), *Women in human evolution*, 1997; George Dunbar et alii (orgs.), *The evolution of culture*, 1999.

¹¹ Ver Jared Diamond, *The third chimpanzee: The evolution and future of the human animal*, 1992.

dos estudos de Pré-História, Arqueologia, Antropologia e História Antiga. Parece lógico, no entanto, que a temporalidade das sociedades humanas não pode ser orientada nos casos abordados nesses estudos e, simultaneamente, carecer de orientação nos outros casos! A conclusão é clara, então: parafraseando Mark Twain ao referir-se a notícias jornalísticas de que tomara conhecimento acerca de seu próprio falecimento, podemos dizer que são muito exageradas as notícias sobre a morte do evolucionismo como teoria – e portanto, sobre o abandono da noção de um tempo social e cultural direcionados. Deve-se, então, perguntar: o que pode explicar a discrepância entre disciplinas nas quais o evolucionismo é corrente viva, embora competindo com outras, e aqueles setores da História que o ignoram completamente e até crêem que desapareceu do mapa?

Uma pista valiosa nos é fornecida por Peter Burke:

Em minha opinião, os novos historiadores –de Edward Thompson a Roger Chartier– tiveram bastante sucesso em revelar os aspectos inadequados das explicações materialistas e deterministas tradicionais do comportamento individual e coletivo na curta duração e em mostrar que, tanto no dia-a-dia quanto em momentos de crise, a cultura é que conta. No entanto, pouco fizeram no sentido de desafiar a importância dos fatores materiais, do meio ambiente físico e de seus recursos na longa duração. Ainda parece útil achar que tais fatores estabelecem o tema, os problemas aos quais os indivíduos, os grupos e, falando metaforicamente, as culturas procuram adaptar-se e reagir (Burke, 1991: 18).

Em outras palavras, a escala de observação é essencial para definir o que se percebe e o que se deixa de perceber. Ou, dizendo-o de outro modo: a escala de observação, acompanhada de um dado ângulo ou perspectiva, mostra ou oculta determinadas coisas. Segundo Giovanni Levi, “o princípio unificador de toda pesquisa micro-histórica é a crença de que a observação microscópica revelará fatos previamente não observados”. Isto se faz segundo uma “inversão de perspectiva” relativamente às formas anteriores de fazer História, consistindo em que os micro-historiadores

(...) se concentraram nas contradições dos sistemas normativos e, por conseguinte, na fragmentação, nas contradições e na pluralidade de pontos de vista que tornam todos os sistemas fluidos e abertos (Levi, 1991: 93-113)¹².

A Arqueologia e a Pré-História trabalham com recortes temporais e espaciais necessariamente diferentes daqueles que são habituais entre os historiadores, com a exceção parcial dos historiadores da alta Antigüidade; isto é assim tanto no relativo à Paleontologia Humana (que lida também, sem dúvida, com um “tempo orientado”, em função das teorias da evolução biológica, Coppens, 1983: 15-16) quanto no que diz respeito à Pré-História estudada culturalmente (Laming-Emperaire, 1968: 129-149)¹³, já que a natureza dos dados disponíveis para o arqueólogo torna quase sempre impossível formular questões fora de uma escala temporal muito ampla, além de só raramente permitir a percepção de individualidades (menos ainda a *identificação* de indivíduos). O que quero dizer é que a perspectiva temporal e espacial arqueológica e pré-histórica é do tipo

¹²Giovanni Levi, “On microhistory”. In: Peter Burker (org.). *Ibidem*, 93-113 (as passagens reproduzidas no meu texto estão nas 97 e 107).

¹³Trad. Oriol Durán.

macro. Esta é uma das razões pelas quais, em tais disciplinas, não é fácil livrar-se do conceito de evolução – ou, no mínimo, deixar de debatê-lo.

