

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

DIOGO JARDIM QUIRIM

ANACRONISMO E POLÍTICAS DO TEMPO: UMA TRADUÇÃO DA TEORIA ATOR-
REDE PARA A HISTORIOGRAFIA A PARTIR DOS CASOS DE RAMSÉS II E DA
ALEGORIA DA CAVERNA DE PLATÃO EM BRUNO LATOUR

PORTO ALEGRE
2021

DIOGO JARDIM QUIRIM

ANACRONISMO E POLÍTICAS DO TEMPO: UMA TRADUÇÃO DA TEORIA ATOR-
REDE PARA A HISTORIOGRAFIA A PARTIR DOS CASOS DE RAMSÉS II E DA
ALEGORIA DA CAVERNA DE PLATÃO EM BRUNO LATOUR

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em História.

Orientador: Prof. Dr. Anderson Zalewski Vargas

PORTO ALEGRE
2021

CIP - Catalogação na Publicação

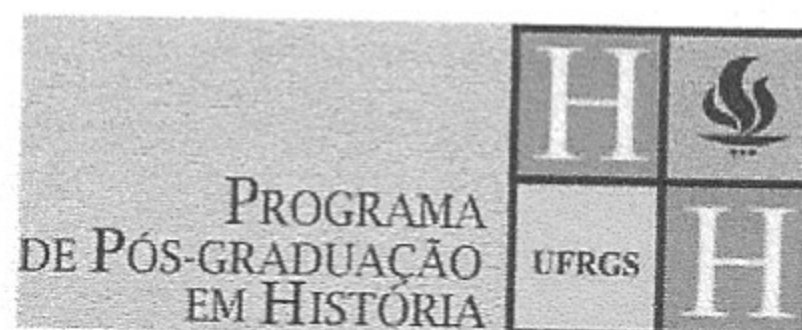
Quirim, Diogo Jardim

Anacronismo e políticas do tempo: uma tradução da teoria ator-rede para a historiografia a partir dos casos de Ramsés II e da Alegoria da Caverna de Platão em Bruno Latour / Diogo Jardim Quirim. -- 2021. 363 f.

Orientador: Anderson Zalewski Vargas.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre, BR-RS, 2021.

1. Anacronismo. 2. Bruno Latour. 3. Platão. 4. Alegoria da Caverna. 5. Ramsés II. I. Vargas, Anderson Zalewski, orient. II. Título.



ATA PARA ASSINATURA Nº _____

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Programa de Pós-Graduação em História
HISTÓRIA - Doutorado
Ata de defesa de Tese

Aluno: Diogo Jardim Quirim, com ingresso em 29/02/2016
Título: **ANACRONISMO E POLÍTICAS DO TEMPO: UMA TRADUÇÃO DA TEORIA ATOR-REDE PARA A HISTORIOGRAFIA A PARTIR DOS CASOS DE RAMSÉS II E DA ALEGORIA DA CAVERNA DE PLATÃO EM BRUNO LATOUR**
Orientador: Prof. Dr. Anderson Zalewski Vargas

Data: 20/05/2021
Horário: 09:30
Local: IFCH

Banca Examinadora	Origem
Carlos Henrique Armani	Externo
Felipe Vargas	UFRGS
Regina Celia Lima Xavier	UFRGS
Rodrigo Turin	UNIRIO

Porto Alegre, 20 de maio de 2021

Membros	Assinatura	Conceito
Carlos Henrique Armani	<i>[Signature]</i>	A
Felipe Vargas	<i>[Signature]</i>	A
Regina Celia Lima Xavier	<i>[Signature]</i>	A
Rodrigo Turin	<i>[Signature]</i>	A

Por videoconferência

Prof. Anderson Zalewski Vargas
Departamento de História
PPG em História - UFRGS

Conceito Geral da Banca: () Correções solicitadas: () Sim () Não

Observação: Esta Ata não pode ser considerada como instrumento final do processo de concessão de título ao aluno.

Diogo Jardim Quirim
Aluno

Anderson Zalewski Vargas
Prof. Anderson Zalewski Vargas
Orientador
Departamento de História
PPG em História - UFRGS

AGRADECIMENTOS

Agradeço, antes de mais nada, à escola pública brasileira, na qual realizei toda a minha formação no ensino básico e hoje é meu espaço de trabalho como professor. Não creio, como alguns excessivamente otimistas, que a educação de qualidade possa mudar o país (afinal, não há mudança efetiva sem a descolonização do Estado brasileiro), mas posso afirmar que é impossível mudar o país sem uma educação pública, de qualidade e para todos.

Sou grato, também, a todos os professores que fizeram parte da minha escolarização, e, mais especialmente, a dois deles. Em primeiro lugar, a um professor chamado Luís (ou seria Luíz?) Eduardo, de quem infelizmente não guardo o sobrenome, mas que a memória conta ter lecionado Geografia para mim nos anos finais do antigo 1º Grau da escola em que estudava — mesmo sendo graduado, se não me engano, em Ciências Sociais. Com ele, aprendi, se não historiografia, o gosto pelas humanidades, pela interdisciplinariedade, em um momento em que eu sequer sabia o que isso significava, pelas perguntas complexas e pela escrita. Foi ele quem avisou aquele jovem desajeitado e sem muita confiança de que ele parecia ter habilidade para alguma coisa. Em segundo lugar, agradeço ao meu orientador, o prof. Anderson Zalewski Vargas, que me acolheu desde o período de graduação em seu grupo de pesquisa e me colocou em contato com desafios que me trouxeram uma das experiências mais gratificantes da vida: ter prazer em trabalhar. O prof. Anderson sempre confiou em mim, mesmo nos momentos em que passei por dificuldades graves, me auxiliou generosamente em minhas investigações e, o mais importante, suscitou as perguntas difíceis de se responder que alimentam a nossa vontade diária de estudar e ensinar história.

Agradeço, principalmente, à minha mãe, Isabel Cristina Jardim Quirim, que sempre me incentivou à leitura e aos estudos, participou da minha vida escolar e me proveu as condições materiais para que eu me graduasse com muito esforço, dificuldades e mesmo quando isso já não era mais uma responsabilidade sua. Sei que, sem a sua dedicação, trabalho e afeto, eu não teria alcançado uma defesa de doutorado sem dificuldades enormes que ela retirou de meu caminho.

Agradeço, também, a Patrícia Daniele Chrisóstomo Dias, a companheira que esteve ao meu lado durante a trajetória do doutorado, a quem devo a dádiva de poder ser feliz mesmo enquanto escrevo o texto mais difícil que já escrevi, leciono em duas escolas, tento sobreviver a uma pandemia e resisto ao colapso do país. Ela, certamente, foi a pessoa que mais ouviu sobre esta tese e acompanhou intensamente o seu processo de escrita, e, por isso, os seus conselhos e o seu carinho estão também impressos nestes caracteres.

Agradeço aos meus amigos, sobretudo João Henrique Casara Borges, Felipe Prolo e Gerson de Lima Oliveira, que tornaram este período mais leve com as longas, divertidas e boas conversas nos bares as quais também contribuíram enormemente para a produção desta tese, ora aconselhando diretamente sobre a pesquisa, ora me proporcionando esquecê-la quando necessário.

Agradeço, também, aos professores Carlos Henrique Armani, Felipe Vargas, Marçal de Menezes Paredes, Regina Célia Lima Xavier e Rodrigo Turin pelo aceite em participar das minhas bancas de qualificação e de defesa da tese, compartilhando parcela preciosa do seu tempo para ler o meu trabalho e me aconselhar com os seus olhares qualificados e experientes.

