

RESFRIAMENTO DAS SOCIEDADES QUENTES? – CRÍTICA DA MODERNIDADE, HISTÓRIA INTELCTUAL, HISTÓRIA POLÍTICA*

Contato
Instituto de História
Universidade Federal Fluminense
Campus do Gragoatá
Rua Prof. Marcos Waldemar de Freitas Reis,
Bloco O, sala 416
24210-201 - Niterói - Rio de Janeiro
francineiegelski@hotmail.com

Francine Iegelski**
Universidade Federal Fluminense
Niterói - Rio de Janeiro - Brasil

Resumo

Esse artigo faz das interpretações de Claude Lévi-Strauss e François Hartog acerca da mudança da sensibilidade europeia sobre o tempo e a história, quando da passagem do século XX para o XXI, um ponto de partida para tratar da crítica aos ideais da modernidade que marca as ciências sociais e humanas na atualidade. Em seguida, discutiremos as relações entre os pares modernidade/tempo histórico, de Reinhart Koselleck, e presentismo/regimes de historicidade, de François Hartog. Por fim, para demonstrar a fertilidade dessa maneira de relacionar história e antropologia, apresentaremos uma proposta de abordagem do diverso espectro das experiências temporais vivenciadas no contexto político, histórico e literário do Brasil contemporâneo, tendo como referência o processo de redemocratização e suas promessas de futuro.

Palavras-chave

Modernidade – presentismo – tempo brasileiro.

* Este artigo começou a ser escrito em 2014, durante meu pós-doutorado na École des hautes études en sciences sociales, em Paris, sob a supervisão do professor François Hartog, realizado graças ao financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). O texto retoma parte das discussões apresentadas em meu livro *Astronomia das constelações humanas sobre as experiências temporais nas sociedades contemporâneas*. No prefácio ao referido livro, o professor Hartog, tendo lido a primeira versão deste artigo, dialoga com as ideias aqui apresentadas, caracterizando o presentismo como um “hiper-aquecimento das sociedades quentes”. HARTOG, François. “Prefácio”. In: IEGELSKI, Francine. *Astronomia das constelações humanas. Reflexões sobre Claude Lévi-Strauss e a história*. São Paulo: Humanitas, 2016, p.25.

** Doutora em História Social e mestre em Letras pela Universidade de São Paulo, com pós-doutorados na École des hautes études en sciences sociales e na Universidade de São Paulo. Professora Adjunta do Instituto de História da Universidade Federal Fluminense.

COOLING OF HOT SOCIETIES? - CRITIQUE OF MODERNITY, INTELLECTUAL HISTORY AND POLITICAL HISTORY

Contact

Instituto de História
Universidade Federal Fluminense
Campus do Gragoatá
Rua Prof. Marcos Waldemar de Freitas Reis,
Bloco O, sala 416
24210-201 - Niterói - Rio de Janeiro
francineiegelski@hotmail.com

Francine Iegelski

Universidade Federal Fluminense
Niterói - Rio de Janeiro - Brasil

Abstract

This article takes Claude Lévi-Strauss's and François Hartog's interpretations about the change of sensibility towards time and history, at the twilight of the twentieth century, as a starting point to understand the critique of modernity's ideals that characterizes humanities and social sciences today. Then, we propose investigating the relationship between Reinhart Koselleck's pair "modernity and historical time" and Hartog's "presentism and regimes of historicity". Finally, to demonstrate the relevance of this short-circuiting between history and anthropology, we propose an approach to the diverse spectrum of Brazil's contemporary political, historical and literary temporal experiences during the process of redemocratization and its promises of future.

Keywords

Modernity – presentism – Brazilian temporal experiences.

Nossos filhos tão felizes...
Fiéis herdeiros do medo,
eles povoam a cidade.
Depois da cidade, o mundo.
Depois do mundo, as estrelas,
dançando o baile do medo.
O medo. Carlos Drummond de Andrade.

Na Europa, nas duas últimas décadas do século XX, escritores, jornalistas, filósofos e cientistas passaram a fazer o balanço do século que findava. Esses debates revelavam, também, a percepção desses escritores sobre o mundo contemporâneo, suas perspectivas em relação ao porvir e seus pontos de vista sobre a história. François Hartog, em *Regimes de historicidade* (2003), notou que era possível observar, num conjunto significativo de autores, especialmente a partir dos anos 1980, uma percepção sobre o futuro sensivelmente diferente daqueles escritos quando da passagem do século XIX para o XX, momento marcante da modernidade europeia. Entre os autores mencionados por Hartog para falar do que chamou de “crise do tempo” e da emergência do presente como categoria preponderante para se compreender a experiência contemporânea do tempo estão Zaki Laïdi, Jérôme Baschet, René Rémond, François Furet, Pierre Nora e Daniel Fabre. Essa maneira de Hartog tratar os textos é própria de um tipo de história intelectual interessada não apenas pelos fatos de produção dos textos, seus contextos intelectuais e institucionais, mas, sobretudo, pelos valores que presidem tal produção, isto é, pelas ideias compartilhadas por um conjunto expressivo e heterogêneo de autores, sempre localizado no tempo e no espaço, que revelam e comunicam um tipo de experiência histórica coletiva e nem por isso desprovida de conflitos e disputas. É especialmente nos dois últimos capítulos de *Regimes de historicidade*, intitulados “Memória, história, presente” e “Patrimônio e presente”, que Hartog tenta explorar como uma certa experiência do tempo, o presentismo, aparece em relevantes nomes da produção intelectual – e não exclusivamente acadêmica –, da política e das artes da Europa.

O antropólogo Claude Lévi-Strauss já havia percebido essa mudança na sensibilidade de seus coetâneos no final do século XX. Em um texto de 1993, intitulado “Un autre regard” [Um outro olhar], chamou-a de *resfriamento das*

sociedades quentes.¹ Ele retomou, naquela ocasião, sua famosa e controversa distinção teórica entre sociedades quentes e sociedades frias para falar *do sentimento de fim de século* dos europeus e da luta política dos indígenas por território (sintoma do que seria o *aquecimento das sociedades frias*). O processo de resfriamento das sociedades quentes decorreria do sentimento dos modernos de que o futuro já não poderia anunciar nada de bom. Para Lévi-Strauss, é como se as sociedades europeias tivessem retraído suas expectativas em relação à história, como se quisessem contrariar o curso de acontecimentos catastróficos, impedindo a passagem do tempo. O texto é o prefácio ao número da revista *L'Homme* consagrado à antropologia e à história das sociedades amazônicas.

A distinção entre sociedades quentes e sociedades frias surgiu pela primeira vez nas entrevistas concedidas a Georges Charbonnier no ano de 1959 para a RTF (empresa de rádio e televisão francesa), publicadas em forma de livro em 1961. Naquele momento inaugural dos “anos de ouro do estruturalismo”,² entre 1958–1968, o binômio quente/frio servira para explicar de que modo as sociedades modernas se distinguiam das sociedades indígenas na resolução de problemas e na elaboração de valores.³ Lévi-Strauss havia, então, proposto que seriam quentes as sociedades que se abriram para a história e fizeram dela o motor de seu desenvolvimento, e frias aquelas que preferiram recusar a história, fazendo de tudo para manterem-se impermeáveis às mudanças. Essa distinção não tinha a intenção de tratar de categorias reais, mas pretendia estabelecer dois protótipos, dois modelos de sociedades, que remeteriam às maneiras subjetivas pelas quais os homens concebem sua relação com a história. As sociedades quentes seriam o protótipo das sociedades modernas, enquanto que as sociedades frias seriam o protótipo das sociedades indígenas.

Dez anos após “Un autre regard”, Hartog publica *Regimes de historicidade*, em que apresenta uma interpretação sobre a experiência contemporânea do tempo que chamou de “presentismo”. A análise de Hartog sobre o presentismo mantém relações de afinidade com a interpretação de Lévi-Strauss sobre o processo de resfriamento das sociedades quentes. Mais que isso, na verdade: “De minha parte, da divisão entre sociedades frias e quentes ao conceito

¹ LÉVI-STRAUSS, Claude. Un autre regard. *L'Homme*, vol. 33, n. 126, Paris, 1993, p. 9–10. DOI:10.3406/hom.1993.369624.

² CUNHA, Manuela Carneiro da. Prefácio. In: QUEIROZ, Ruben Caixeta de & NOBRE, Renarde Freire (org.). *Lévi-Strauss. Leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 7.

³ CHARBONNIER, Georges. *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*. Paris: Julliard/Plon, 1961, p. 29.

de 'regimes de historicidade', há um fio direto e o reconhecimento de uma dívida intelectual",⁴ afirmou. O questionamento do progresso e a percepção de que o futuro é entendido mais como uma ameaça do que como uma esperança parecem ser exemplos significativos da fina sintonia entre os diagnósticos de Lévi-Strauss e Hartog quando tratam da sensibilidade europeia diante da história e do tempo na passagem do século XX para o XXI.

Hartog reconheceu, em diversas ocasiões, a importância do pensamento de Lévi-Strauss para seu trabalho de historiador. Em "O olhar distanciado: Lévi-Strauss e a história" (2004) escreveu: "Nessa grande 'tentativa intelectual' [da antropologia estrutural], eu percebi, entendi cada vez mais nitidamente, a exemplo do retorno de uma frase musical, essa atenção dada ao tempo, isto é, aos diversos modos de temporalidades, àquilo que eu terminei por nomear regimes de historicidade".⁵

A noção de regimes de historicidade pretende ser um instrumento para se compreender as experiências do tempo, as diferentes maneiras das sociedades articularem presente, passado e futuro. Na introdução ao livro, Hartog explica que essa noção surge de um diálogo, proposto por ele, entre antropologia e história: "Era uma maneira de prosseguir, modificando um pouco, o diálogo intermitente, mas recorrente, fatigante às vezes, mas nunca abandonado, entre antropologia e história que Claude Lévi-Strauss havia aberto em 1949".⁶ Hartog se refere ao texto "História e etnologia" de Lévi-Strauss, publicado pela *Revue de Métaphysique et Morale* em um número consagrado aos problemas da história. "História e etnologia" reapareceu em 1958, como introdução ao livro programático *Antropologia estrutural*. Este texto de Lévi-Strauss lançou os debates que tiveram importantes repercussões para as duas disciplinas ao longo da segunda metade do século XX. Um exemplo célebre é o texto de Fernand Braudel, "História e Ciências Sociais: a longa duração",⁷ escrito em resposta a Lévi-Strauss e às suas propostas de cooperação entre história e etnologia.