Podese dizer, então, que a preferência de muitos historiadores pós-modernos pela curta duração, pelos pequenos grupos ou indivíduos e por temáticas culturais *stricto sensu* tem-lhes permitido, simplesmente, escamotear as discussões em torno do evolucionismo e viver na doce ilusão de que ele estaria morto. No caso da Pré-História e de certos setores da História, no entanto, neste início do século XXI tanto quanto antes, continua sendo possível afirmar tranquilamente coisas como estas: a sociedade baseada na agricultura não pode surgir pela primeira vez no mundo (ou surgir independentemente) antes da sociedade de caçadores-coletores; a sociedade urbana, ao surgir pela primeira vez no mundo (ou ao surgir independentemente), não podia preceder o conhecimento da agricultura; a sociedade industrial, ao aparecer historicamente pela primeira vez neste planeta, não pôde fazê-lo antes de existirem agricultura e cidades. Seria preciso perguntar se coisas assim, que nunca foram refutadas, carecem de importância para os historiadores. Se são relevantes mas sua explicação evolucionista está errada, seria necessário apontar explicações alternativas (o que os arqueólogos, antropólogos e historiadores da Antigüidade anti-evolucionistas não se privam de fazer). Escamotear simplesmente a questão, no entanto, parece atitude de avestruz ou resultado de um grau inaceitável de ignorância (às vezes, de má fé).

Existem, indubitavelmente, *modalidades* de evolucionismo absolutamente refutadas e que, portanto, seria ilegítimo tentar ressuscitar na atualidade. Há já décadas, por exemplo, a arqueóloga Annette Laming-Empeaire escreveu:

[O] não paralelismo na evolução das diferentes características que definem a humanidade num momento qualquer de sua evolução torna sumamente difícil a definição das “grandes etapas da humanidade”. Estas podem ser determinadas com relativa facilidade, apesar de superposições e irregularidades, se nos centrarmos no estudo de uma única característica, ou de um pequeno grupo de características associadas. Por exemplo, podemos elaborar um quadro mais ou menos coerente da história que vai do antropóide ao homem ou da vida dos caçadores nômades à dos primeiros agricultores, a seguir à das primeiras grandes concentrações urbanas (Laming-Empeaire, 1968: 153).

Nenhuma das obras escritas recentemente numa perspectiva evolucionista, entretanto, pretende voltar às velhas explicações que deduzem “superestruturas” de “infra-estruturas”, nem restaurar dicotomias como a que estabelecia Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939) entre “mentalidade primitiva” (pré-lógica) e “mentalidade civilizada” (lógica), aspecto já tão bem criticado por Claude Lévi-Strauss (Cuche, 1996: 22-29).

4 Mais um “fim da História”...

Os conservadores de todos os matizes e épocas freqüentemente proclamaram, em períodos que lhes fossem favoráveis, que o futuro não passaria de uma continuação do presente. Isto desde os faraós, cujos decretos eram formulados e cujos templos e tumbas eram construídos para durar “para sempre, pela eternidade” ou “por milhões de anos”. No próprio século XX, houve outro “fim da História” famoso proclamado, nos Estados

Unidos, bem anteriormente ao de Fukuyama. Walter W. Rostow, no bojo da expansão econômica posterior à Segunda Guerra Mundial, proclamou a inelutabilidade de que o mundo todo desembocasse no capitalismo avançado do tipo norte-americano, ao mesmo tempo que várias teorias econômicas de então afirmavam o fim das crises cíclicas, num capitalismo que avançaria doravante sem solavancos. Ambas as profecias foram desmentidas dramaticamente pelos choques do petróleo que, na década de 1970, marcaram o término da fase expansiva do pós-guerra e inauguraram a fase depressiva de longa duração em que ainda permanecemos. O pós-modernismo, mais próximo no tempo deste nosso ponto de passagem entre séculos, também suscitou teorias do “fim da História”. Dois anos antes do notório artigo de Francis Fukuyama, Norbert Lechner, interrogando a “cultura pós-moderna” num contexto específico, latino-americano e sobretudo chileno, interessado no que o pós-modernismo tivesse a contribuir ao processo de tentar construir uma democracia, constatou que sucessivas mudanças ocorridas nas últimas décadas nos países latino-americanos não conseguiram consolidar projeto algum, em decorrência do qual,

Vivemos até hoje e de modo cada vez mais dramático o tempo como uma seqüência de acontecimentos, de conjunturas, que não conseguem cristalizar-se numa “duração”, isto é, numa periodização estruturada de passado, presente, futuro. Vivemos um presente contínuo. (...) Mesmo países dotados de uma ordem social relativamente estável enfrentam uma ausência de futuro. Há projeções mas não há projeto. Quanto ao presente, restringe-se a uma repetição recorrente; o futuro, por sua vez, restringe-se a um “além” (...). O sentimento de onipotência que reinava nos anos 60 foi substituído por um sentimento de impotência. (...) Que esta imagem de improdutividade surja da cultura pós-moderna não deixa de ser um paradoxo. Justamente a cultura que desmonta o determinismo e se abre radicalmente à exploração do campo do possível desemboca numa visão do existente como necessário (Lechner, 1987: 51-52).