Sou grato à Universidade Federal do Rio Grande do Sul, instituição que transformou os horizontes de um jovem da escola pública que, até 2005, a via como algo tão distante e inalcançável, mas que, hoje, é parte fundamental da constituição do que sou, e um espaço de resistência da ciência, do livre debate e da pluralidade quando todos estes elementos sofrem ataques daqueles que querem dilapidar o que resta da democracia brasileira. Além disso, agradeço à CAPES pela bolsa responsável pelo meu sustento durante a realização desta pesquisa, ressaltando a importância do investimento no conhecimento para que construamos uma sociedade realmente autônoma, igualitária e democrática.

Por fim, agradeço às palavras dos historiadores que vieram antes de mim, e aos vivos e mortos que não se conformam com uma existência que pode ser melhor do que é.

Porto Alegre, 15 de abril de 2021.

RESUMO

ANACRONISMO E POLÍTICAS DO TEMPO: UMA TRADUÇÃO DA TEORIA ATOR-REDE PARA A HISTORIOGRAFIA A PARTIR DOS CASOS DE RAMSÉS II E DA ALEGORIA DA CAVERNA DE PLATÃO EM BRUNO LATOUR

Autor: Diogo Jardim Quirim
Orientador: Anderson Zalewski Vargas

Quais são as políticas do tempo mediadas pelo dispositivo do anacronismo? Esta tese se dedica a investigar o funcionamento do anacronismo como uma agência capaz de agregar actantes em associações multitemporais, a partir de dois estudos de caso provenientes das obras de Bruno Latour dos anos 90 do século XX: a) a mobilização da Alegoria da Caverna de Platão no livro *Políticas da natureza*; b) a invocação de Ramsés II e da causa hipotética de sua morte na proposta da historicidade dos objetos científicos, expondo as dificuldades de vinculá-lo ao bacilo de Koch. O objetivo deste estudo, com isso, é descrever as *cronopolíticas* implicadas na vinculação ou não de actantes deslocados de diversas temporalidades em um mesmo agrupamento através do anacronismo, utilizando como método descritivo a própria teoria ator-rede proposta por Bruno Latour e outros pesquisadores dos *science studies*. O uso desta metodologia para descrever os casos de Platão e de Ramsés II em Latour, visando delinear as suas distintas *temporalizações*, é feito de forma crítica, buscando traduzir as proposições da ator-rede para a historiografia. A partir das descrições dos dois casos, é possível perceber que, embora o anacronismo seja aparentemente apenas um critério de hierarquização dos seres no tempo, criando contemporaneidades a partir da extemporaneização de algumas agências, a sua mediação é fundamental para a manutenção de agregados coetâneos temporalmente múltiplos. Ao fim, conclui-se que a descrição ator-rede é capaz de integrar, na historiografia, uma série de agências que geralmente são exiladas do *agora* ou que têm a sua atuação subestimada, como é o caso dos não humanos, das coisas e dos *mortos*. Além disso, ao assumirmos o “social” como resultado das associações e não como um pressuposto a elas, as descrições da fabricação do tempo tornaram-se mais detalhadas, manifestando o seu caráter provisório e contingente. Espera-se, com esta pesquisa, contribuir para a inserção das ideias de Bruno Latour e dos *science studies* nos debates historiográficos, e também oferecer ferramentas capazes de descrever as controvérsias nas quais agências deslocadas de temporalidades variadas disputam questões públicas que são, de alguma forma, sensíveis a nós.

Palavras-chave: Anacronismo; Bruno Latour; Platão; Alegoria da Caverna; Ramsés II.

ABSTRACT

ANACHRONISM AND POLITICS OF TIME: A TRANSLATION OF THE ACTOR-NETWORK THEORY ACCORDING TO THE CASES OF RAMSES II AND PLATO'S ALLEGORY OF THE CAVE IN BRUNO LATOUR

Author: Diogo Jardim Quirim
Doctoral advisor: Anderson Zalewski Vargas

What are the politics of time mediated by the device of anachronism? This doctoral dissertation is an investigation on the functioning of anachronism as an agency capable of bringing together actants in multitemporal associations, based on two case studies from the works of Bruno Latour of the twentieth century's last decade: a) the mobilization of Plato's Allegory of the Cave in the book *Politics of Nature*; b) an invocation of Ramses II and his hypothetical cause of death in the proposal for the historicity of scientific objects, exposing the difficulties of linking him to Koch's bacillus. The purpose of this study, therefore, is to describe the chronopolitics involved in linking or not actants displaced from different temporalities in the same grouping through anachronism, using the actor-network theory proposed by Bruno Latour and other *science studies* researchers as a descriptive method. The use of this methodology to describe the cases of Plato and Ramses II in Latour, aiming to outline their different temporalizations, is done in a critical way, seeking to translate the actor-network's propositions into historiography. After describing the two cases, it is possible to perceive that the mediation of anachronism is fundamental for the maintenance of temporally multiple coetaneous aggregates, although it is apparently only a criterion of hierarchization of beings in time which creates contemporaneities from the extemporaneization of some agencies. Finally, it is concluded that the actor-network description is capable of integrating, for the historiography, a series of agencies that are generally exiled from the now or that have their performance underestimated, as is the case of non-humans, of things and of the dead. Furthermore, when we assume the "social" as a result of associations and not as an a priori to them, the descriptions of the fabrication of time have become more detailed, showing its provisional and contingent character. It is hoped, with this research, to contribute to the insertion of Bruno Latour's ideas and science studies in historiographic debates, as well as to offer tools capable of outlining controversies in which multitemporal agencies dispute public issues that are, in some way, sensitive to us.

Keywords: Anachronism; Bruno Latour; Plato; Allegory of the Cave; Ramses II.

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 — A historicidade da causa da morte hipotética de Ramsés II de acordo com Latour	49
Gráfico 2 — O processo envolvido nas <i>temporalizações</i> em Latour.....	260

APOIO DE FINANCIAMENTO CAPES

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código 001

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 O ANACRONISMO E A TEORIA ATOR-REDE	24
2.1 “Modernidade” ou ecologia? Eis a questão	24
2.2 A Alegoria da Caverna de Platão em <i>Políticas da Natureza</i>	38
2.3 Seria anacrônico afirmar que Ramsés II morreu de tuberculose?	44
2.4 Sociologia do social x Sociologia das associações	53
2.5 Pode haver uma historiografia “ator-rede”?.....	61
3 O ANACRONISMO É O PECADO DO HISTORIADOR?	68
3.1 Anacronismo e as temporalizações do “medieval” e do “moderno”	68
3.2 O anacronismo em Lucien Febvre.....	92
3.3 A leitura de Jacques Rancière do enunciado de Febvre	97
3.4 O anacronismo em Nicole Loraux e Marc Bloch	100
3.5 Há um “mesmo” entre antigos e modernos?	108
3.6 O que é pertencer a uma época? A história universal em Kant, Hegel e Marx	111
3.7 “Modernos”, os herdeiros da Alegoria da Caverna de Platão	136
3.8 Os deslocamentos da Alegoria da Caverna da ágora ao laboratório	145
3.9 O anacronismo como dispositivo <i>cronopolítico</i>	150
4 TANATOAGÊNCIAS: SOBRE COMO PLATÃO E RAMSÉS II SEGUEM ATUANDO	158
4.1 A Alegoria da Caverna, hoje: as políticas do tempo nas enunciações	158
4.2 Quando falamos pela alteridade do passado: <i>mímēsis</i> e <i>diégēsis</i>	178
4.3 A “representação do discurso do outro” em Authier-Revuz	183
4.4 Os mortos não falam por si só: “porta-vocalidade” e “tradução”	192
4.5 Sobre como Latour agencia o “antigo”	209
4.6 Apontamentos sobre a historiografia “ator-rede” no cenário teórico-disciplinar	219
5 AS TEMPORALIZAÇÕES DOS CASOS DE PLATÃO E RAMSÉS II	253
5.1 A fabricação sociotécnica do tempo em Bruno Latour	253
5.2 <i>Cronopolíticas</i> da antropologia e da historiografia: o exemplo de Claude Lévi-Strauss	273
5.3 <i>Cronopolíticas</i> da antropologia e da historiografia: a negação de coetaneidade em Johannes Fabian	286
5.4 Quem define o que é contemporâneo? As teses de Giorgio Agamben e Maria Inés	