⁴ HARTOG, François, op. cit., p. 19.

⁵ HARTOG, François. O olhar distanciado. Lévi-Strauss e a história. Tradução de Temístocles Cezar. *Topoi*, vol. 7, n. 12, Rio de Janeiro, jan.-jun. 2006, p. 21. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/2257-101X007012001>.

⁶ HARTOG, François. *Regimes de historicidade: Presentismo e experiências do tempo*. Tradução de Andréa Souza de Menezes, Bruna Beffart, Camila Rocha de Moraes, Maria Cristina de Alencar Silva e Maria Helena Martins. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014, p. 28.

⁷ BRAUDEL, Fernand. História e ciências sociais: a longa duração. In: Idem. *Escritos sobre a história*. Tradução de J. Guinsburg e Tereza Cristina Silveira da Mota. São Paulo: Perspectiva, 1969.

Lévi-Strauss na historiografia contemporânea

Até o final dos anos 1970, a relação entre Lévi-Strauss e os historiadores foi marcada por tensões e ambiguidades. Seus textos metodológicos sobre a análise dos mitos, como “A estrutura dos mitos” (1955),⁸ foram recebidos e incorporados aos debates historiográficos desde os anos 1960. O trabalho pioneiro de Jean-Pierre Vernant, seu clássico *Mythe et pensée chez les Grecs* (1965), é um exemplo de peso.⁹ Entretanto, para a maioria dos historiadores, já nos finais dos anos 1950, a antropologia estrutural havia se tornado sinônimo de análises puramente formais que pareciam assumir uma relação negativa com a história. No final dos anos 1970, Jacques Le Goff faz o seguinte balanço das relações entre a antropologia estrutural e a história, mesmo não sendo o suficiente para que incluísse o verbete “Lévi-Strauss” no dicionário *A nova história* (1978): “conquanto tenha inspirado orientações nitidamente anti-históricas ou a-históricas, [Lévi-Strauss] também legou aos historiadores do mito e dos textos um método de análise fecundo”.¹⁰

Os anos 1980 marcam um outro momento, mais acolhedor, da recepção da antropologia estrutural na historiografia, pois a obra de Lévi-Strauss passou a ter um lugar nos debates historiográficos contemporâneos, especialmente, quem poderia imaginar, a propósito do tempo. A noção de regimes de historicidade, proposta por Hartog, julgamos, é a principal expressão desse novo contexto de ideias para a história.

Foi em 1983 que apareceu a última contribuição de Lévi-Strauss para a revista dos *Annales*, o texto “História e etnologia”,¹¹ publicado com o mesmo título do texto programático de 1949. Se, em 1949, Lévi-Strauss afirmava o lugar proeminente da antropologia estrutural para a compreensão da vida social graças aos desafios colocados pelo estudo das sociedades indígenas, em 1983 defende a sua pertinência para o estudo das sociedades complexas, avançando, assim, um dos temas clássicos da etnologia, as relações de parentesco, a partir do conceito de “sociedades de casas”. Para Lévi-Strauss,

⁸ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2008.

⁹ VERNANT, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les Grecs*. Études de psychologie historique. Paris: La Découverte/Poche, 2005.

¹⁰ LE GOFF, Jacques. Apresentação. In: LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger; REVEL, Jacques (org.). *A história nova*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 18.

¹¹ LÉVI-STRAUSS, Claude. Histoire et ethnologie. *Annales*, vol. 38, n. 6, Paris, 1983, p. 1217-1231. DOI: 10.3406/ahess.1983.411017.

são “sociedades de casas” aquelas em que a linhagem materna e a linhagem paterna têm, mais ou menos, a mesma importância, exatamente o que se verifica nas sociedades ocidentais contemporâneas.

Naquele mesmo número de 1983 da revista dos *Annales*, Hartog publicou uma resenha crítica de um texto de Marshall Sahlins, intitulada “*Marshall Sahlins et l’anthropologie de l’histoire*”. Ali, Hartog sugeriu que a proposta de Sahlins de promover uma interrogação sobre a história e a historicidade a partir de Fiji corresponderia muito bem ao programa Lévi-straussiano de “reabilitar até mesmo a menor história”; não por ela mesma, claro, mas como índice de um regime histórico diferente”.¹² Foi nesta resenha que Hartog usou pela primeira vez a expressão “regimes de historicidade”. Escreveu: “Tomando como ponto de partida Fiji, ele [Marshall Sahlins] desenvolve uma série de finas análises comparáveis (por conta da *démarche* e de seu humor) à famosa ‘Apoteose do capitão Cook’, verdadeira ‘micro-história’ que visa a caracterizar a história, isto é, o regime de historicidade dessas ilhas”.¹³

Em 2003, na introdução do livro *Regimes de historicidade*, Hartog explicou que aquela expressão, regimes de historicidade, teve uma finalidade estrita: “Eu falara nela uma primeira vez em 1983, para dar conta de um aspecto – o mais interessante de meu ponto de vista – das propostas do antropólogo americano Marshall Sahlins, mas naquele momento ela não chamou muita atenção: a minha pouco mais que a dos outros”.¹⁴ A expressão, retrabalhada por Hartog duas décadas depois, ganha o papel de noção, instrumento heurístico para esclarecer as relações dos homens com o tempo: “eu a reencontrei dessa vez não mais com os Selvagens e no passado, mas no presente e aqui; mais exatamente, depois de 1989, ela impôs-se quase por si mesma como uma das maneiras de interrogar uma conjuntura, em que a questão do tempo tornava-se prenhe, um problema: uma obsessão às vezes”.¹⁵

¹² HARTOG, François. Marshall Sahlins et l’anthropologie de l’histoire. *Annales*, vol. 58, n. 6, Paris, 1983, p. 1261. DOI:10.3406/ahess.1983.411019.

¹³ *Ibidem*, p. 1256.

¹⁴ HARTOG, François. *Regimes de historicidade*, op. cit., p. 27.

¹⁵ *Ibidem*, p. 28.

Tempo histórico e modernidade, regimes de historicidade e presentismo

Outro tempo chegara com o fim do século XX. Estaria particularmente marcado pelo impacto da queda do Muro de Berlim, assim como pela “escadada de múltiplos fundamentalismos”.¹⁶ Na Europa, hoje, os homens teriam dificuldade para conceber um horizonte, uma perspectiva para a vida futura. No regime de historicidade presentista, o futuro teria perdido o poder de inteligibilidade que havia ganhado no regime de historicidade moderno. Hartog sublinha que sua interpretação da experiência presentista do tempo tem uma percepção amplamente compartilhada, ela corresponderia à maneira pela qual seus contemporâneos experimentam o tempo. Contrariamente ao que ocorrera na modernidade, os homens sob o presentismo teriam perdido sua fé no progresso e na história.

João Paulo Pimenta, em resenha publicada na *Revista de História* (do Departamento de História da USP), em que saúda a tradução brasileira do livro *Regimes de historicidade*, notou bem a dificuldade em explicar os nexos da análise de Hartog sobre o presentismo, assim como a noção de regimes de historicidade, com a obra de Koselleck, notadamente seu conceito de tempo histórico e sua concepção de modernidade.¹⁷ Pimenta destaca a dificuldade de se diferenciar os projetos de Koselleck e Hartog, uma vez que, segundo escreveu, Hartog “não parece sustentar nenhuma crítica direta e contundente à proposta de Koselleck”.¹⁸ De fato, as relações entre Koselleck e Hartog não são evidentes. Pretendemos, aqui, justamente oferecer uma alternativa para marcar a diferenciação entre os autores: Hartog propõe a recuperação das ideias de modernidade e tempo histórico de Koselleck, mas para, em seguida, diagnosticar o seu esgotamento no tempo presente. Em *Regimes de historicidade*, Hartog procura mostrar a inatualidade do par “modernidade e tempo histórico” para, assim, afirmar o par “presentismo e regimes de historicidade”.

A exemplo de Lévi-Strauss e Sahlins, Koselleck também ocupa um lugar eminente na história da noção de regimes de historicidade. Desde a publica-

¹⁶ Ibidem, p. 19.

¹⁷ PIMENTA, João Paulo. Regimes de historicidade: Presentismo e experiências do tempo. *Revista de História*, São Paulo, n. 172, jan.-jun. 2015. Resenha de: HARTOG, F. *Regimes de historicidade: Presentismo e experiências do tempo*. Tradução de Andréa Souza de Menezes, Bruna Beffart, Camila Rocha de Moraes, Maria Cristina de Alencar Silva e Maria Helena Martins. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2015.98813>.

¹⁸ Ibidem, p. 405.