Passemos, entretanto, ao próprio Francis Fukuyama, o último proponente de um “fim da História” a surgir com grande embora efêmera proeminência no século XX. Seguiremos, ao falar do autor e da corrente neoconservadora a que pertence, as excelentes análises de Israel Sanmartín, da Universidade de Santiago de Compostela.

Fukuyama integra um grupo de intelectuais que surgiu claramente só na década de 1970, o qual foi batizado pelo liberal Michael Harrington com a designação “os neoconservadores” (em inglês comumente resumida como *neocons*). Trata-se de uma corrente que não deriva de alguma das tendências tradicionais do conservadorismo estadunidense, mas, sim, constitui-se integrando pessoas de horizontes muito diferentes: bom número de judeus migrados da Europa Central que anteriormente haviam tido posições de esquerda, alguns anarquistas, sobretudo numerosos liberais que, diante do que viram como a “ingovernabilidade” dos Estados Unidos na década de 1970, tomaram posição a respeito denunciando como problemas a impotência do Estado para continuar a satisfazer as expectativas “exageradas” do cidadão médio, a crise do mesmo Estado em função, em especial, das políticas de bem-estar e seguridade social desenvolvidas e ampliadas desde a era Roosevelt, por fim a crise moral e espiritual do país manifestada no abandono dos valores tradicionais e numa

educação corrompida. Além de um forte anticomunismo, o que unia os neoconservadores –em outros aspectos bastante variados em suas crenças e posições– era, por um lado, a preconização de uma receita neoliberal para os Estados Unidos, com a redução do Estado (mediante privatizações) e cortes nas despesas sociais, por outro lado, tomarem posição contra o que consideravam como um exagero dos ideais democráticos –à luz, por exemplo, de sua indignação diante do que chamavam de “excessos” cometidos nos protestos norte-americanos contra a guerra do Vietnã– e pretenderem uma renovação espiritual e moral da nação mediante uma retomada da tradição e da hierarquia.

Entre os neoconservadores mais influentes estavam o filósofo político Leo Strauss, Allan Bloom, Seymour Martin Lippset (conhecido cientista social), Daniel Bell –que prenunciou algumas das teses de Fukuyama ao provocar famoso debate sobre o “fim das ideologias” nas décadas de 1960 e 1970–, Irving Kristol e, considerando-se aqueles que ocuparam cargos políticos importantes, Zbigniew Brezinsky e Jane Kirkpatrick. Diversas revistas serviram de fórum à difusão das teses neoconservadoras (entre outras: *Commentary, Encounter, National Review*)¹⁴.

Francis Fukuyama, um estadunidense descendente de japoneses, estudou em Yale, na Sorbonne e em Harvard, onde se doutorou em Ciência Política. Pertenceu ao Departamento de Estado dos Estados Unidos desde 1981 até 1990, sendo então especialista sucessivamente no Oriente Médio e na União Soviética; também trabalhou na Rand Corporation, instituição que mantém fortes laços com o *establishment* político norte-americano. É atualmente professor de Política Pública na Mason University (Fairfax, Virgínia).

Os argumentos do autor ora analisado ficam mais compreensíveis se se considerar em conjunto os diversos escritos em que os expôs, além daqueles em que respondeu aos seus críticos¹⁵. Antes de sintetizar suas idéias, entretanto, talvez convenha refletir sobre as razões de ter sido a popularidade de Fukuyama e de sua versão do “fim da História” (primeiro com, depois sem ponto de interrogação), como na verdade foi, um fogo de palha. Os motivos principais parecem ser três. Em primeiro lugar, todo o ruído feito em torno do primeiro artigo por ele publicado sobre o tema foi algo claramente montado pelos meios de comunicação de massa, nos Estados Unidos e talvez mais ainda na Europa, sendo tal armação perceptível, em grau menor, mesmo em países como os da América Latina. Em segundo lugar, a forma em que organizou seus argumentos teve o dom de desagradar a gregos e troianos, à esquerda e à direita por igual. Por último, enquanto o artigo de 1989 e (já bem menos) o livro de 1992 se beneficiaram com o grande impulso e a euforia ganhos pelo conservadorismo em geral, em suas diferentes tendências, em função da