Mudrovcic	303
5.5 Da antropologia simétrica para uma historiografia cética	316
6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	334
7 REFERÊNCIAS	345

1 INTRODUÇÃO

“Antigo Regime”, “articulação”, “associação”, “bicameralismo”, “coletivo”, “Constituição”, “cosmos”, “ecologia política”, “essência”, “exteriorização”, “humanos” e “não humanos”, “moderno”, “mononaturalismo”, “multiculturalismo”, “multinaturalismo”, “mundo comum”, “natureza”, “pluriverso”, “porta-voz”, “proposição”, “representação”, “República”. Todos estes termos (ao lado de muitos outros) são entradas do glossário de *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia* (2004a), de Bruno Latour, publicado em 1999. O exotismo lexical da obra revela muito do seu estilo. A existência de glossários é frequente na obra de Bruno Latour, pulverizada por neologismos e pela utilização heterodoxa de significantes há muito conhecidos. Há, em Latour, um forte empenho crítico da “modernidade” e um grande esforço em elaborar alternativas em relação a ela. De certo modo, estes glossários são uma manifestação dos jogos de força entre um dizer que se afirma “não moderno” e um discurso “moderno” que devora todos os dizeres acadêmicos. Os significantes expostos nos glossários visam entrelaçar uma epistemologia “não moderna” através das palavras “modernas” da epistemologia, buscam suscitar uma ontologia “não moderna” lá onde o próprio “ser” é uma instituição “moderna”. O novo, nos glossários de Latour, só pode ser entendido após os dois pontos. É quando a novidade, para que se a compreenda, precisa ser explicada com as palavras do antigo, o qual preenche de sentidos já ditos os vazios das palavras recém-nascidas.

Bruno Latour nasceu em 1947 na cidade de Beaune, na França. De 2006 até 2017, foi professor na *Science Po*, em Paris. De 1982 a 2006, lecionou no *Centre de Sociologie de l’Innovation* na *École Nationale Supérieure des Mines*, também conhecida como *Mines ParisTech*. Possui uma vasta obra, bastante lida entre antropólogos, sociólogos e historiadores da ciência. Identifica-se como um integrante dos chamados *science studies*, que propõem uma abordagem das ciências que questiona a sua posição de saber privilegiado sobre o real e a função da ideia de natureza como elemento de referência desses saberes na “modernidade”. Ao lado de Michel Callon e de John Law, Latour é reconhecido como um dos articuladores da *teoria ator-rede* (*ANT: Actor-Network Theory*), qualificada por ele mais como um método de delinear as agências de diversos actantes em uma rede do que como uma nova teoria do social. (1999b). Nas redes de Latour, todos os actantes possuem uma atuação simétrica, e a determinação sobre o que pertence à natureza ou à sociedade é mais um efeito das relações desta rede do que um princípio ordenador dos seres *a priori*. Por exemplo, o livro citado acima, *Políticas da natureza*, investiga os “movimentos verdes” dos anos 90 e o modo como a

sua ecologia mobiliza árvores, rios, animais, minérios, o ar, como objetos de preservação por pertencerem a uma instância do real que não cabe às culturas e às políticas, antecedendo a humanidade. Deste modo, esta ecologia política — dos militantes ecológicos — buscou jogar a natureza inteira dentro da política, como se os seus seres dela não participassem. Este é um dos principais procedimentos que Latour considera como típicos da “modernidade”: purificar os seres, relegando-os a duas câmaras distintas, com propriedades específicas. Às matas e às onças-pintadas, a natureza; às legislações ambientais e organizações de proteção, a política. A noção de rede, advinda de Michel Serres e influenciada tanto pela noção de rizoma em Deleuze e Guattari como também pelo pragmatismo de Willian James e John Dewey, busca reatar este nó que fora separado entre as coisas das sociedades e as da natureza. Não é o ambiente que determina a conformação das comunidades humanas nem estas comunidades que agem sobre o meio natural; para Latour, só há as conexões imbricadas entre entidades que não têm essência se isoladas de outras entidades, e que agem apenas porque estão na rede e em relação. Por isso o hífen presente em “ator-rede”; a mata não tem substância *em si*, não é puramente ator ou uma forma da natureza, mas age de um modo se conectada aos biólogos, de outro se associada aos coletivos de preservação do meio-ambiente, de outro se em relação à legislação ambiental, de outro se tomada para os seringueiros... A mata deixa, na teoria ator-rede, a sua pacata existência natural, para agir como um elemento na disputa política, como um sujeito de direito, como um agente econômico, e de tantas outras maneiras que dela sejam demandadas.

Na área da sociologia, Latour busca recuperar o trabalho de Gabriel Tarde, um caminho alternativo a Durkheim na formação da disciplina que não advoga uma “sociologia do social”, mas uma sociologia para a qual a divisão entre a natureza e a sociedade seja “irrelevante para entender o mundo das interações humanas”, e que desconsidere a distinção entre “macro” e “micro” como basilar para reconhecer como a sociedade é gerada. (QUEIROZ E MELO, p. 265, 2008). A ideia de ator-rede, então, não opõe um agente individual a uma rede que funcionaria como estrutura; não há privilégio na análise em uma das escalas, nem determinismo de uma das partes. Afinal, para Latour, ator e rede não são independentes, um não existe sem o outro. Se existissem, se apelaria, imediatamente, ao transcendentalismo do social ou do natural como lugares explicativos dos fenômenos. (1999b, p. 16-18). Muito do questionamento de Latour à oposição natureza/cultura como um *a priori*, além de Tarde, provém de seu interesse por Alfred North Whitehead, que a chama de “bifurcação da natureza”, uma fundação de assimetrias na filosofia ocidental que dispõe duas

ontologias diversas em um mundo comum.¹ Há, com ela, uma ontologia dos seres da natureza e outra dos seres da cultura e da sociedade. O interesse por Whitehead também é compartilhado por uma de suas maiores interlocutoras contemporâneas: Isabelle Stengers. Ambos, ao se estabelecerem como contrários à formulação de um mundo comum sustentado na “bifurcação da natureza”, refletem acerca de uma epistemologia das ciências que não suspenda a política, o social e o cultural de sua composição, e que não relegue estes aspectos a um polo contraposto àquele da realidade. A epistemologia, com isso, será sempre uma epistemologia política, do mesmo modo que a ecologia nunca será apenas sobre a natureza, neutra e apolitizada.

Neste sentido, podemos identificar o trabalho de Latour tanto como uma continuação quanto como uma reação àquele proposto por David Bloor e Barry Barnes no chamado “Programa Forte” da Escola de Edimburgo, que buscava reinserir o social como simétrico ao natural na sociologia das ciências. Todavia, se Bloor rompe com a assimetria entre os elementos sociais e naturais — e com o conseqüente desnivelamento de valor epistêmico entre as ciências naturais e humanas — componente da produção do saber científico, Latour radicaliza ainda mais a noção de simetria, ao apontar que a simetria entre o social e o natural permanece sendo assimétrica através da própria cisão do real em duas zonas distintas. Na simetria generalizada de Latour, se desfazem, logo, estas duas regiões ontológicas separadas formadoras do mundo comum; só há redes que interconectam as propriedades humanas e não humanas das coisas. Ao lado de pensadores como Eduardo Viveiros de Castro e Philippe Descola, Latour é muitas vezes associado à chamada “virada ontológica” da antropologia. Para a “virada ontológica”, é importante que se retome o direito de falar acerca dos seres que constituem o mundo sem a paralisia criada pela dualidade entre uma realidade objetiva e as suas múltiplas representações em cosmologias distintas. Com o pluralismo ontológico por eles defendido, a ontologia deixaria de ser uma questão relacionada à natureza das coisas contra um multiculturalismo das representações delas criadas. Latour afirma que a noção “moderna” de representação opera como um fator de suspensão das questões ontológicas: se há um cenário compartilhado (a natureza, a realidade objetiva) que atravessa as múltiplas sociedades, a definição diversa das entidades que habitam o mundo se realiza em outro plano, na câmara do social, do político, do cultural. A “virada ontológica”, portanto, levanta a questão: como viver juntos em um mundo comum sem uma natureza unificadora? De acordo com Latour, “a noção de natureza foi uma aceleração muito prematura da ideia de comunidade”. (2014, p.