ção de *Crítica e crise* (1954), a modernidade aparece como um dos temas-chave, senão o tema, dos trabalhos de Koselleck.¹⁹ Na famosa coletânea de artigos *Futuro passado* (1979), Koselleck relaciona seus estudos sobre a modernidade às investigações sobre “as múltiplas facetas do tempo histórico”.²⁰ Para ele, o tempo histórico é um tempo humano, social, cultural. Dessa maneira, não seria “regido segundo o sistema planetário, nem poderia ser calculado seguindo as leis da física e da astronomia”.²¹ Koselleck escreveu: “Quem busca encontrar o cotidiano do tempo histórico deve contemplar as rugas no rosto de um homem, ou então as cicatrizes nas quais se delineiam as marcas de um destino já vivido”.²² Para Koselleck, o tempo histórico se constitui na relação entre duas dimensões temporais: o passado e o futuro.²³ Marcelo Jasmín, em sua apresentação à primeira tradução brasileira de *Futuro passado*, publicada em 2006, explicou o tempo histórico como uma “construção cultural que, em cada época, determina um modo específico de relacionamento entre o já conhecido e experimentado como passado e as possibilidades que se lançam ao futuro como horizonte de expectativas”.²⁴ Em suas múltiplas formas, o tempo histórico é a expressão da “relação entre um determinado passado e um determinado futuro”.²⁵

¹⁹ Koselleck perseguiu esse tema em toda sua obra. Destacamos *Futuro passado* (1979), o *Lexique des notions politique-sociales des temps modernes*, publicado em nove volumes entre 1972 e 1997, com a colaboração de Otto Brunner e Werner Conze, além dos ensaios reunidos em *L'expérience de l'histoire* (1997), com prefácio de Michael Werner, e *The practice of conceptual history* (2002), com prefácio de Hayden White. Para Koselleck, a modernidade surgiu como uma experiência histórica distintiva desde finais do século XVIII, com a Revolução Francesa e a ascensão da burguesia, cujo pensamento e aspirações políticas desencadearam uma crise no coração do Estado absolutista, tese apresentada já em *Crítica e crise*.

²⁰ JASMIN, Marcelo. Apresentação. In: KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/EdPUC Rio, 2006, p. 9.

²¹ KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/EdPUC Rio, 2006, p.15

²² Idem.

²³ “Proponho investigar essa relação entre passado e futuro ou, mais precisamente, a relação entre experiências e expectativas específicas, a fim de obter uma compreensão sobre o tempo histórico. Que o tempo histórico ocorre dentro da diferença entre essas duas dimensões temporais é algo que já pode ser demonstrado pelo fato de que a própria diferença entre experiência e expectativa muda – ou seja, ela é especificamente histórica”. KOSELLECK, Reinhart. *The practice of conceptual history – timing history, spacing concepts*. Tradução de Todd Samuel Presner. Califórnia: Stanford University Press, 2002, p. 111.

²⁴ JASMIN, Marcelo, op. cit., p. 9.

²⁵ KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*, op. cit., p. 15.

O tempo histórico, então, é o resultado da articulação das três categorias temporais, presente, passado e futuro. Mas, em Koselleck, essas três categorias são como que subsumidas em duas categorias meta-históricas, ou antropológicas, nomeadas “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa”. A “experiência” se refere ao passado e ao espaço coletivo, enquanto que a “expectativa” se refere ao futuro, em que os homens projetam suas esperanças em direção ao devir. Se o tempo histórico parece estruturalmente ser sempre o mesmo, as maneiras pelas quais as duas categorias se articulam são historicamente diferentes. Segundo Koselleck, nas sociedades pré-modernas, por exemplo, as expectativas são condicionadas pelas experiências passadas, ao passo que, nas sociedades modernas, a interpretação das experiências passadas está determinada pelo ponto de vista do futuro.

É famoso o modo como Koselleck explicou a passagem, operada no século XVIII, da história *magistra vitae* para a ideia de história moderna.²⁶ Segundo escreveu, na Alemanha dos anos 1760-1780, a formação do conceito moderno de história (*die Geschichte*) gradualmente esvaziou de seus fundamentos a concepção tradicional do termo “história” (*Historie*), concebida como “mestra da vida”. O estudo da evolução do termo “história” está ligado, em Koselleck, à sua investigação sobre a dissolução da sociedade aristocrática e a ascensão da sociedade moderna. É uma maneira de explicar – socialmente e conceitualmente – a emergência da modernidade.

Os tempos modernos teriam aberto uma assimetria crescente entre “o espaço de experiência” e o “horizonte de expectativa”.²⁷ Para construir um futuro, os homens dariam cada vez menos importância para as experiências passadas. A ruptura com a continuidade, com a tradição, se tornou um dos *leitmotiv* do pensamento moderno. Assim, estimulado pelo sentimento de aceleração do tempo, o homem moderno começou a ver, diante de seus olhos, acontecimentos que antes acreditava serem incompatíveis. O sincre-

²⁶ “O termo ‘história’ (*Geschichte*) do qual falamos hoje tem uma extensão e um conteúdo que apenas puderam ser alcançados no último terço do século XVIII. Apesar de prolongar antigas concepções, *die Geschichte* é um conceito moderno que quase equivale a uma criação. Do ponto de vista da história das noções, o conceito nasce após dois acontecimentos de longa duração que acabam por confluir e, desse modo, por abrir um espaço de experiência que, antes, não poderia ser formulado. De um lado, trata-se da constituição de um coletivo singular que liga o conjunto de histórias especiais (*Einzelgeschichten*) em um conceito comum. De outro, trata-se de uma contaminação mútua do conceito de *Geschichte* enquanto complexo de acontecimentos e o de *Historie* enquanto conhecimento, narrativa e ciência histórica”. KOSELLECK, Reinhart. *L'expérience de l'histoire*. Paris: Gallimard/Seuil, 1997, p. 15.

²⁷ KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*, op. cit., p. 318.

tismo entre o novo e o antigo – o contemporâneo e o não-contemporâneo – seria um dos aspectos mais notáveis da modernidade.

As interpretações de Koselleck sobre a modernidade ocupam um lugar importante nas reflexões de Hartog sobre o regime moderno de historicidade. Mas Hartog considera que, desde finais dos anos 1980, “uma configuração suficientemente diferente”²⁸ se impôs. Em *Regimes de historicidade*, Hartog questiona a atualidade da modernidade e a validade do conceito de tempo histórico. Assim, consideramos que Hartog operou um duplo movimento em relação à obra de Koselleck. De um lado, reteve a descrição de Koselleck sobre a modernidade para pensar tanto a experiência moderna do tempo quanto, por comparação, a experiência presentista. De outro, ao propor a noção de regimes de historicidade como um instrumento que permite compreender as experiências do tempo, Hartog questiona o próprio conceito de tempo histórico de Koselleck. As duas categorias meta-históricas, “espaço de experiência” e “horizonte de expectativa”, que dariam sentido para o tempo histórico de Koselleck, são substituídas, em Hartog, pelas três categorias que organizariam a experiência temporal – passado, presente e futuro – nos regimes de historicidade. Eis, então, um desdobramento pouco notado desse duplo movimento de Hartog em relação a Koselleck: ao oferecer uma análise sobre o presentismo e propor a noção de regimes de historicidade como um instrumento de investigação sobre o tempo, Hartog quis afastar-se com pés de pomba, mas nem por isso de modo menos significativo, da ideia de história moderna. A questão é ver em que medida conseguiu realizar esse afastamento.

Em 2010, Hartog escreveu o verbete “historicidade/regimes de historicidade” para o dicionário *Historiographies*, coordenado por Christian Delacroix, François Dosse, Patrick Garcia e Nicolas Offenstadt, em que podemos ler: “Pode-se, então, fazer uso da noção de regimes de historicidade antes ou independentemente da formulação ulterior do conceito moderno de história, tal como foi densamente desenhado por Reinhart Koselleck”.²⁹ Hartog não dissocia a noção de regimes de historicidade de seu esforço de distanciamento do conceito moderno de história. Em 2011, na conferência de encerramento do XXVI Simpósio Nacional de História, realizado na Universidade de São Paulo,³⁰ Hartog convidou os historiadores a abandonarem justamente a

²⁸ HARTOG, François, op. cit., p. 39.

²⁹ HARTOG, François. *Historicité/régimes d'historicité*. In: DELACROIX, Christian; DOSSE, François; GARCIA, Patrick; OFFENSTADT, Nicolas. *Historiographies, II. Concepts et débats*. Paris: Gallimard, 2010, p. 768.

³⁰ O referido Simpósio comemorava os 50 anos da Associação Nacional de História (Anpuh-Brasil).

antiga noção de história moderna, “forjada na Europa, ligada à sua expansão e à sua dominação”.⁵¹ Hartog aprofundou a crítica à modernidade, vinda do coração europeu, quando propôs que o conceito moderno de história deveria ser entendido como apenas “um momento de uma longuíssima história dos modos de relação com o passado e dos seus usos”.⁵² Assim, não decreta o fim da história, mas aponta para a necessidade de um descentramento e de uma ampliação do conceito de história, para que este seja mais apropriado ao tempo presente.

Em *Regimes de historicidade*, o presente é, simultaneamente, a categoria temporal preponderante da experiência contemporânea do tempo e o ponto de partida para decifrar outros regimes de historicidade. Para compreender o lugar do presente hoje seria preciso entender como os homens de outros tempos engendraram sua ordem do tempo, isto é, seria preciso entender como articularam o presente ao passado e ao futuro. Assim, para além do presentismo, Hartog examina outros regimes de historicidade, especialmente aqueles que julga “os mais notáveis, aqueles que deixam mais traços na cultura europeia: o presente homérico, o antigo dos filósofos, o renascente dos humanistas, o escatológico ou o messiânico, o presente moderno, aquele produzido pelo regime moderno de historicidade”.⁵³

Mesmo fazendo a crítica à história moderna, Hartog apresenta a noção de regimes de historicidade como “uma das condições de possibilidade da produção de histórias: de acordo com as relações respectivas do presente, do passado e do futuro, determinados tipos de história são possíveis e outros não”.⁵⁴ A questão fundamental dessa busca pelo tempo é saber “como, conforme os lugares, os tempos e as sociedades, essas categorias de pensamento e ação ao mesmo tempo são operacionalizadas e vêm tornar possível e perceptível o deslocamento de uma ordem do tempo”.⁵⁵ Em Hartog, as três

⁵¹ HARTOG, François. Situações postas à história. Tradução de Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron. *Revista de História*, n. 166, São Paulo, jan/jun 2012, p. 33. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i166p17-33>.