¹⁴ Para uma excelente síntese do ambiente intelectual neoconservador, ver Sanmartin, Israel. “Quién es Francis Fukuyama?”, 1999, 193-206.

¹⁵ Francis Fukuyama, “The end of History?”, 1989, 3-18; “Respuesta a mis críticos”, 24 de setembro de 1989, 10-11; *The end of History and the last man*, 1992; “Reflections on the end of History, five years later”, 1995, 27-43; *Trust: The social virtues and the creation of prosperity*, 1995.

conjuntura de 1989-1991 –queda do Muro de Berlim, desagregação da União Soviética–, mantendose ainda um clima bastante à direita até 1995 nos países do antigamente chamado Primeiro Mundo, a situação mudou muito, posteriormente, em vários daqueles países (embora ainda não, ai de nós, em outros, periféricos, como o Brasil ou a Argentina, ainda sob a férula de políticas neoliberais e pró-FMI).

Se o “presente contínuo” fora percebido por Lechner como algo assustador e negativo, o “fim da História com H maiúsculo” proclamado por Fukuyama era triunfalista: com o sucessivo fracasso do fascismo e do comunismo, o triunfo da democracia liberal constitui o “ponto final da evolução ideológica da humanidade”. O futuro trará novos acontecimentos e conflitos –uma história com h minúsculo– mas, não, novas ideologias: a História com H maiúsculo, isto é, uma História hegeliana da ideologia acerca do governo político e da organização social, estaria concluída, em função do qual Fukuyama se refere a um período “pós-histórico”.

Não se tratava, então, de que proclamasse o fim da História-disciplina, como foi entendido erroneamente por alguns de seus críticos. A respeito dos historiadores profissionais, Fukuyama escreveu o seguinte:

Ninguém tem a obrigação de usar a definição hegeliana da História. Ninguém, entretanto, possui direitos exclusivos sobre a palavra, menos ainda os historiadores profissionais, os quais freqüentemente falam como se fossem donos do mundo. Um(a) historiador(a) profissional pode dizer-nos algo sobre a causalidade na história; ele ou ela não podem dizer-nos, porém, se um acontecimento histórico foi bom ou mau (...) (Fukuyama, 1989a).

Quanto a este argumento, é bom lembrar os numerosos lapsos –explicáveis sobretudo por um forte anticomunismo– do próprio Fukuyama, que ao longo de sua redação oscila com desenvoltura entre História e história, não sendo fiel, portanto, à sua afirmação de estar tratando da História com H maiúsculo, não da outra.

Fazendo uma síntese de suas principais idéias nos diversos escritos e tentando perceber-lhes uma lógica geral, embora ele também invoque Kant e proceda a uma espécie de inversão de Nietzsche, o fulcro de suas opiniões parece ser uma reinterpretação do Hegel mais jovem (o Hegel da *Fenomenologia do espírito*) visto pela lente de um de seus comentaristas contemporâneos de direita, Kojève, um filósofo decidido a salvar Hegel de seus intérpretes marxistas. A expressão mesma, “fim da História”, é de Kojève, não de Hegel (Anderson, 1996: 21-22)¹⁶.