1 Para uma abordagem genérica da noção latouriana de “mundo comum” e a influência de Whitehead em seu pensamento a partir da ideia de “bifurcação da natureza”, ver Weber (2016).

502). Nessa aceleração, os antropólogos estabeleceram o polo da cultura como um lugar-comum do encontro com a alteridade. Ou seja, a alteridade foi registrada sempre como a forma de cultura, não como a própria natureza das coisas. A questão do mundo comum em Latour, Descola e Viveiros de Castro parte, em consequência, da ideia de que a natureza não é mais um elemento unificador da diversidade entre as alteridades, passando a ser necessário um trabalho de composição da comunidade, em que deve haver compromisso, conflito, hibridação, “gambiarra”... (LATOURE, 2014, p. 501-504).

Embora o tema da “modernidade” atravessasse toda a sua obra, diversos textos dos anos 90 a ele se dedicam privilegiadamente. Sobretudo, um ensaio que está entre os seus mais famosos textos, publicado em 1991: *Jamais fomos modernos*. (2009). Nele, Latour descreve a chamada “Constituição moderna”, que reparte as entidades do cosmos e os seus poderes em duas câmaras distintas. Em uma delas, reside a natureza, na qual habitam os seres não humanos em sua mudez e em sua imutabilidade. Na outra, por sua vez, estão presentes as sociedades e as culturas, capazes da fala, mas, conseqüentemente, cacofônicas e turbulentas, múltiplas, sempre em desentendimento mútuo e com palavras distantes das coisas. O papel dos cientistas nesta “Constituição moderna”, para Latour, é justamente o de ligar as duas câmaras, dando voz nas sociedades às propriedades das entidades mudas da natureza, representando-as. Eles possuiriam, então, a capacidade de passar o entendimento do mundo das coisas mudas para o mundo dos falantes, transportando significados e harmonizando-os com os significantes, reunindo as palavras e os seus objetos. Com isso, para Latour, ao definir a cenografia da natureza no mundo dos humanos, este tipo de “Ciência” — à qual muitas vezes ele próprio atribui um “C” maiúsculo — se constitui como um risco à democracia, já que a paralização da câmara da política é possível graças à invocação das vozes dos não humanos. A natureza, unificada em um *mononaturalismo*, como o lugar das leis eternas e inumanas, da frieza, da neutralidade e da imparcialidade, deste modo, serviria de câmara de apelação para o encerramento das disputas infundáveis da política e das controvérsias humanas.

Latour ressalta, em *Jamais fomos modernos*, que a “modernidade” possui tantos significados quanto forem os pensadores que diante dela dispõem a sua reflexão. (2009, p. 15-16). No entanto, para ele, grande parte das definições aponta para um modo específico de se entender a passagem do tempo. Ao qualificar algo como “moderno”, assinalamos um novo regime que se distingue de um “antigo”, em que o tempo se acelera e rompe com um “passado”. As palavras “moderno”, “modernização” e “modernidade” estabelecem como antípodas de si passados arcaicos que permanecem em sua antiguidade, como um outro

tempo.² A “modernidade”, também, de acordo com Latour, é geralmente retratada como uma polêmica em que há vencedores e vencidos, sejam eles os “antigos” ou os “modernos”, e que mantém em conflito a tensão de suas diferenças. Para Latour, o “moderno”, portanto, é duas vezes assimétrico: “assinala uma ruptura na passagem regular do tempo” e, também, “um combate no qual há vencedores e vencidos”. (p. 15-16). Seu intuito “não moderno”, com isso, é um esforço de questionamento desta dupla assimetria, não aceitando, de antemão, a “flecha irreversível do tempo” e nem acreditando na existência de vitoriosos. Aliás, o seu projeto de uma antropologia simétrica se propõe, exatamente, a ser uma “antropologia do centro”, ou seja, uma antropologia dos próprios “modernos”, que desfaça o seu privilégio epistêmico diante de outras naturezas-culturas. (2004d, p. 400-401). Afinal, a noção de natureza, instaurando um *mononaturalismo*, foi aclamada, pelos “modernos”, como uma paisagem que atravessa todos os mundos, como uma instância de apelação para bater o martelo nas disputas *multiculturais*. As culturas e as sociedades, para os “modernos”, são múltiplas, mas a natureza é uma só, e é nela, em sua mudez, que jaz o verdadeiro. Entretanto, o fato de utilizarmos o termo *naturezas-culturas* para nomear as cosmologias “não modernas” já denuncia, em seu hífen, a contingência da separação dos poderes bicameral “moderna”, rasgando o tecido do seu cosmos em duas zonas ontológicas distintas. Esta separação é, segundo Latour, a maior peculiaridade do mundo comum dos “modernos”.

A ciência da “modernidade”, afirma Latour em *Jamais fomos modernos*, é um processo de “purificação dos híbridos” — tramas complexas de natureza, cultura, sociedade, política, discurso... —, destinando cada qual à sua humanidade ou não humanidade. São assim chamados, os híbridos, uma vez que estas propriedades não estão predefinidas, não são características intrínsecas às próprias coisas ou redes de coisas, mas são resultado da repartição de poderes “moderna” em duas câmaras distintas. Muitas vezes caracterizada pelo humanismo — seja pelo nascimento do homem, seja pela sua morte —, a “modernidade” também resulta o nascimento concomitante de seu contrário. Ao dar à luz o humano, como sua contraparte ascendem também os não humanos, as coisas, os objetos e os animais, além de um Deus que está fora deste plano. No entanto, a “modernidade”, mesmo com a triagem dos seres operada através da sua purificação, para Latour, nunca conseguiu cumprir a sua tarefa de fato, uma vez que, enquanto se purificava o que pertence à natureza e o que pertence à cultura, mais e mais híbridos se proliferavam, redes compostas por humanos e não humanos em que ambos possuem formas de agência. (2009, p. 19). Em busca de uma superação do

2 Não que a etimologia da palavra ou os seus sentidos passados expliquem os contemporâneos ou lhe estabeleçam um fundamento e uma história de sucessão, mas, para usos antigos do termo e alguns de seus desdobramentos na história ocidental, ver Moorhead (2006) e Mateus (2012).

paradoxo “moderno” — que purifica os seres ao mesmo tempo em que os híbridos se proliferam —, Latour, então, projeta uma nova “Constituição”, “não moderna”, para reconstituir a unidade do mundo comum, sem o hífen separativo que desune natureza e cultura, e que trate as entidades como agregados em redes, e não como humanos e não humanos essencialmente exilados uns dos outros.