⁵² “Em suma, o conceito moderno de história, baixado do pedestal sobre o qual ele tinha se alçado, entra na fileira para não ser mais do que um momento de uma longuíssima história dos modos de relação com o passado e dos seus usos. Em resumo, tudo isso não é o fim da história; no máximo, é o fim da História (entendida como esse conceito moderno)! Assim, ainda cremos na história, que, afinal, reencontraria uma forma de evidência, menos gloriosa e imperiosa, mas ordinária e partilhada”. *Ibidem*, p. 31.

⁵³ HARTOG, François. *Regimes de historicidade*, op. cit., p. 250.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 28.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 38.

categorias temporais – passado, presente e futuro – têm um caráter *universal*, elas seriam compartilhadas por todos os homens que tiveram, têm, ou virão a ter uma experiência do tempo. Por essa razão, propõe que a noção de regimes de historicidade proporciona uma análise que está “aquém da história (como gênero ou disciplina)” e acrescenta: “mas toda história, seja qual for finalmente seu modo de expressão, pressupõe, remete a, traduz, trai, enaltece ou contradiz uma ou mais experiências do tempo”.⁵⁶

A crítica de Hartog à modernidade não o faz abrir mão da ideia de que a análise, em última instância, deva visar à condição de possibilidade daquilo que busca compreender – no caso, o tempo e as experiências de que dele têm os homens. Assim, julgamos que a noção de regimes de historicidade engendra um tipo de explicação que é, ao mesmo tempo, histórica e estrutural. Histórica, pois quer apreender, via a compreensão da ordem do tempo, as particularidades das ideias e experiências que movem os indivíduos e os grupos da sociedade em questão. Estrutural, pois quer estabelecer relações entre formas de temporalidades que existiram ou existem em diferentes regiões do planeta, para além do solo europeu. Ela quer assumir o papel de uma “ideia reguladora”, colocando em evidência a multiplicidade do tempo, das experiências do tempo. E, ao fazê-lo, Hartog tenta “articular, velho sonho, espaço e tempo”.⁵⁷

Resfriamento das sociedades quentes?

Retomar mais uma vez Lévi-Strauss, a propósito do tempo, a propósito da história. Na experiência da modernidade, a crença nos avanços da inteligência, da ciência e das técnicas remetia, como notou Koselleck, à visão do tempo como *perfectionnement*, como uma escalada do progresso não somente científico, mas também moral.⁵⁸ É nesse quadro que os selvagens se tornaram, para as sociedades europeias, um problema de ordem metafísica. As sociedades indígenas pareciam vir diretamente da idade da pedra. Como aqueles homens puderam viver um período de estagnação que parecia corresponder a milênios? Nos tempos modernos, foi Lévi-Strauss quem tratou dessa questão como um problema científico e moral, colocando em primeiro plano a necessidade do reconhecimento da diversidade cultural.

⁵⁶ Ibidem, p. 39.

⁵⁷ HARTOG, François. De l'histoire universelle à l'histoire globale? *Le Débat*, vol. 2, n. 154. Gallimard: Paris, 2009, p. 66. DOI: 10.3917/deba.154.0053.

⁵⁸ KOSELLECK, Reinhart, op. cit., p. 321.

O tema ganhou importância na vida intelectual europeia especialmente após o fim da Segunda Guerra mundial. Lévi-Strauss percebeu que a reação, o escândalo, do observador ocidental diante das sociedades indígenas estava relacionada à ideia que este tinha de sua sociedade e do progresso. Assim, em *Raça e história* (1952), para propor uma explicação sobre as diferenças culturais, primeiro colocou em perspectiva a própria ideia de progresso em voga nas sociedades ocidentais modernas, pela distinção entre sociedades de história cumulativa e de história estacionária. Questionando a conexão imediata entre a ideia de progresso e de evolução histórica, Lévi-Strauss colocou na história grandes porções da humanidade que não correspondiam às expectativas de desenvolvimento do homem moderno e, por essa razão, haviam sido excluídas de sua história (ou incluídas enquanto formas sociais menos desenvolvidas e, por isso, não completamente a ela pertencentes).

Lévi-Strauss não mais retornou à distinção entre história estacionária e história cumulativa. Entretanto, sete anos depois, nas já mencionadas entrevistas com Georges Charbonnier, Lévi-Strauss avança seus argumentos sobre as diferenças que marcariam os modernos dos indígenas propondo a distinção teórica entre sociedades quentes e sociedades frias. Com a finalidade de esclarecer o significado do binômio quente/frio, Lévi-Strauss sugeriu uma outra distinção – entre sociedades termodinâmicas e mecânicas – que explicaria o movimento entre desordem e ordem na vida social. Propôs que, na dinâmica de seu funcionamento, as sociedades se assemelham às máquinas. As sociedades quentes (sociedades termodinâmicas) seriam semelhantes às máquinas a vapor porque, ao se abrirem para a história, funcionariam por “uma diferença de temperatura entre as partes que as constituem”,³⁹ ou seja, pela exploração de uma camada social, ou classe, sobre a outra. Produziriam muito mais energia, trabalho e ordem, do que as sociedades mecânicas, mas essa sua característica traria consigo um triste desdobramento: causaria “muito mais desordem, muito mais entropia no plano das relações entre os homens”.⁴⁰ As sociedades que tomaram o partido da história teriam a tendência à destruição. Já as sociedades frias poderiam funcionar indefinidamente, com “a energia que lhes foi fornecida no início”, qual os relógios mecânicos. Se, de um lado, as sociedades indígenas produziriam pouca ordem, de outro, produziriam muito pouca desordem. Em outras palavras, para Lévi-Strauss, elas seriam igualitárias, regidas “pelo princípio

³⁹ CHARBONNIER, Georges, op. cit., p. 38.

⁴⁰ Idem.

de unanimidade”,⁴¹ uma vez que as sociedades primitivas se esforçariam, no plano da política, “para evitar que se produza a divisão entre seus membros, o que permitiu ou favoreceu o desenvolvimento da civilização ocidental”. Assim, as decisões seriam tomadas “pelo conjunto da população reunida por um grande conselho, ou por notáveis, chefes de clãs ou líderes espirituais, chefes religiosos”.⁴²

Lévi-Strauss retomou por diversas vezes a distinção teórica entre sociedades quentes e sociedades frias, não somente em trabalhos “menores”, mas também em textos considerados clássicos da antropologia estrutural. Em “O campo da antropologia” (1960), sua aula inaugural no Collège de France, ele recuperou as considerações gerais que havia feito nas entrevistas a Georges Charbonnier.⁴³ Em *O pensamento selvagem* (1962), Lévi-Strauss também recorreu à distinção teórica entre sociedades quentes e frias para explicar o modo como o pensamento científico e o pensamento selvagem articulam diacronia e sincronia. Para ele, as relações estabelecidas entre sincronia e diacronia no pensamento do homem dito primitivo são simetricamente inversas às elaboradas pelo pensamento do homem moderno ocidental. Nas sociedades frias, a diacronia se integraria à sincronia (como se a sucessividade estivesse integrada à simultaneidade), para evitar o risco de que entre elas surgissem novos conflitos. Já nas sociedades quentes, a sincronia se integraria e dissolveria na diacronia (como se a simultaneidade se integrasse à sucessividade) para que as mudanças, as contradições e conflitos dela derivados fossem acelerados.⁴⁴

Em suma, por meio do binômio sociedades quentes/sociedades frias, Lévi-Strauss quis colocar em evidência aquilo que considerava estar no cerne das diferenças entre as sociedades modernas e as sociedades indígenas. Mas, ao final do século XX, eis que inverte, de modo um tanto surpreendente, os termos do binômio. Segundo propôs, estaríamos assistindo a uma ruptura de dimensões imensas: o resfriamento das sociedades quentes e o aquecimento das sociedades frias. É o que escreve em “Un autre regard”:

O que acontece, nessa perspectiva, com a distinção entre sociedades frias e sociedades quentes, proposta anteriormente por mim e retomada em diversas ocasiões? (...) Ela não

⁴¹ Ibidem, p. 40-41.

⁴² Idem.

⁴³ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. Tradução de Chaim Samuel Katz. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976, p. 36.

⁴⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas, São Paulo: Papirus, 1997, p. 258-259.

perdeu, sob meu ponto de vista, nada de sua pertinência, à condição de que ela seja entendida como dois momentos da evolução das sociedades humanas. Essas noções, certamente relativas, não têm nada de real, mas remetem às maneiras subjetivas pelas quais as sociedades concebem sua relação com a história: sejam aquelas que se inclinam ou aderem a ela; sejam aquelas que preferem ignorá-la e procuram neutralizar os seus efeitos. As sociedades podem ter essa última atitude por vocação. Ela também surgiu em outras sociedades que sofreram com a história. Na esperança certamente vã de se abrigar e não sabendo mesmo mais o quanto mudaram, elas se detêm à sua condição presente e proclamam sempre que os deuses ou os ancestrais a instauraram, elas depreendem todos os seus esforços, empregam tesouros de engenhosidade para manterem-se intactas contra os perigos vindos do interior e do exterior.

Acontece também que as sociedades frias esquentam quando a história as despedaça e as atropela. É o que se passa nessas duas Américas, onde as populações indígenas se rebelam contra o destino que lhes foi imposto pelos colonizadores, tomando consciência de seus interesses comuns, se reagrupam para defendê-los e, não sem sucesso, às vezes reivindicam as terras e as liberdades perdidas.