Os argumentos centrais esgrimidos por Fukuyama em favor de sua tese são dois, que chamou em 1995 de “empírico” e “teórico” respectivamente. O argumento empírico –inicialmente o chamara de “interpretação econômica da História”– teria a ver com as tendências nascidas com a “ciência natural moderna”, encarada como mecanismo orientador da História: competência militar, desenvolvimento econômico e tecnologia passaram a mudar-lhe o rumo. O marxismo o havia afirmado, disto tirando, porém, conclusões errôneas segundo Fukuyama: o capitalismo, não o comunismo, afirma, é o

¹⁶Edição em inglês: 1992.

tipo de organização social que permite à humanidade produzir e consumir a maior quantidade possível de produtos e fazê-lo numa base mais igualitária. A “ciência natural moderna”, entretanto, não conduziu por si mesma à democracia liberal. Daí a necessidade de um “argumento teórico”, baseado em Hegel-Kojève, no sentido de que um segundo motor levaria inelutavelmente ao fim da História: a “luta pelo reconhecimento”, noção em cuja defesa também apelava para o Platão de seu professor Allan Bloom. Neste ponto, o Autor fez ainda uma reviravolta no tema hegeliano da luta do senhor e do escravo, tal como fora retomado por Nietzsche. O que quer demonstrar é o seguinte: as verdadeiras liberdade e criatividade mediante as quais a “luta pelo reconhecimento” dos indivíduos possa obter realização só são possíveis na democracia liberal, que por sua vez depende, para funcionar adequadamente, das oportunidades dadas aos cidadãos para satisfazer sua aspiração ao máximo de reconhecimento (*megathymia*). Na democracia liberal, barrada somente a tirania política como atividade onde alguém sobressaia, em todos os outros campos –atividade econômica, exercício da política, prática das artes e esportes, etc.– dão-se as condições para que os indivíduos possam sobressair e, assim, obter reconhecimento, razão pela qual só nesse regime se pode desenvolver um “Estado homogêneo universal”. Para isto, um papel importante caberia também às funções da sociedade civil e ao associacionismo na sociedade contemporânea¹⁷.

O modo em que Fukuyama organizou sua argumentação desagradou à direita norte-americana, que percebeu nela laivos de marxismo: um dos críticos do Autor foi o neoconservador Irving Kristol; Leo Strauss já tomara posição contra a noção do “fim da História” na versão anterior de Kojève. E, obviamente, as idéias de Fukuyama não poderiam atrair a esquerda.

Existiu um exemplar especificamente francês e assumidamente pós-moderno (coisa que Fukuyama certamente não é) da tese do “fim da História”, num sentido no fundo bastante similar ao do autor norte-americano –por tratar-se essencialmente da proclamação do fim das ideologias associado à vitória da democracia liberal–, conhecida como “discurso do consenso”, perceptível em três obras que tiveram grande influência e enquadraram o auge do pós-modernismo na França, provavelmente atingido nos anos 1984-1994: falamos de *Les lieux de mémoire*, coordenado por Pierre Nora ou, mais exatamente, de algumas das contribuições a essa volumosa obra publicada em 1984; de um livro coletivo de 1988 sobre “o fim da excepcionalidade francesa”; e de um escrito de Marc Augé acerca da “Antropologia dos mundos contemporâneos”, surgido em 1994. No ano seguinte, os movimentos de massa franceses de novembro e dezembro de 1995 puxaram o tapete de sob os pés dos proponentes deste fim da História à *la parisienne*, silenciando-os quanto a esta tese¹⁸.

¹⁷ A melhor síntese que conheço é Israel Sanmartin, “Evolución de la teoría del ‘fin de la Historia’ de Francis Fukuyama”, 1998, 233-245.

¹⁸ Pierre Nora (org.), *Les lieux de mémoire*, cit. (em especial, as contribuições de: Pierre Nora, Mona Ozouf e Marcel Gauchet); François Furet, Jacques Julliard e Pierre Rosanvallon, *La République du centre: la fin de l’exception française*, 1988; Marc Augé, *Hacia una*

Os mencionados pensadores franceses conservadores (ou mais exatamente neoconservadores, embora sem a conotação ideológica especificamente norte-americana do termo) acreditaram, naqueles anos, ter-se Chégado na França a um consenso no sentido de existir uma relação *necessária* entre economia de mercado e democracia representativa: desde então, por um lado a diferença entre direita e esquerda teria perdido o sentido, na era da morte das ideologias; e, por outro, os franceses, que anteriormente reivindicavam o caráter universal da Revolução de 1789 e assim “universalizavam” sua própria História nacional, teriam dado fim a tal excepcionalidade, comportando-se doravante como os cidadãos das outras democracias desenvolvidas. Esta tese do consenso, dramaticamente desmentida nas ruas pelos acontecimentos do final de 1995 e pelas eleições de 1996, tinha todos os ingredientes de um “fim da História” à maneira de Fukuyama: algo grande e importante terminara entre os humanos e, se ainda existiriam naturalmente eventos, tratar-se-ia em todo caso de uma história menor, não da História pautada pelos conflitos ideológicos. Como sempre, porém, a própria História enterrou seus pretensos coveiros...