Políticas da natureza é um desdobramento da crítica à “Constituição moderna” e a elaboração de uma organização do mundo comum “não moderna”. Estudando os chamados “movimentos verdes” dos fins do século XX, tidos como esperança para a renovação das democracias ocidentais com uma nova teleologia preservacionista em vez das utopias desgastadas após a queda do Muro de Berlim, Bruno Latour se mostra um tanto mais cético. Para ele, a ecologia política dos ecólogos militantes, geralmente, se desenvolve sobre a “Constituição moderna” e sobre a sua aceção de natureza como algo apartado do social, da política e do direito. Esta ecologia política, logo, ao colocar a natureza inteira *dentro* da política, exerce conservadoramente a função que esta câmara sempre teve no mundo “moderno”, de paralisar o debate público com as suas leis não feitas pelos humanos e de traçar um cenário *mononaturalista* o qual transcende as diversidades das sociedades e culturas humanas. Contra a “ecologia (política)”, que oculta a sua politização detrás das aspas de uma natureza que se afirma como não politizada aos moldes “modernos”, Latour defende uma “ecologia política” em que as questões de natureza não sejam distintas das questões sociais, formando um *coletivo* que agregue as políticas, os ambientes, os animais, as legislações, as águas, as indústrias e as moléculas em um mesmo mundo compartilhado, preservando o caráter “híbrido” destas redes que a modernidade insiste em purificar. (2004a, p. 11-23).

Todavia, para este estudo, o primeiro capítulo de *Políticas da natureza* desperta um interesse especial, particularmente o subcapítulo intitulado “De início, sair da Caverna”. (2004a, p. 27-39). Que “Caverna” é esta, cuja saída é apontada por Latour como uma condição primeira para qualquer desdobramento “não moderno” e como um passo fundamental para uma nova “Constituição” do mundo comum alternativa ao bicameralismo que divide a política e a natureza? Esta Caverna, é claro, refere-se àquela descrita na alegoria do início do Livro VII da *República*, de Platão. (514a-518-b). Latour remonta à Caverna de Platão para explicar a origem da cosmologia dualista dos “modernos”, realizando uma analogia entre os ambientes interior e exterior da caverna e a cisão entre natureza e cultura típica da “modernidade”. O “Ocidente”, para ele, seria herdeiro desta alegoria, que acabou por definir o seu mundo comum e o papel do intelectual entre a ciência e a política. Único a ter livre trânsito entre os ambientes interior e exterior, ele seria capaz de, recorrendo à certeza dos

fatos da natureza, calar o vozerio dos humanos algemados ao mundo da política, corrigindo as suas representações equivocadas repletas de palavras ausentes de coisas, graças às verdades ouvidas lá fora das vozes das coisas mudas. A leitura que Latour realiza da alegoria afirma que ela funda, a um só tempo, tanto a política como o lugar da inverdade por definição quanto a existência de uma câmara de acesso restrito para sanar esta inverdade, paralisando a política como instância de determinação coletiva do mundo compartilhado. É por essa paralisia que, para Latour, a repartição de poderes do cosmos “moderno” não seria compatível com uma sociedade democrática. (2004a, p. 27-39).

Entender a Alegoria da Caverna, no entanto, como uma analogia para a arquitetura do mundo “moderno”, e o seu filósofo como algo semelhante aos intelectuais e cientistas contemporâneos não é algo impassível de questionamentos. A princípio, a abordagem de Latour parece soar anacrônica, reportando temas de discussões atuais ao “mundo antigo”. “Modernidade”, natureza, intelectuais, cientistas; diante do que concebemos deles, todos são estranhos a Platão, são categorias a ele não sincrônicas. Ao tratar as questões particularmente antigas e gregas que atravessam o texto da *República* como perenes de um mundo “ocidental”, identificado, este, de frente para trás, como tendo seu berço em Atenas, Latour desconsidera a alteridade do “antigo”? Parece-me muito “moderna” — ele, Latour, que se proclama “não moderno” — esta concepção de tempo sucessiva e causal que percebe a gênese de um problema contemporâneo acerca das relações entre a ciência e a sociedade em uma *pólis* grega. Gênese, esta, a partir da qual sucessivos outros episódios marcariam um desenvolvimento mais ou menos linear até chegarmos aos dias de hoje. Defensor de uma antropologia simétrica — que não hierarquize as distintas naturezas-culturas por critérios evolucionistas, e que se empenhe em pensar os “modernos” como apenas mais uma delas —, sem dúvidas o conceito de alteridade é crucial para as elaborações teóricas de Latour. Por que, então, ele não considera os textos platônicos e os “antigos” em sua diferença? Que contribuições acerca da ideia de anacronismo e de alteridade na historiografia, em relação ao agenciamento da “Antiguidade” no mundo contemporâneo, a interpretação latouriana da Alegoria da Caverna e a sua antropologia simétrica poderiam — ou não — nos trazer?

Ao mesmo tempo em que mobiliza a Alegoria da Caverna de Platão como se esta tivesse sido escrita meses antes da publicação de *Políticas da natureza*, estabelecendo, com ela, diálogos sobre a “modernidade”, as ciências, os laboratórios e a ecologia, Latour, em outros textos deste período, utiliza o dispositivo do anacronismo como elemento hierarquizador dos seres no tempo. Em *Até onde deve ir a história das descobertas*

científicas? (2006)³ e *Sobre a existência parcial dos objetos existentes e não existentes* (2000b),⁴ Latour narra o curioso traslado da múmia de Ramsés II, no ano de 1976, do Museu do Cairo para o hospital Val-de-Grâce, em Paris, visando reparar a deterioração que avançava nos restos mortais do antigo faraó. Ele o narra, contudo, ambicionando estabelecer algumas considerações hipotéticas e filosóficas. Tendo às mãos um exemplar da revista *Paris-Match*,⁵ a qual, à época, cobriu a intervenção científico-cirúrgica no corpo do faraó, Latour sublinha a natureza de um comentário traçado abaixo de uma foto de Ramsés II estendido sobre a mesa de cirurgia: “Nossos cientistas socorrem Ramsés II, que adoeceu 3000 anos após a sua morte”. (2006, p. 51).⁶ A partir deste enunciado, Latour, então, é levado à seguinte reflexão: seria anacrônico afirmar que, em 1213 a.C., Ramsés II morreu, por exemplo, de tuberculose, uma vez que o bacilo de Koch, causa patogênica hipotética, foi descoberto apenas no final do século XIX e o seu diagnóstico foi determinado apenas em 1976? Ou seja, Ramsés II poderia ter adoecido, em fins do segundo milênio a.C., de uma causa naquele período inexistente? Estas perguntas são, posteriormente, conduzidas pelo autor na direção de sua tese principal em ambos os textos, que é a tese da historicidade dos objetos científicos.⁷ A natureza e, conseqüentemente, os objetos científicos, desta maneira, não existiriam desde sempre e em todo lugar, apenas à espera de que os humanos, com a sua ciência, os descobrissem; eles possuiriam, também, assim como as sociedades e as culturas, uma história, o que circunscreveria a sua existência no tempo. A transformação da natureza em uma instância a-histórica e completamente desumanizada, com isso, seria fruto de um *processo*, assim como aquele que proporcionou o traslado da múmia de Ramsés II do Egito para o Cairo. Afirmar, portanto, que, em 1213 a.C., Ramsés II morreu de tuberculose, antes da ocorrência deste deslocamento e deste *processo*, seria, logo, *anacrônico*, uma vez que retrocederia no tempo uma causalidade ulterior. E para apresentar, neste momento, a irregularidade de tal procedimento, Latour cita um enunciado: o anacronismo é o “pecado cardeal” dos historiadores. Embora o mencione como um fato, sem modulação, sem menção à autoria, sem

3 Mesmo os títulos sem tradução para o português serão, como este, traduzidos no corpo do texto, com vistas à fluidez da leitura. Os originais e a ausência de tradução serão, sempre, apontados em rodapé. O título original, neste caso, sem tradução, é *Jusqu’où faut-il mener l’histoire des découvertes scientifiques?*.

4 O título original, sem tradução publicada para o português, é *On the partial existence of existing and non-existing objects*.

5 A edição em questão é a *Paris-Match* n° 1410, publicada em 5 de junho de 1976, que estampava, na capa, a manchete: “Ramsès II à la conquête de Paris”.