Movimento inverso daquele que inspira as sociedades, antigamente ou recentemente quentes, no desejo de congelar um futuro que não lhes anuncia nada de bom. Talvez seja preciso compreender dessa maneira os sinais perceptíveis de um resfriamento que parece nos atacar nesse final de século. As nossas sociedades, responsáveis ou vítimas de tragédias horríveis, atemorizadas pelos efeitos da explosão demográfica, do desemprego, das guerras e de outras catástrofes, apresentam um interesse renascente pelo patrimônio, o contato que elas se esforçam por retomar com suas raízes (veem-se inúmeros exemplos) lhes dariam a ilusão, como outras civilizações ameaçadas, que elas poderiam – isso, é desnecessário dizer, acontece de maneira completamente simbólica – contrariar o curso da história e suspender o tempo.⁴⁵

Lévi-Strauss relaciona o resfriamento das sociedades quentes ao fenômeno da “patrimonialização”. Hartog, por sua vez, chama a atenção para o fato de que “patrimônio” se tornou a palavra da atualidade e, “do mesmo modo que memória, comemoração e identidade”,⁴⁶ faz referência a “um mal-estar do presente e procura traduzir, para o bem e para o mal, uma nova relação com o tempo. Aquela do presentismo”. Para Hartog, a rápida escalada do patrimônio tem uma forte ligação com a perda da evidência da história, ao menos do conceito moderno de história, “aquele relacionado a uma história como processo e desenvolvimento”.⁴⁷ Segundo a perspectiva moderna, futurista, “o patrimônio seria, primeiro, concebido como uma herança a se

⁴⁵ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Un autre regard*, op. cit., p. 9-10.

⁴⁶ HARTOG, François. *Croire en l'histoire*. Paris: Flammarion, 2013, p. 59.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 60.

transmitir: a se preservar". Mas, no presentismo, o interesse pelo patrimônio "visa, então, menos a preservar para transmitir que tornar habitável o presente e preservá-lo para si mesmo: principalmente para seu próprio fim". A patrimonialização joga um papel importante no presentismo, como se assegurasse a função da história: "a patrimonialização assumiu o lugar de historicização, sempre recorrendo a todas as potentes técnicas da presentificação, das quais os museus e memoriais fazem um importante uso, tanto em seus cenários quanto na concepção de espaços interativos e lúdicos".⁴⁸

A história, esse princípio de inteligibilidade, essa máquina de guerra. Lévi-Strauss percebeu que essa nova relação com o tempo e a história é sombria, ela seria a maior expressão da melancolia, do colapso, dos modernos. Segundo escreveu, assistiríamos à decadência da sociedade moderna e este fenômeno comportaria incerteza e angústia em relação ao futuro. Os modernos passaram a se perguntar sobre o preço que tiveram de pagar pelo progresso. O resfriamento das sociedades quentes não parece ter nada a ver com a superação dos problemas antigos e atuais dos modernos. Seria, antes de tudo, o aprofundamento desses problemas sem perspectiva de saída. Ou, ao menos, sem perspectiva de saída próxima. Congelar o tempo, não mais olhar em direção ao futuro seria uma maneira – uma ilusão que agora os europeus parecem por desespero alimentar – de suspender o curso da história.

* * *

Em 1977, Lévi-Strauss começou suas viagens para o Japão e, ao escrever sobre a sociedade e a cultura japonesas, retornou aos seus textos clássicos de antropologia estrutural para delas fazer uma apologia. Esses ensaios e artigos sobre o Japão foram publicados postumamente, em 2011, em dois livros: *A antropologia diante dos problemas do mundo moderno* e *A outra face da lua*.⁴⁹ Nestes textos, as famosas comparações entre sociedades quentes e frias ganharam um terceiro termo: a sociedade japonesa. De seu ponto de vista, uma das maiores virtudes deste país insular seria justamente sua capacidade de se abrir à história, ao mesmo tempo em que continuaria fiel às tradições. Percebemos em Lévi-Strauss uma distância, quase um fosso, entre sua admiração pela sociedade japonesa e sua compreensão sobre o porvir da civilização ocidental.

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ LÉVI-STRAUSS, Claude. *L'anthropologie face aux problèmes du monde moderne*. Paris: Éditions du Seuil, 2011 e LÉVI-STRAUSS, Claude. *L'autre face de la lune*. Paris: Éditions du Seuil, 2011.

Assim, podemos retrair a *démarche* lévi-straussiana, sua crítica ao “espírito de conquista” do pensamento moderno ocidental, desenhando um percurso que vai desde seus escritos sobre os povos ameríndios até os textos sobre a civilização japonesa: “Huronianos, iroqueses, caraíbas, tupi, [e agora japoneses] eis me aqui!”.⁵⁰ Em Lévi-Strauss, as sociedades indígenas e a civilização japonesa são uma espécie de testemunho – às vezes uma esperança – para fora da condição moderna, sobretudo porque elas teriam sabido manter um laço com a natureza, porque a natureza jogaria um papel fundamental em sua vida social.

Em *Croire en l’histoire* (2013), Hartog prossegue sua investigação sobre o que chamou de recente questionamento do conceito moderno de história para “melhor traçar nossa conjuntura e as interrogações que ela suscita”.⁵¹ Os próprios historiadores teriam promovido esse questionamento da evidência da história, pois participaram ativamente, sobretudo a partir dos anos 1980, da crítica da ideia de progresso, de tempo unilinear, de história como ação e como singular coletivo. Contudo, essa crítica teria se voltado contra a história. De fato, estamos diante de um contexto marcado pela dúvida epistemológica, um questionamento da capacidade interpretativa da história.⁵²

“Acreditamos ainda na História?”,⁵³ pergunta Hartog. Talvez não n’á História, mas “é preciso crer em uma certa abertura do futuro, na história, portanto, para poder escapar à pregnância exclusiva do presente”. Para poder escapar, dizemos nós, da angústia do fim da história, da angústia de um futuro fechado. Para sobreviver à crise do presente, “para se preocupar com as dores do tempo, é preciso, para além de um compaixão pelo instante, estimar que se pode agir, que o futuro poderia ser diferente, que há lugar para outros objetos”.⁵⁴ A palavra “história”, lembra Hartog, “comporta, para o bem e para o mal, toda essa mudança”.⁵⁵ O trabalho do historiador continua, então, a ser o de “colocar e recolocar, ainda e mais, a questão da mudança na história e da história”.⁵⁶

⁵⁰ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes tropiques*. Paris: Plon, 1955, p. 82–83.

⁵¹ HARTOG, François, op. cit., p. 33.

⁵² HARTOG, François & REVEL, Jacques. *Les usages politiques du passé*. Paris: Editions de l’EHESS, 2001, p. 8.

⁵³ HARTOG, François, op. cit., p. 54.

⁵⁴ Idem.

⁵⁵ Ibidem, p. 36.

⁵⁶ Ibidem, p. 28.

Crítica da modernidade, história intelectual, história política⁵⁷

Lévi-Strauss relacionou o relato mítico ao relato histórico e político. Para ele, uma das marcas mais fortes da história seria sua capacidade de legitimar uma ideia, um grupo, um ponto de vista. No texto “A estrutura dos mitos” (1955), escreveu que “Nada se parece mais com o pensamento mítico do que a ideologia política. Em nossas sociedades contemporâneas, talvez ela apenas o tenha substituído”.⁵⁸ Em “Quando o mito se torna história” (1977) vai além: “Não ando longe ao pensar que, nas nossas sociedades, a História substituiu a Mitologia e desempenha a mesma função”.⁵⁹ Para as sociedades sem escrita, a mitologia teria por finalidade “assegurar, com um alto grau de certeza – a certeza completa é obviamente impossível –, que o futuro permanecerá fiel ao presente e ao passado”, já para as sociedades modernas, “o futuro deveria ser sempre diferente, e cada vez mais diferente do presente, dependendo algumas diferenças, é claro, das nossas preferências de caráter político”.⁶⁰

Em um texto intitulado “A história pictográfica” (2008), Oscar Calavia Sáez propõe que *Mitológicas* (1964–1971),⁶¹ a famosa tetralogia de Lévi-Strauss em que analisa mais de mil mitos de todo o continente americano, seja entendida como uma espécie de “história das histórias, cujos objetos são os próprios relatos”.⁶² A tetralogia de Lévi-Strauss seria “um conjunto articulado de relatos indígenas, relatos que, apesar desse termo – ‘mito’ – com que o

⁵⁷ As páginas seguintes – que tratam do modo como Hartog se vale da interpretação de François Furet sobre o impacto da queda do Muro de Berlim para apresentar seu diagnóstico sobre o presentismo – recuperam trechos do texto apresentado no Simpósio da ANPUH, em julho de 2015, no Simpósio Temático “As formas da história e o lugar dos historiadores”, coordenado por Temístocles Cezar e Valdeci Lopes de Araújo. Cf. IEGELSKI, Francine. A queda do Muro de Berlim. Considerações sobre os usos políticos do passado pela historiografia contemporânea. In: XXVIII SIMPÓSIO NACIONAL DA ANPUH, 2015, Florianópolis. *Anais eletrônicos*. Disponível em: http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/14283535327_ARQUIVO_Anpuh_Iegelski.pdf. Acesso em: 15/12/2015.

⁵⁸ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2008, p. 224.

⁵⁹ LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Tradução de António Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 56.

⁶⁰ Idem.

⁶¹ Os quatro livros que integram *Mitológicas* são: *O cru e o cozido* (1964); *Do mel às cinzas* (1967); *A origem das maneiras à mesa* (1968) e *O homem nu* (1971).