5 Conclusão

As posturas contemporâneas sobre o tempo que analisei foram por mim associadas, na sua maioria, um tanto simplificada, segundo afirmei, a uma visão do mundo atual e do conhecimento que pode ser chamada, em linhas gerais, de pós-moderna. Convém, entretanto, esclarecer um pouco este ponto. Acha Michael Bentley que a qualificação de algo como “pós-moderno” funciona melhor num certo contexto de uso do que em outros em que também é invocado:

“Pós-moderno” é um adjetivo mais útil vinculado a um período ou fase particular do pensamento, como sugere Jane Caplan, do que a uma coleção específica de ferramentas e enfoques. Como “iluminista” ou “romântico”, assinala uma convicção que obteve um domínio parcial sobre as especulações de uma dada época. E, como os outros adjetivos indicados, só provê uma pista vaga sobre o que uma pessoa específica inserida em seu âmbito possa crer (Bentley, 1999: 140).

Isto seria ainda mais verdadeiro entre historiadores, já que estes dificilmente se declaram pós-modernos e só limitadamente assumem o jargão habitual dessa tendência. E no entanto, quanto a numerosos historiadores contemporâneos,

(...) as suas revistas de diversos tipos e, crescentemente, as suas obras monográficas começaram a refletir um clima alterado. Um testemunho da onipresença desse meio ambiente é que as visões de conjunto sobre historiografia, quando discutem mudanças nas tendências deste período recente, muitas vezes pouco dizem explicitamente sobre o pós-modernismo, enquanto implicam, nas entrelinhas, volumes inteiros sobre o seu impacto (Bentley, 1999: 140).

Meu caso pessoal é o de um profissional da História visceral e convictamente racionalista, por tal razão oposto ao pós-modernismo e, como intelectual muito influenciado pelo marxismo, também ao

neoconservadorismo norte-americano. Tenho combatido ativamente tais tendências recentes em numerosos escritos, desde 1988 principalmente. Entretanto, como Adam Schaff, acho que é preciso, ao criticar uma tendência qualquer que tenha tido ou continue tendo um impacto considerável, nunca esquecer de buscar o seu núcleo racional (Schaff, 1973: 13-18), que sempre existe: se uma postura surge e conseqüente grande difusão durante um período relativamente longo é porque, à sua maneira, proporciona respostas a indagações que estão indubitavelmente presentes nas sociedades humanas numa época dada.

As considerações sobre o tempo que foram examinadas—com exceção de duas delas, a que afirma mentirosamente ter desaparecido o evolucionismo (e portanto a concepção de uma temporalidade dotada de sentido e orientação), assim como a que está contida nas teorias do “fim da História” em suas versões norte-americana e francesa, comprometidas diretamente demais com um *establishment* social e político reacionário—contêm aspectos valiosos para a discussão da temporalidade histórica tal como tem sido construída e percebida no mundo atual. Mas com freqüência exibem igualmente, nos escritos de alguns dos que as utilizam ou defendem, componentes menos aceitáveis.

Quanto ao “retorno do acontecimento”, para começar, Nora e Augé expuseram a respeito reflexões que se restringiam ao mundo estritamente contemporâneo e a fenômenos específicos seus, como o grande impacto dos meios de comunicação de massa. Acontece, porém, que historiadores houve, como Theodore Zeldin, que encararam a “volta do acontecimento” como algo muito mais geral, aplicável por exemplo à história *de qualquer época*. Entenderam-na, em outras palavras, como um pretexto para a *desconstrução* dos grandes objetos e processos históricos e, não, como queria Nora, como um artifício ou instrumento para evidenciar a relevância de certos fatores a longo prazo mediante o acontecimento contemporâneo tomado como ponto de partida em tal operação metodológica¹⁹.