6 No original, “Nos savants au secours de Ramsès II tombé malade 3000 ans après sa mort”.

7 A tese da historicidade dos objetos científicos também é desenvolvida, por Latour, no texto *Os objetos têm história? Encontro de Pasteur com Whitehead num banho de ácido láctico* (1995), em que o autor se pergunta se Pasteur “descobriu”, “construiu” ou “inventou” o ácido láctico, e, a partir disso, empreende uma investigação sobre a estabilização desta entidade inspirado na filosofia de Whitehead. Optei, neste texto, por não dar ênfase ao artigo por existirem outros trabalhos do autor que articulam o tema, mencionando, de forma mais explícita, a questão do anacronismo.

considerá-lo uma controvérsia, o enunciado, também, possui uma história. Ele se tornou famoso a partir de Lucien Febvre, que, em *A incredulidade no século XVI* (2009), visava provar que, na França daquele período, ser ateu era uma impossibilidade, não havendo categorias mentais que subsidiassem a elaboração desta ideia.

O principal problema, para o nosso texto, portanto, é entender o papel do dispositivo do anacronismo em alguns dos textos dos anos 90 do século XX de Bruno Latour. Afinal, por que, no agenciamento da Alegoria da Caverna e de Platão, em *Políticas da natureza*, o anacronismo não emerge como um *mediador* fundamental dos seres advindos de outras temporalidades e, no caso de Ramsés II e do bacilo de Koch, ele é imprescindível? Existe, pois, alguma contradição nestas duas abordagens distintas? Quais são, por fim, as políticas do tempo articuladas por Bruno Latour no delineamento das redes em torno de Platão e de Ramsés II?

Divido, em seguida, os objetivos deste texto em dois. O primeiro deles é compreender, a partir do agenciamento ou não do anacronismo como *mediador* nas duas redes descritas, como Latour entende os processos de *temporalização* das associações de actantes oriundos de multitemporalidades. Quais *cronopolíticas* estão implicadas na anacronização dos seres e dos enunciados? Existe anacronização que prescindia da explícita mobilização do dispositivo do anacronismo? Este objetivo parte, como ficará evidente, de um pressuposto: a *temporalização*, assim como a *actancialização*, a *especialização*, a *naturalização* e a *veridificação* são consequências dos modos como os actantes se agregam em rede, e dos deslocamentos e traduções necessários para tal. Isto é: o tempo, os atores, o espaço, a natureza e a verdade não são dados que antecedem o social, que servem, para ele, de paisagem, mas são determinados, contingente e provisoriamente, nas associações.

Para cumprir este primeiro objetivo, avanço, pois, ao segundo, em que assumo a postura metodológica de ler Latour latourianamente, ou seja, descrever os casos de Ramsés II e de Platão a partir das diretrizes da teoria ator-rede, traduzindo, no entanto, de forma crítica, esta modalidade de etnografia para a história, posicionando a “historiografia ator-rede” em um cenário teórico disciplinar mais amplo. Este deslocamento crítico, portanto, baseia-se em um diagnóstico que traço no decorrer do texto, segundo o qual Latour não levou às últimas consequências a sua teoria ator-rede no que diz respeito aos processos de *temporalização*. Embora Latour identifique uma assimetria entre “presente”⁸ e “passado”, calcada em uma

8 Grafo a palavra “presente” (assim como “passado” e “futuro”) geralmente entre aspas por considerá-lo um problema basilar à tese e, como veremos, uma esfera sempre contingente de fabricação sociotécnica, mediada por políticas temporais específicas. Para um panorama dos problemas historiográficos relacionados ao “tempo presente”, recomendo a introdução de Sérgio da Mata e Mateus Pereira ao livro *Tempo presente e usos do passado* (2012), sob a ressalva de que, para os autores, embora o “presente” talvez não se situe no âmbito do

temporalidade “moderna” que, avançando, expelle para a anterioridade agências incessantemente vistas como não contemporâneas, ele considera essa assimetria uma consequência da distinção, mais fundamental, entre natureza e cultura, característica da cosmologia bicameral “moderna”. Proponho, por outro lado, que essa “assimetria” — se utilizarmos os termos latourianos — é tão importante, no mínimo, quanto aquela que opõe um *mononaturalismo* a *multiculturalismos*, uma vez que ela opera permanentemente, na “modernidade”, políticas do tempo que distinguem os fenômenos em *contemporâneos* e *extemporâneos*. Além disso, questiono, neste momento, a própria noção de “simetria”. A meu ver, ela despreza, em certa medida, a participação do humano descritor da rede em sua conformação, considerando que a rede não é, pois, uma existência no mundo, essencializada, mas algo materializado como inscrição, no discurso, a partir da descrição de fenômenos observados. Sugerirei, ao fim, a utilização de um termo menos ambicioso que “simetria”, um *ceticismo*, de acordo com o qual, em vez da equiparação completa da agência de todos os actantes em rede, se desconsidere os caracteres verdadeiro ou falso, natural ou cultural e contemporâneo ou extemporâneo como atributos objetivos anteriores à descrição dos fenômenos através de uma “suspensão de juízo” — uma *epoché* — adotada no procedimento etnográfico.

Atravessaremos, ao analisar as *cronopolíticas* latourianas nos casos de Platão e de Ramsés II, quatro capítulos. O primeiro capítulo, intitulado “O anacronismo e a teoria ator-rede”, inicia-se com a descrição latouriana das propriedades da “Constituição moderna”, seguida de sua proposta de uma “ecologia política” que vise substituir, “não modernamente”, o antigo bicameralismo constituído a partir de um “mito originário” — a Alegoria da Caverna de Platão. Aproximando a organização do mundo comum em duas instâncias — a natureza e a cultura — aos ambientes interior e exterior da Caverna platônica, Latour sustenta um curioso diálogo entre as controvérsias tecnocientíficas e ecológicas de finais do século XX com a famosa narrativa de Platão, como se este, pois, fosse seu coetâneo e estivesse preocupado com os mesmos problemas dos acadêmicos atuais. Em momento algum, ao agenciar Platão e a sua alegoria, Bruno Latour menciona o anacronismo como um problema a ser considerado. Em contraponto, apresento, na sequência, a tese latouriana que objetiva historicizar a natureza e os objetos científicos, afastando-os das formulações que os apresentam como elementos atemporais e neutros. Esta tese, contudo, é defendida mobilizando Ramsés II e o bacilo de Koch em uma aventura imaginativa que conjectura a possibilidade de o faraó ter sido

conceituável, existe, pragmaticamente, algum tipo de distinção entre “presente”, “passado” e “futuro” construída intersubjetivamente (p. 13), enquanto, para mim, o próprio conceito de “intersubjetividade” se colocará como problemático.

acometido por uma bactéria inexistente no Egito Antigo. Latour pergunta-se: seria, esta associação, anacrônica? Para defender, deste modo, a sua tese a respeito da historicidade dos objetos científicos, é fundamental, para Latour, a ideia de que o anacronismo é um erro com relação ao tempo. O meu intuito, neste capítulo, é refletir sobre porque, no caso de Platão, o dispositivo do anacronismo não é relevante para mediar as alteridades de outrora quando postas em relação com as discussões coetâneas a Latour e, no caso de Ramsés II e do bacilo de Koch, este dispositivo é fundamental para conformar as políticas do tempo.