⁶² SÁEZ, Oscar Calavia. A história pictográfica. In: QUEIROZ, Ruben Caixeta de & NOBRE, Renarde Freire (org.). *Lévi-Strauss. Leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, p. 140.

marcamos, descrevem o que, segundo os nativos, alguma vez aconteceu: sua história”.⁶³ Antes, diríamos que o mito, para o pensamento de Lévi-Strauss, teria a mesma função que a história desempenha na vida das ditas sociedades complexas, sem necessariamente conformar-se à compreensão moderna de história. De acordo com Sáez, na perspectiva lévi-straussiana, as obras de excelência do pensamento indígena teriam ganhado lugar de destaque na galeria dos objetos da história. Ao evidenciar a lógica da narrativa mítica, Lévi-Strauss teria escrito, ao mesmo tempo, a sua história. Em outras palavras, Lévi-Strauss escreve a história dessas populações com os relatos (mitos) indígenas, fazendo, assim, um tipo de história intelectual: “se tentássemos fazer o mesmo com a história do Ocidente, o resultado seria um relato em que os fatos não seriam coisas como o Império Romano, o feudalismo, as guerras de religião, ou as revoluções, mas a descrição que disso tudo fizeram Gibbon, Voltaire, Marx ou Toynbee”.⁶⁴

Pois que algo parecido, mas não equivalente, com o que Lévi-Strauss fez em *Mitológicas* surgiu em um domínio da história relativamente recente, chamado historiografia. Em seus seminários na École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) nos anos finais da década de 1980, François Hartog lançou questões fundamentais para caracterizar esse novo domínio, ou nova tendência, dos estudos históricos: “O que é preciso para que a história tome a si mesma como objeto de estudo? Seria suficiente [essa tendência] se constituir em disciplina? O que pode ser a historiografia?”⁶⁵ Hartog esboça uma resposta a essas questões, atribuindo ao sentido de historiografia a ideia de uma abordagem:

[A historiografia é] um exercício jamais fixado de um distanciamento continuamente redobrado; uma maneira de construir um objeto tornando-o mais complexo, pois jamais

⁶³ Idem.

⁶⁴ Idem.

⁶⁵ Remetemos o leitor ao texto de Felipe Brandi, “L’avènement d’une ‘histoire au second degré’” (2011), do qual tiramos a referência de Hartog. Brandi faz uma reconstituição dos trabalhos historiográficos na França entre os anos 1940 e 1990 para evidenciar as principais questões mobilizadas em meio século da produção historiográfica que contribuíram para que a historiografia se voltasse para a sua própria história. BRANDI, Felipe. L’avènement d’une “histoire au second degré”. *L’Atelier du Centre de Recherches Historiques*. Paris, 7 de abril, 2011. Disponível em: <http://acrh.revues.org/3749>. Acesso em: 14/09/2015.

ele coincide consigo mesmo. Uma forma, então, de história intelectual. Nós a veremos como “inquietude” da história.⁶⁶

Inquieta consigo mesma, a história da historiografia seria movida por uma insatisfação permanente, um questionamento dos historiadores sobre a própria história. Ao propor que a história da historiografia seja entendida como um tipo de história intelectual, Hartog abre a possibilidade de se ter como objeto o pensamento de não historiadores, ampliando o alcance da análise. Assim, a história da historiografia, pela abordagem da história intelectual, realiza sua investigação a partir de um problema (as experiências do tempo, por exemplo), um questionário elaborado pelo historiador. Como uma rota em um mapa, uma possibilidade de percurso. A abordagem da história intelectual possibilita o entrecruzamento de autores situados seja em um passado mais distante ou recente, seja no presente. Articula, assim, autores, textos, contextos em um vai-e-vem temporal e espacial.

Parece possível encontrar uma afinidade entre o renovado interesse pela história intelectual,⁶⁷ surgido desde os anos 1980 e manifesto por historiadores, mas também cientistas sociais, críticos literários e filósofos, e a preocupação de se compreender os valores que configuram os textos. Quer dizer, os valores que organizam os argumentos centrais dos autores e que revelam um sentido, uma orientação para seus escritos, evidenciando o que está em jogo para eles quando escrevem. Para recorrermos mais uma vez a Lévi-Strauss, de uma maneira adaptada, esse é um jeito de tornar evidente que muito mais do que uma história, os historiadores e escritores em geral escrevem uma “história-para”.⁶⁸ Falamos da relação, importante de ser levada em conta para a abordagem da história intelectual, entre história e política. A descrição ou avaliação das coisas, feita pelos escritores, agregada à sua

⁶⁶ HARTOG, François. Historiographie. In: *Annuaire de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Comptes rendus des cours et conférences*, 1990-1991. Paris, 1991, p. 128.

⁶⁷ A década de 1930, escreveu José Murilo de Carvalho, é considerada o marco inicial da “criação da disciplina ou subárea de conhecimento chamada hoje de história das ideias ou história intelectual”. Isso porque, em 1936, apareceu o livro de Arthur O. Lovejoy, *The great chain of being*, e, em 1940, o *Journal of the History of Ideas*, criado pelo mesmo Lovejoy. Carvalho também cita o livro de Donald Kelley como referência crítica para se entender o percurso geral “da versão norte americana da história das ideias, a partir da obra de Lovejoy” (p. 124). Cf. CARVALHO, José Murilo de. História intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura. *Topoi*, n. 1, Rio de Janeiro, 2000. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/2237-101X001001003> e KELLEY, Donald R. *The history of ideas. Canon and variations*. Rochester: University of Rochester Press, 1990.

⁶⁸ LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento selvagem*, op. cit., p. 286.

valoração, à sua qualificação e à necessidade de afirmação de um ponto de vista em oposição ou relação a outros.

Assim, é possível acrescentar à reflexão sobre as correlações entre tempo e história o problema dos usos políticos do passado pela historiografia, uma vez que a interpretação de Hartog sobre a experiência do tempo da Europa na contemporaneidade se apoia na explicação dada por François Furet em *O passado de uma ilusão* (1995) sobre o significado da queda do Muro de Berlim. Hartog cita a seguinte passagem do livro de Furet em *Regimes de historicidade*:

A história se transformou nesse túnel onde o homem se engaja na obscuridade, sem saber para onde lhe conduzirão suas ações, incerto sobre seu destino, despossuído da ilusória segurança de uma ciência feita por ele (...). A esta ameaça de incerteza, se soma em seu espírito o escândalo de um futuro fechado.⁶⁹

Essa passagem do livro de Furet⁷⁰ está implicada em uma interpretação que decreta o fim da possibilidade da revolução socialista no mundo pós-Muro de Berlim (futuro fechado):

A luta de classes, a ditadura do proletariado, o marxismo-leninismo desapareceram em benefício daquilo que estimavam ser capazes de suplantarem: a propriedade burguesa, o Estado democrático liberal, os direitos do homem, a liberdade de experimentar. Nada subsiste dos regimes nascidos de Outubro, além daquilo que eles eram a negação (...). A revolução de Outubro fecha sua trajetória sem estar vencida no campo de batalha, mas liquidando ela mesma tudo o que foi feito em seu nome.⁷¹

No entanto, não há um consenso nem historiográfico, nem político sobre o que foi a queda do Muro de Berlim e seus impactos para o mundo contemporâneo. Há interpretações francamente opostas à oferecida por Furet, como as que apareceram nas crônicas e relatos de dois famosos jornalistas à época, Hannes Bahrmann e Christoph Links, publicados em forma de livro em 1990. Desse outro ponto de vista, a queda do Muro nada teria a ver com o fim da ideia comunista de Revolução, com o fim da possibilidade de uma saída positiva (a esperança no presente e no futuro) para a humanidade pelo socialismo. A queda do Muro de Berlim, na interpretação desses jornalistas, significou,

⁶⁹ FURET, François apud HARTOG, François. *Regimes de historicidade*, op. cit., p. 13.

⁷⁰ FURET, François. *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXème siècle*. Paris: Édition Robert Laffont, 1995, p.808.

⁷¹ *Ibidem*, p. 8.

antes, uma conquista – o fim da divisão da Alemanha – realizada pela mobilização massiva do povo alemão que viu sua efetiva consagração em 1989.

Nos relatos de Bahrmann e Links, a queda do Muro foi apresentada como a derrota final do aparelho burocrático do partido único da “República Democrática Alemã”, que já não teria mais nada a ver com a Revolução de Outubro de 1917. Foi a vitória da mobilização popular alemã, apesar dos longos anos de chumbo do autoritarismo soviético. Foi o fim da divisão da Alemanha em quatro zonas decidida por Stalin, Roosevelt e Churchill na Conferência de Yalta (1945) que resultou na separação artificial das “duas Alemanhas”: a “República Federal” (RFA), a oeste, e a “República Democrática”, a leste. Eis um trecho dos inúmeros relatos produzidos por esses dois jornalistas no calor dos acontecimentos daquele 9 de novembro de 1989:

Algumas centenas de pessoas, senão milhares cercam o lugar histórico [o Muro]. Rostos cheios de brilho, gritos de vitória, crianças embaixo da árvore de Natal. Em algum momento sobe a primeira, atraída magicamente pela edificação mais carregada de símbolos e mais odiada da cidade. Depois se estendem as mãos, se constroem “escadas”, puxa-se e empurra-se. Os berlinenses avançam contra o Muro. Quase ninguém chega em cima sem jubilar e jogar as mãos para cima. “Abaixo o Muro! Abaixo o Muro!” é o lema da noite. Contudo: o coro já é ultrapassado pela realidade. Os gritos das pessoas parecem uma confirmação posterior de um fato que muitos ainda não conseguem compreender. O Muro não existe mais. A palavra mais usada: “Loucura! Não creio”.⁷²

Pontos de vista controversos abundam também em relação ao significado da Revolução Francesa. Lévi-Strauss, em sua polêmica com Jean-Paul Sartre, afirmou que, para o filósofo francês, a Revolução Francesa desempenharia o papel de um mito, pois fez de 1789 um acontecimento precursor da modernidade. Para Lévi-Strauss, por mais que a Revolução Francesa tenha colocado em discussão “ideias e valores que fascinaram a Europa, a seguir o mundo, e que deram à França, por mais de um século, um prestígio e um brilho excepcionais”,⁷³ não significa que o sentido que Sartre atribuiu à Revolução seja o mais verdadeiro. O significado da Revolução Francesa em

⁷² BAHRMANN, Hannes & LINKS, Christoph. *Wir sind das Volk. Die DDR zwischen 7. Oktober und 17. Dezember 1989. Eine Chronik*. Berlin: Aufbau-Verlag, 1990, p. 93. Agradecemos ao professor Wolf-Dietrich Sahr, do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Paraná, pela tradução do trecho citado.