As reflexões sobre a memória coletiva podem ser muito interessantes, como vimos. A meu ver são infundadas, entretanto, as tentativas de reduzir a História-disciplina, em suas diversas modalidades, somente a uma dentre as memórias construídas presentes numa sociedade. A História que fazem os historiadores é qualitativamente diferente, pelo menos em muitos casos, tanto em seu conteúdo quanto em suas formas de construção, das memórias coletivas dominantes, oficiais, que o poder constrói; na verdade, com freqüência se ocupa com a desmistificação destas últimas. Para Michael Bentley, a coisa faria mais sentido invertendo-se a afirmação:

(...) a História é precisamente a não-memória, uma disciplina sistemática que procura apoiar-se em mecanismos e controles muito diferentes daqueles acionados pela memória, freqüentemente desmentindo-a (Bentley, 1999: 154-155).

¹⁹ Não foi por acaso que um historiador claramente pós-moderno em suas inclinações achou necessário, no final de um de seus livros, atacar, mesmo que perfunctoriamente, as temporalidades múltiplas de Fernand Braudel: Cf. Corbin, Alain. O território do vazio: A praia e o imaginário ocidental. Trad. Paulo Neves, 1989: 301-302

Em relação aos outros dois pontos tratados, minha atitude é bem menos condescendente. Os pós-modernos têm todo o direito de combater o conceito de evolução e quaisquer das correntes evolucionistas: mas, não, de fingir que o evolucionismo tenha morrido. Como vimos, ele está *alive and kicking*, como se diz em inglês. É cômodo ignorá-lo, mas trata-se de uma comodidade preguiçosa, baseada na ignorância ou na má fé. Por sua vez, os “fins da História” proclamados sob o signo dos neoliberalismos e neoconservadorismos recentes não passaram de teorias de intelectuais excessivamente ligados a regimes socialmente perversos e politicamente reacionários. Suas teorias triunfalistas tornaram-se já, felizmente, impossíveis de sustentar, na atualidade, como tratavam de fazer nos anos que vão de 1984 a 1994. Quem ousaria dizer hoje, a não ser defendendo posições francamente conservadoras, que a era do neoliberalismo e do neoconservadorismo instalou-se pelos séculos dos séculos, amém, enterrando as ideologias e a História?

BIBLIOGRAFÍA

- AGUILAR FERNÁNDEZ, Paloma (1995) “Aproximaciones teóricas y analíticas al concepto de memoria histórica: breves reflexiones sobre la memoria histórica de la Guerra Civil Española (1936-1939)”, *Historia a debate II, Retorno del Sujeto*, Carlos Bargas (cor.) Santiago de Compostela, 129-142-
- ANDERSON, Perry (1996) *Los fines de la historia*, Barcelona, Ediciones Anagrama.
- AUGÉ, Marc (1995) *Non-places: Introduction to anthropology of Supermodernity*, London-New York, Edition Verso (Trad. John Howe)-
- (1996), *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, Ediciones Gradiva (Trad. Alberto Luis Bixio, edición en francés en 1994).
- BENTLEY, Michael (1999) *Modern historiography: An introduction*, London-New York, Routledge.
- BERMEO, Nancy (1992) “Democracy and the lessons of dictatorship”, *Comparative Politics*, 273-291.
- BURKE, Peter (1991) “Overture: the New History, is past and its future”, *New perspectives on historical writing*, Peter Burke (cor.), Cambridge-Oxford, Polity-Blackwell.
- CARDOSO, Ciro Flamarion (1988) *Ensaio racinistas*, Rio de Janeiro, Campus.
- COPPENS, Yves (1983) *Le singe, l’Afreque et l’homme*, Paris, Ed. Fayard.
- CUCHE, Denys (1996) *La notion de cultura dans les sciences sociales*, Paris, Les Découverte.
- DOSSE, François (1992), *A História em migalhas: Dos Annales à Nova História*, São Paulo, Ed. Ensaio (Trad. Silba Ramos).
- EINSTEIN, Albert (1970), “Prologo”, *Conceptos de espacio*, Max Jammer, 11-17.
- FRASER, Julius Thomas (1966) “Introduction”, *The voices of time: a comparative survey of man's views of time as expressed by the sciences and by the humanities*, Fraser (cor.), New York, George Braziller.
- FUKUYAMA, Francis (1989a) “Respuesta a mis críticos”, *El País*, Madrid, 24 septiembre, 10-11.