O segundo capítulo, denominado “O anacronismo é o pecado do historiador?”, começa com uma abordagem histórica da noção de anacronismo, para questionar a mobilização como fato por Latour do enunciado de Febvre no caso de Ramsés II. Apresentarei, então, alguns elementos das *temporalizações* específicas do “Ocidente medieval”, centralizadas na temporalidade sagrada e nos ciclos agrícolas, fundamentadas em uma calendarização cristã que estipula o centro de todos os acontecimentos do mundo humano na encarnação do Salvador. Em seguida, veremos algumas transformações ocorridas a partir do século XIV, com o desenvolvimento de relógios mecânicos mais confiáveis que os seus antecessores, o crescimento das cidades e do comércio, que estimulava novas rotinas de trabalho, e a disseminação da cultura escrita, a qual inseriu, na memória, as falas de outrora como agências cada vez mais preservadas com estabilidade. Isto influenciaria, portanto, a emergência de uma articulação da historicidade das línguas e dos costumes, a qual, conjuntamente às transformações na Igreja com os cismas e as reformas, somadas ao contato crescente com os textos e obras da Antiguidade durante o século XV, constituíram o entendimento de que haveria não só uma diferença na sucessão dos tempos, mas de *qualidade* dos tempos, entre o “presente” e o “passado”. Quando Latour agencia, desta forma, o enunciado de Febvre, ele importa, para a sua teoria ator-rede, esta construção temporalizadora típica do surgimento da “modernidade” europeia, que haveria, posteriormente, de ser universalizada com os empreendimentos coloniais e imperialistas como o modo verdadeiro de se compreender a passagem do tempo, hierarquizando os povos em uma escala na história universal na qual os europeus se autoproclamaram como uma referência axial. De um lado, Latour assume uma prudente cautela em demarcar as formulações científicas, como o bacilo de Koch e a hipotética causa da morte de Ramsés II, como restritas temporalmente. De outro, todavia, ele estende, ao Antigo Egito, uma *temporalização* que lhe é absolutamente exógena, inserindo Ramsés II em um fluxo temporal “moderno”, que seria inimaginável para o coletivo ao qual ele pertencia. Não haveria, nestes procedimentos, uma contradição?

Partiremos, no terceiro e próximo capítulo, “*Tanatoagências*: sobre como Platão e

Ramsés II seguem atuando”, para uma investigação sobre como os actantes da anterioridade se inscrevem nas assembleias políticas do *agora*, importando a noção latouriana de *porta-voz*. Os *mortos*, isto é, os actantes de outrora não são, em minha perspectiva, apenas “utilizados”, “interpretados”, “representados”, em uma política temporal passivizante dos seres anteriores, sustentada em uma contraposição entre “passado” e “presente”; contrariamente, eles atuam no presente como propositores, agregando-se às redes atuais que se formam a todo momento, e vinculando-se a outros humanos vivos, não humanos ou coisas. Restaurar a agência dos *mortos*, portanto, é um dos principais objetivos deste texto. No entanto, assim como no caso dos não humanos, há, entre os *mortos*, uma característica existencial bastante singular: sozinhos, eles não são capazes de testemunhar. Precisam, necessariamente, deste modo, aliar-se a falantes, que servem, então, de *porta-vozes* para as proposições dos seres antepassados. Enquanto os falantes exercem, graças à propriedade da fala, uma *mediação*, que desloca agências de outrora para a atualidade, os seres anteriores constituem os agregados presentes, uma vez que não há fala produzida a partir do nada. Todo enunciado é composto por heterogeneidades constitutivas, ou seja, por alteridades que nos antecedem no tempo, de uma maneira que distinguir o que pertence ao “passado” e o que pertence ao “presente” torna-se absolutamente problemático. Quando Latour, por exemplo, menciona a Alegoria da Caverna, ele dá voz a essa imagem e a Platão — a qualidade desta representação, neste caso, é outra questão —, convidando estes *mortos* a sentarem-se nas assembleias das instituições, das ciências e da ecologia coetâneas, enquanto, simultaneamente, faz de Platão e de sua alegoria a própria matéria do seu discurso. Não existiria, a partir dessa abordagem que não extemporaneiza as agências da anterioridade, uma cisão entre os actantes “passados” e “presentes”, como se habitassem zonas ontológicas distintas. Bruno Latour *media* Platão e a sua alegoria, deslocando-os, e também é, por Platão e a sua alegoria, *mediado* e deslocado. A Alegoria da Caverna, portanto, como alteridade, não passa a constituir Latour como sujeito, caso assumamos que a noção de “sujeito” não antecede, mas provém, das associações. Bruno Latour e a Alegoria da Caverna, de acordo com a ator-rede, se coproduzem mutuamente, através de agregados em rede, na coetaneidade.

O último capítulo, “As *temporalizações* dos casos de Platão e Ramsés II”, enfatiza a maneira latouriana de compreender a *temporalização* como um produto das inter-relações entre os actantes associados, e também a inseparabilidade da fabricação do tempo dos outros *processos*, concomitantes, de produção de agências, de espaços e de fatos. Tomando, para a historiografia, tal noção de temporalidade “fabricada”, abordo, na sequência, a *anacronização* e a *alocronização* como mecanismos fundamentais para a constituição do “passado” como

objeto da historiografia, e ofereço, a partir de uma *historiografia cética*, modos de tratar as alteridades de outrora sem negar-lhes a coetaneidade como agências na atualidade. Todavia, mesmo que a ator-rede de Latour disponha diversos elementos cruciais para se pensar uma historiografia menos “extemporaneizante”, a análise que efetuo das redes em torno dos casos de Ramsés II e da Alegoria da Caverna de Platão mostram que, mesmo em Latour, o anacronismo se formula, contraditoriamente, como uma política do tempo basilar para o seu projeto de uma antropologia simétrica e de uma “Constituição não moderna”. Se, no caso de Ramés II, o dispositivo *cronopolítico* do anacronismo é explicitamente enunciado, avaliando a hierarquia dos seres no tempo de acordo com uma lógica de sincronicidade e de irreversibilidade do tempo, sustentada em uma *temporalização* universalista, no caso de Platão, por outro lado, a extemporaneização é produzida ao se caracterizar a alegoria na esfera do “primitivo”, do “arcaico”, do “mágico” e do “mítico”. Assim, tanto a tese da historicidade dos objetos científicos como a crítica ao bicameralismo “moderno”, a meu ver, advêm de formulações delineadas em pressupostos e *temporalizações* absolutamente “modernos” segundo o uso latouriano do termo. Estas limitações, pois, para mim, estão estreitamente vinculadas a uma não extensão, de maneira satisfatória, dos métodos descritivos da ator-rede aos elementos e políticas produtores de temporalidades nestes textos de Latour dos anos 90 do século XX.

Espero, por fim, poder, através destas análises, contribuir para uma maior inserção das ideias de Bruno Latour dentro dos debates historiográficos. A teoria ator-rede, método descritivo em cuja proposição Latour assume inegável protagonismo, é capaz de agregar, na historiografia, uma série de agências que foram, por muito tempo, negadas ou ladeadas, como as dos não humanos, das coisas e, sobretudo, dos *mortos*. Além disso, o entendimento de que o social não é, para ele, o ponto de chegada da investigação, mas o ponto de partida, nos leva a uma compreensão muito mais aguçada dos mecanismos contingentes de produção do tempo, cujo caráter provisório e instável nem sempre tem o reconhecimento necessário na escrita dos historiadores.