⁷³ LÉVI-STRAUSS, Claude & ERIBON, Didier. *De perto e de longe*. Tradução de Léa Mello e Julieta Leite. São Paulo: Cosac & Naify, 2005, p. 168.

Sartre, de acordo com Lévi-Strauss, revelava uma ideologia que era a de seu tempo e de seu meio intelectual.

Então, o que seria da experiência do tempo na Europa contemporânea se atribuirmos outros sentidos para a queda do Muro de Berlim, como Lévi-Strauss fez para a Revolução Francesa? Quando Furet escreveu sobre 1789, retomou a célebre questão tratada por Ernest Labrousse no livro *Esboço do movimento dos preços e rendimentos na França do século XVIII* (1932). Labrousse havia refletido sobre o modo como as diferentes posições dos atores incidem no estabelecimento dos dados reunidos pelos historiadores, a ponto de modificá-los sensivelmente. Essas incidências têm, evidentemente, implicações para o foco de análise escolhido pelo historiador para o sentido da história. Assim, em "A França revolucionária" (1966), Furet sublinha que a Revolução Francesa não é um conjunto de fatos coerentes, o que explica pontos de vista tão divergentes sobre este acontecimento quanto os de Jules Michelet e Jean Jaurès: "um havia entendido a Revolução Francesa como a crise cíclica do mundo rural, o outro como a progressão semi secular da riqueza nacional".⁷⁴

O filósofo Dominique Lecourt, na apresentação escrita em 2007 para seu livro *Contre la peur*, publicado pela primeira vez em 1990, coloca o problema da ressignificação da queda do Muro de Berlim nos seguintes termos:

Essas páginas não são escritas por um historiador. Elas trazem deliberadamente a marca do momento em que foram redigidas. O texto foi escrito no dia seguinte à queda do Muro de Berlim, marcando, a meus olhos, o fim da interpretação cientificista do ideal "progressista" que vigorou, no país do "socialismo real", com suas potencialidades politicamente tirânicas e também com sua persistente ineficácia econômica. O que se desenhou foi o fim da "guerra fria". Presentiu-se que um mundo estaria desaparecendo: o mundo do "equilíbrio do terror" e da "corrida armamentista". Seria preciso, então, com urgência, tudo repensar. Primeiramente, a ciência, a técnica e a política e suas relações com nossa civilização. Os equívocos da ideia de modernidade deveriam ser examinados. A ideia de "pós-modernidade", agora nova centelha, propiciaria novas batalhas de interpretação.⁷⁵

Lecourt propõe repensar o significado do esfacelamento da antiga URSS. Mais do que o fim da ideia de revolução e de socialismo, representaria o fim do "socialismo real", do regime burocrático stalinista, o fim do governo tirânico que favoreceu uma interpretação cientificista do ideal "progressista" e que

⁷⁴ FURET, François. *La France révolutionnaire (1789-1849)*. In: BERGERON, Louis; FURET, François; KOSELLECK, Reinhart. *L'âge des révolutions européennes (1780-1848)*. Paris/Montréal: Bordas, 1973, p. 26.

⁷⁵ LECOURT, Dominique. *Contre la peur*. Paris: Quadrige/PUF, 2007, p. 3-4.

praticou uma política econômica ineficaz. Os apontamentos de Lecourt permitem colocar a seguinte questão: modernidade e revolução são dois termos que constituem um par indissociável? Ou seja: a saída da modernidade significa o fim da ideia de revolução? De qual modernidade e de qual revolução?

Tempo brasileiro: história, literatura e política

O caminho percorrido neste artigo abre alternativas para descrever as experiências temporais quando saímos da Europa e nos voltamos para nossa própria história. Hartog relacionou o presentismo, enquanto *regime de historicidade* contemporâneo, ao impacto causado na sensibilidade europeia pela queda do Muro de Berlim em 1989. Que diagnóstico da experiência do tempo brasileira contemporânea podemos propor se partirmos de um acontecimento determinante de nossa história política, como o processo de redemocratização e as promessas de futuro que ele comporta? Como, enfim, pensar as categorias para descrever a experiência do tempo brasileiro?

O trecho de um texto de 1990 de Florestan Fernandes sobre a Constituinte, reeditado em 2014, nos parece um emblema do modo como o processo de redemocratização do país engendrou uma expectativa de transformação em relação ao futuro. Ali, Florestan apresenta o futuro como uma ruptura com as instituições do passado, moldadas pela ditadura:

Retomando uma velha figura histórica, o povo cansou de ser bigorna, quer ser malho. O Congresso Constituinte e a Constituição ou passam por fora do seu cotidiano rústico ou atravessam o seu querer social em elaboração. Em um e em outro caso configura-se o dilema de uma sociedade de classes que se construiu como um mundo de exploração do capital estrangeiro e nacional, de minorias todo-poderosas e ultraprivilegiadas. A história profunda não comparece nos inquéritos de opinião e em análises superficiais de conjuntura. Pior para a nação? Eu não diria isso. Melhor para a negação da ordem existente, para as suas transformações de longa duração e a autoemancipação coletiva dos trabalhadores. A história, que parece estagnada, corre veloz em seus subterrâneos e põe-nos diante de esperanças políticas que transcendem as constituições burguesas e nos obriga a pensar no futuro como a antítese de um presente contraditório e enigmático.⁷⁶

⁷⁶ FERNANDES, Florestan. *Florestan Fernandes na Constituinte: leituras para a reforma política*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2014, p. 26.

É notável a diferença da relação com o presente e a perspectiva sobre o futuro que marcam, de um lado, o discurso de Florestan Fernandes no Brasil da redemocratização e, de outro, os textos de Furet sobre a queda do Muro de Berlim em que Hartog se apoia para fazer seu diagnóstico sobre o presentismo. Nas décadas de 1980–90, Florestan Fernandes organizou sua militância política e sua produção intelectual a partir de uma compreensão crítica do passado a superar (ditadura e suas instituições), das tarefas do presente em construção (redemocratização e Constituinte) e do futuro que se espera alcançar (o socialismo). Não causa espanto que, em 2014, quando centenas de organizações populares e quase oito milhões de brasileiros se manifestaram nas urnas de um plebiscito popular pela Constituinte, os textos de Florestan Fernandes tenham sido recuperados e reeditados, a exemplo da publicação da Fundação Perseu Abramo aqui mencionada.

Para realizar a investigação sobre o variado espectro das experiências temporais vivenciadas no contexto político, histórico e cultural do Brasil da redemocratização à contemporaneidade, é possível tomar como fonte os trabalhos de escritores brasileiros, da literatura e da sociologia política, do mesmo modo como Hartog partiu dos textos de historiadores, mas também de jornalistas, escritores e artistas para estabelecer seu diagnóstico sobre o presentismo. Se a história intelectual é, em larga medida, uma história dos valores, ela é, então, um meio privilegiado para se alcançar a “dimensão utópica da verdade”.⁷⁷ Uma verdade que não é a dos fatos, mas das ideologias, dos códigos de cultura e de linguagem que comunicam ideias e estilos de pensamento. O que não quer dizer, bem entendido, que a verdade dos valores seja contraditória com a verdade dos fatos – cada uma delas corresponde a dimensões diferentes da realidade, por assim dizer.

Um contraponto aos escritos de Florestan Fernandes no Brasil da redemocratização pode ser encontrado na literatura brasileira contemporânea, em romances, contos e novelas de escritores que problematizam o Brasil, sua história e as experiências humanas num contexto que poderíamos dizer de “ressaca da ditadura”, a exemplo das obras de Raduan Nassar e Milton Hatoum. Violência, opressão, autoritarismo, fascismo e patriarcado, assim como seus opositores mais fervorosos e contraditórios, aparecem como temas das tramas e traços da personalidade dos personagens de Nassar, seja em *Lavoura arcaica* (1975), em *Um copo de cólera* (1978) ou *Menina a caminho* (1997),

⁷⁷ ARAUJO, Ricardo Benzaquen de. História e narrativa. In: MATTOS, Ilmar Rohloff de (org.). *Ler e escrever para contar. Documentação, historiografia e formação do historiador*. Rio de Janeiro: Access, 1998, p. 257.

que reuniu contos escritos pelo autor na década de 1960 e 1970. Já Hatoum problematiza o ato de narrar e o papel da memória e da experiência nesse empreendimento. Seus romances, de tom melancólico, são escritos com a marca dos acontecimentos ocorridos na década de 1970 no Brasil. É como se o tema da ditadura, a memória do autor daqueles tempos “brutescos”,⁷⁸ aparecesse de maneira crescente nas histórias – parece ser esse o movimento desde *Relato de um certo Oriente* (1989), passando por *Dois irmãos* (2000) e *Cinzas do Norte* (2005). É como se, à medida que o tempo passa e escreve seus romances, pudesse, de alguma maneira, tratar daquele passado infeliz⁷⁹.