- (1989b) "The end of History", *The National Interest*, 16, verano, 3-18.
- (1992) *The end of History and the last man*, New York, The Free Press.
- (1995a) "Reflections on the end of History, five years later", *History and Theory*, 34, 27-43
- (1995b) *Trust: The social virtues and the creation of prosperity*, New York, The Free Press.
- FURET, François, JULLIARD, Jacques, ROSANVALLON, Pierre (1988) *La République du centre: la fin de l'exception française*, París, Calmann-Lévy.
- HIMMELFARD, Gertrude (1987) *The New History and the old: Critical essays and reappraisals*, Cambridge, Harvard University Press.
- HOBSBAWM, Eric (1987) *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- IGGERS, George G. (1995) *La ciencia histórica en el siglo XX: Las tendencias actuales*, Barcelona, Editorial Labor (Trad. Clemens Bieg).
- JAMMER, Max (1970) *Conceptos de espacio*, **Barcelona**, Ediciones Grijalbo (Trad. Daniel Cazes, edición original en inglés, 1954).
- JERVIS, Robert (1976) *Perception and misperception in international politics*, Princeton, Princeton University Press.
- LAMING-EMPERAIRE, Annette (1968) *La arqueología prehistórica*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca (Trad. Oriol Durán).
- LECHNER, Norbert (1987) "El presente continuo", *Nexos*, México, 118, octubre, 45-52.
- LEQUIN, Yves, METTRAL, Jean (1980) "À la recherche d'une mémoire collective: les métallurgistes retraités de Givors", *Annales*, E.S.C. 35, 149-163.
- LOWENTHAL, David (1985) *The past is a foreign country*, Cambridge, Cambridge University Press.
- LOWENTHAL, David (1989) "The timeless past: some Anglo-American historical preconceptions", *Journal of American History*, 75, 1263-1280,
- LUMMIS S., Trevor (1987) *Listening to history*, London, Hutchinson.
- LEVI, Giovanni (1991) "On microhistory", *New perspectives on historical writing*, Peter Burke (cor.), Cambridge-Oxford, Polity-Blackwell, 93-113.
- NERONE, John (1989) "Professional history and social memory", *Communication*, 11, 89-104.
- NORA, Pierre (1974) "Le retour de l'événement", *Faire de l'histoire problèmes*, Jacques Le Goff, Pierre Nora (cor.), París, Ed Gallimard, 210-230.
- (1984) *Les lieux de mémoire*, París, Ed. Gallimard, 4 vol.
- OLÁBARRI, Ignacio (1996) "La resurrección de Mnemósine: historia, memoria, identidad", *La 'nueva' historia cultural: La influencia del posestructuralismo y el auge de interdisciplinariedad*, Ignacio Olábarri e, Francisco Javier Caspistegui (cor.), Madrid, Ediciones Complutense.
- PRIGOGINE, Ilya (1988) "Origins of complexity", *Origins: The Darwin College lectures*, A. C. Fabian (cor.), Cambridge, Cambridge University Press, 69-88.
- (1990) *O Nascimento do Tempo*, Rio de Janeiro, Edições 70 (Original *La Nascita del Tempo*, Roma, Edizione Theoria s.r.l., 1988).
- SALOMON, Frank (1991) "Introductory Essay: The Huarochirí Manuscript", in Frank Salomon, *The Huarochirí manuscript: a testament of ancient and colonial Andean religion*, Jorge Urioste, Francisco de Avila (cor.) University of Texas Press, 1-38.

SCHAFF, Adam (1973) *Ensayos sobre la filosofía del lenguaje*, Barcelona, Ediciones Ariel (Trad. F. Formosa).

SCHUDSON, Michael (1989) "The present in the past versus past in the present", *Communication*, 11, 105-113

82

- (1993) *Watergate in American memory: How we remember, forget and reconstruct the past*, New York, Basic Books.

SHANKS, Michael, TILLEY, Chistopher (1992) *Re-constructing archaeology: theory and practice*, London-New York, Routledge, 2 edc.

- (1995) "Archaeology as socio-political action in the present", *Critical traditions in contemporary archaeology*, Valerie y Alison Wylie (cor.), Alburquerque, University of New Mexico Press.