Que diagnóstico da experiência temporal brasileira contemporânea pode ser proposta a partir da confrontação de perspectivas diferentes, como a de escritores e militantes políticos? Essa pergunta certamente permite diferentes tipos de resposta, sempre a depender, lembrando o que dizia Lévi-Strauss, das preferências políticas de quem as escreve, assim como de quem as lê. Viveríamos no Brasil, hoje, uma experiência de tipo presentista? O presentismo é o diagnóstico de Hartog para a experiência do tempo da Europa contemporânea e não tem o aspecto de uma condição *a priori*, não tem uma função transcendental. É, antes, o resultado de uma experiência histórica, ou, mais precisamente, é o resultado de uma apreciação histórica sempre parcial e, portanto, política, de acontecimentos históricos considerados relevantes. A Queda do Muro de Berlim, por exemplo, para os europeus, na interpretação de Hartog, é um marco para o regime de historicidade presentista, enquanto um acontecimento quase simultâneo no Brasil, o fim da ditadura civil-militar, acelerava o tempo e abria promessas de futuro. Assim, muito mais do que pretender à sua universalização, isto é, muito mais do que entender o presentismo como chave de explicação para as experiências temporais de todas as outras regiões do planeta, como a América Latina, Hartog ofereceu uma interpretação passível de comparação (e, por que não dizer, de crítica) – e aí reside a principal riqueza da noção de regimes de historicidade – sobre o que se passou na Europa a partir do que chamou, apoiado em Lévi-Strauss, de “fim de um século XX particularmente funesto”.⁸⁰

⁷⁸ HATOUM, Milton. *Literatura e memória. Notas sobre Relato de um Certo Oriente*. São Paulo: PUC, 1996. p. 7.

⁷⁹ Dei início a essa discussão num artigo recente, intitulado “Tempo: tragédia e melancolia. Notas de leitura de *Lavoura Arcaica*, de Raduan Nassar, e *Relato de um Certo Oriente*, de Milton Hatoum”, publicado em *Intelligere, Revista de História Intelectual*, v. 2, n. 2, São Paulo, out. 2016. DOI:10.11606/issn.2447-9020.intelligere.2016.121565.

⁸⁰ HARTOG, François. Prefácio. IEGELSKI, Francine. *Astronomia das constelações humanas*, op. cit., p. 25.

Para Lévi-Strauss, a história seria possível porque, durante um período, um conjunto de acontecimentos passaria a assumir a mesma significação para um grupo razoável de pessoas que não viveram necessariamente esses fatos e que podem mesmo considerá-los com vários séculos de distância, como teria acontecido com a Revolução Francesa. Assim, história e política correntemente assumem a mesma função porque dependem – para ganhar um caráter de verdade – de uma valoração compartilhada por um grupo ou diferentes grupos em um período, seja ele longo ou curto. Poderia ser diferente? Poderia o analista “tomar distância” absoluta daquilo que propõe analisar, seja na forma de relatos ou fatos? A escrita da história, por mais que se tente tomar distância daquilo que se analisa, parece sempre pedir uma adesão, uma valoração. É justamente nesse ponto que a história se relaciona, para o bem e para o mal, com a política. É justamente nesse ponto que percebemos como uma ideia de história incide sobre o modo como a contamos, sobre o valor que atribuímos àquilo que narramos.

Referências bibliográficas

- ARAÚJO, Ricardo Benzaquen de. História e narrativa. In: MATTOS, Ilmar Rohloff de (org.). *Ler e escrever para contar. Documentação, historiografia e formação do historiador*. Rio de Janeiro: Access, 1998.
- BAHRMANN, Hannes & LINKS, Christoph. Wir sind das Volk. *Die DDR zwischen 7. Oktober und 17. Dezember 1989. Eine Chronik*. Berlim: Aufbau-Verlag, 1990.
- BRANDI, Felipe. L'avènement d'une histoire au second degré. *L'atelier du Centre de Recherches Historiques*, Paris, 7 de abril, 2011. Disponível em: <http://acrh.revues.org/3749>. Acesso em: 14/09/2015.
- BRAUDEL, Fernand. História e ciências sociais: a longa duração. In: BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a história*. Tradução de J. Guinsburg e Tereza Cristina Silveira da Mota. São Paulo: Perspectiva, 1969.
- CARVALHO, José Murilo de. História intelectual no Brasil: a retórica como chave de leitura. *Topoi*, n. 1, Rio de Janeiro, 2000. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/2237-101X001001003>.
- CHARBONNIER, Georges. *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*. Paris: Julliard/Plon, 1961.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. Prefácio. In: QUEIROZ, Ruben Caixeta de & NOBRE, Renarde Freire (org.). *Lévi-Strauss. Leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- FERNANDES, Florestan. *Florestan Fernandes na Constituinte: leituras para a reforma política*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2014.
- FURET, François. La France révolutionnaire (1789-1849). In: BERGERON, Louis; FURET, François; KOSELLECK, Reinhart. *L'âge des révolutions européennes (1780-1848)*. Paris/Montréal: Bordas, 1973.

- _____. *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XXème siècle*. Paris: Édition Robert Laffont, 1995.
- HARTOG, François & REVEL, Jacques. *Les usages politiques du passé*. Paris: Editions de l'EHESS, 2001.
- HARTOG, François. Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire. *Annales*, vol. 38, n. 6. Paris, 1983. DOI:10.3406/ahess.1983.411019.
- _____. Historiographie. In: *Annuaire de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Comptes rendus des cours et conférences, 1990-1991*. Paris, 1991.
- _____. *Regimes de historicidade: Presentismo e experiências do tempo*. Tradução de Andréa Souza de Menezes, Bruna Beffart, Camila Rocha de Moraes, Maria Cristina de Alencar Silva e Maria Helena Martins. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.
- _____. O olhar distanciado. Lévi-Strauss e a história. Tradução de Temístocles Cezar. *Topoi*, vol. 7, n. 12, Rio de Janeiro, jan.-jun. 2006. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/2237-101X007012001>.
- _____. De l'histoire universelle à l'histoire globale? *Le Débat*, vol. 2, n. 154. Gallimard: Paris, 2009. DOI: 10.3917/deba.154.0053.
- _____. Historicité/régimes d'historicité. In: DELACROIX, Christian; DOSSE, François; GARCIA, Patrick; OFFENSTADT, Nicolas. *Historiographies, II. Concepts et débats*. Paris: Gallimard, 2010.
- _____. Situações postas à História. Tradução de Carlos Alberto de Moura Ribeiro Zeron. *Revista de História*, n. 166, São Paulo, jan./jun 2012. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i166p17-33>.
- _____. *Croire en l'histoire*. Paris: Flammarion, 2013.
- _____. Prefácio. In: IEGELSKI, Francine. *Astronomia das constelações humanas. Reflexões sobre Claude Lévi-Strauss e a história*. São Paulo: Humanitas, 2016.
- HATOUM, Milton. *Literatura e memória. Notas sobre Relato de um certo Oriente*. São Paulo: PUC, 1996.
- IEGELSKI, Francine. A queda do Muro de Berlim. Considerações sobre os usos políticos do passado pela historiografia contemporânea. In: XXVIII SIMPÓSIO NACIONAL DA ANPUH, 2015, Florianópolis. *Anais eletrônicos*. Disponível em: http://www.snh2015.anpuh.org/resources/anais/39/1428353327_ARQUIVO_Anpuh_Iegelski.pdf. Acesso em: 15/12/2015.
- _____. Tempo: tragédia e melancolia. Notas de leitura de *Lavoura Arcaica*, de Raduan Nassar, e *Relato de um Certo Oriente*, de Milton Hatoum. *Intelligere, Revista de História Intelectual*, v. 2, n. 2, São Paulo, out. 2016. DOI:10.11606/issn.2447-9020.intelligere.2016.121565.
- _____. *Astronomia das constelações humanas. Reflexões sobre Claude Lévi-Strauss e a história*. São Paulo: Humanitas, 2016.
- JASMIN, Marcelo. Apresentação. In: KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed.PUC Rio, 2006.
- KELLEY, Donald R. *The history of ideas. Canon and variations*. Rochester: University of Rochester Press, 1990.

- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto/Ed.PUC Rio, 2006.
- _____. *L'expérience de l'histoire*. Paris: Gallimard/Seuil, 1997.
- _____. *The practice of conceptual history – timing history, spacing concepts*. Tradução de Todd Samuel Presner. California: Stanford University Press, 2002.
- LE GOFF, Jacques. Apresentação. In: LE GOFF, Jacques; CHARTIER, Roger; REVEL, Jacques (org.). *A história nova*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- LECOURT, Dominique. *Contre la peur*. Paris: Quadrige/PUF, 2007.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes tropiques*. Paris: Plon, 1955.
- _____. *Antropologia estrutural*. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Cosac & Naify, 2008.
- _____. *O pensamento selvagem*. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas, São Paulo: Papyrus, 1997.
- _____. *Antropologia estrutural dois*. Tradução de Chaim Samuel Katz. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1976.
- _____. Histoire et ethnologie, *Annales*, vol. 38, n. 6, Paris, 1983. DOI: 10.3406/ahess.1983.411017.
- _____. Un autre regard. *L'Homme*, vol. 33, n. 126, Paris, 1993. DOI:10.3406/hom.1993.369624.
- _____. *Mito e significado*. Tradução de António Marques Bessa. Lisboa: Edições 70, 2007.
- _____. *L'anthropologie face aux problèmes du monde moderne*. Paris: Éditions du Seuil, 2011.
- _____. *L'autre face de la lune*. Paris: Éditions du Seuil, 2011b.
- LÉVI-STRAUSS, Claude & ERIBON, Didier. *De perto e de longe*. Tradução de Léa Mello e Julieta Leite. São Paulo: Cosac & Naify, 2005.
- PIMENTA, João Paulo. Regimes de historicidade: Presentismo e experiências do tempo. *Revista de História*, n. 172, São Paulo, jan.-jun. 2015, p. 403. Resenha de: HARTOG, F. *Regimes de historicidade: Presentismo e experiências do tempo*. Tradução de Andréa Souza de Menezes, Bruna Beffart, Camila Rocha de Moraes, Maria Cristina de Alencar Silva e Maria Helena Martins. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-9141.rh.2015.98813>.
- SÁEZ, Oscar Calavia. A história pictográfica. In: QUEIROZ, Ruben Caixeta de & NOBRE, Renarde Freire (org.). *Lévi-Strauss. Leituras brasileiras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les Grecs*. Études de psychologie historique. Paris: La Découverte/Poche, 2005.

Recebido: 08/01/2016 – Aprovado: 31/10/2016