2 O ANACRONISMO E A TEORIA ATOR-REDE

2.1 “Modernidade” ou ecologia? Eis a questão

“Modernizar ou ecologizar? Eis a questão”. Através dessa paródia hamletiana, Latour inicia um subcapítulo de *Políticas da natureza*, denominado “As duas flechas do tempo”, em que afirma ser a oposição entre *modernidade* e *ecologia política* uma espécie de resumo do percurso seguido pela obra. (p. 307). Note-se, aqui, que a modernidade não é assumida com uma acepção positiva. Contrariamente, a modernidade, descrita e criticada mais longamente por Latour em *Jamais fomos modernos*, é entendida como o processo de estabilizar a natureza tal qual um espaço de perenidade e de não humanidade, em que residem as imutáveis leis da ciência e as coisas como elas são, distantes da corrupção e da instabilidade do mundo social. Neste, muitos falam, muitos emitem opiniões, mas poucos se entendem. Para os modernos de Latour, então, o conhecimento científico, para ser verdadeiro, precisa se desprender do senso comum das pessoas comuns e entender a natureza como ela é: habitada pela lei da gravidade, pelos átomos, pelas bactérias, pelos fótons, pelos dados estatísticos do desmatamento na Amazônia no ano de 1993, pelos índices anuais de acréscimo ou decréscimo do PIB. O discurso da modernidade sobre si mesmo é o do avanço. Ser “moderno”, com isso, é “ir em frente”, distinguindo-se do passado. Contudo, como a “modernidade” mensura a sua evolução, estagnação ou involução? A referência, descreve Latour, que separa o “passado obscuro” e o “futuro radiante” do porvir é o quanto os “modernos” conseguiram estabelecer uma triagem entre os sujeitos e os objetos, entre os fatos e os valores, entre a essência das coisas e as suas representações. (2004a, p. 307-308). A “modernidade”, portanto, *purifica*. Se, no “passado”, as pessoas confundiam os fatos e as crenças infundadas, no “futuro”, munidos do saber científico, os “modernos” distinguirão mais e mais os fatos, graças à sua ciência que entrevê a natureza ao desprender-se de toda a subjetividade.

Há, na “modernidade” de Latour, uma filosofia da história, que dá sentido à passagem do tempo através da distinção dos seres que habitam a natureza e os seres que habitam a sociedade, realizada graças ao progresso científico:

Para os modernos, sem a esperança de uma Ciência enfim extirpada do mundo social, não há movimento determinável, nenhum progresso, nenhuma flecha do tempo, e, portanto, não há esperança de salvação. Compreende-se que eles colocam uma energia desesperada para defender o mito da Caverna e que vêm, na confusão das ciências com a política, o crime imperdoável que privaria a história de todo o futuro. Se a Ciência não puder sair do inferno do social, então não há mais emancipação possível — a liberdade não tem mais futuro do que a razão. (2004a, p. 308).

O movimento da história moderna, ou seja, o sentido da sua “flecha do tempo”, do seu avanço, implica uma perpétua extirpação da ciência do mundo social. A ciência moderna não pode, em Latour, com isso, fazer política. A política é encarada modernamente como um elemento corruptor da produção do verdadeiro conhecimento científico, uma vez que nela residem interesses que em nada correspondem à natureza, e que, inclusive, prejudicam a sua apreensão fria e neutra pelos laboratórios e seus experimentos. A emancipação da humanidade moderna, o seu sonho de liberdade, em *Políticas da natureza*, é isolar o laboratório hermeticamente do resto da sociedade e de seus interesses e desejos típicos da vida em comunidade.⁹ Enquanto mais esterilizado é o laboratório, enquanto menos vínculos ele possuir com o mundo “lá fora”, mais ele será capaz de *purificar* as entidades que compõem o mundo natural das crenças que a sociedade e o senso comum tomam, irrefletidamente, como verdadeiras. É nessa descrição da “flecha do tempo moderna” que Latour conclama um actante aparentemente exógeno à “modernidade”, sustentando que ela advoga uma defesa do “mito da Caverna”, sob o pretexto de que misturar a ciência com a política seria privar a história dos modernos de seu próprio futuro.

Por que, ao narrar o modo como os “modernos” compreendem a própria história em sua cosmologia, Latour evoca Platão e a sua famosa alegoria, este hóspede de terras tão distantes? Afinal, ao descrever o desprendimento de seu filósofo das sombras projetadas na Caverna e o seu posterior retorno, sábio das Ideias, Platão poderia ter imaginado algo sequer similar aos procedimentos científicos modernos, com as suas universidades, laboratórios, equipamentos de alta tecnologia, políticas públicas para a ciência e educação, divulgação científica? Isto quer dizer, não seria *anacrônico* entender a distinção do mundo dos modernos entre uma natureza única composta de seres não humanos que atravessa todas as sociedades — quer elas a conheçam ou não — e um mundo social composto de múltiplas culturas distintas entre si, nem sempre em entendimento mútuo, como correlata à cisão do cosmos realizada pela alegoria platônica, havendo um mundo interior e outro exterior à

⁹ Sobre o sonho moderno de um laboratório apolítico, consultar, principalmente, *A vida de laboratório* (1997a) e *Dê-me um laboratório e erguerei o mundo* (1983) — no original, *Give me a laboratory and I will raise the world*, sem tradução.

Caverna?

A questão se torna ainda mais complexa quando pensamos nas motivações da escrita do livro *Políticas da natureza*. Logo na seção de “Agradecimentos”, Latour adverte, a princípio, que o livro não possui um autor no texto principal — como se isso fosse possível nessa circunstância —, mas um secretário de redação.¹⁰ Do autor, aqui, confundido com a própria figura de Latour, é dito que se expressará a partir de notas de rodapé, nas quais serão citadas experiências e referências mais aproximadas de suas influências particulares. Em seguida, Latour menciona o projeto de pesquisa que proporcionou a confecção do livro *Políticas da natureza*, formalizado em um contrato (de número 96060) firmado com *Ministère de l’Environnement* francês, a partir de sua *Division des Études et Recherche*, o qual, desde o princípio, visava a confecção de um livro. E por que o *Ministère de l’Environnement* francês haveria de financiar uma pesquisa tão teórica, a respeito da mobilização da noção de natureza pelos modernos? Isto se deve ao fato de que, além do interesse ontológico de Latour na atribuição de entidades a um espaço do mundo comum em particular chamado de “natureza”, havia, com o livro, a intenção de compreender como os “movimentos verdes” mobilizam a natureza em suas proposições e pautas políticas. Escrito em finais dos anos 90 do século passado, o texto indaga-se sobre uma suposta estagnação desses movimentos, que surgiram como uma promessa de renovação da política, mas que teriam sido, até o momento, incapazes de oferecer uma alternativa ao cenário de “ideologias em crise” após a queda do Muro de Berlim e das violências das políticas econômicas neoliberais. Tanto que, no primeiro parágrafo da “Introdução”, Latour inicia o leitor na temática através de uma questão: “Que fazer da ecologia política?” (p. 11).

A resposta, então, vem no tom provocador e bem humorado do autor: “Ecologia política!”. A aparente tautologia, na verdade, começa a expor a sutileza da proposta do livro. A “ecologia política” que Latour se propõe a delinear é oposta à “modernização”, e visa romper com a “fábrica de tempo” moderna, modificando o mecanismo gerador da diferença entre passado e futuro que ritmava a sua temporalidade do progresso. (2004a, p. 308). No entanto, a “ecologia política” defendida por Latour não é a mesma propagada por grande parte dos movimentos ecológicos da década de 90, segundo o seu ponto de vista. Estes movimentos desejariam, em geral, estabelecer uma política da natureza na esfera pública, passando a levar em conta o mundo natural nas resoluções coletivas. Além disso, as principais pautas respectivas à natureza girariam em torno de preservá-la contra a degradação deflagrada pelas sociedades humanas, incapazes de conviver de modo “sustentável” com o seu meio. O

¹⁰ Seção ao início do livro, sem paginação.

problema, para Latour, é que a concepção de “ecologia política” de grande parte dos movimentos ecológicos do período não questionava ambos os termos, ou seja, o que é a “ecologia”, a “política” e como elas se relacionam. Estes termos, assim, foram apenas tomados dos modernos de forma irrefletida, tornando impossível qualquer conciliação entre eles. Afinal, o que definiria o objeto da ecologia — a natureza —, de acordo com a acepção moderna, era justamente o seu caráter não político, não social. Os movimentos ecológicos, logo, jogariam a categoria moderna de natureza inteira dentro da política, paralisando-a. Poderia a política, desta forma, discutir a natureza uma vez que a natureza só poderia ser preservada se apolítica?

Na primeira nota de rodapé do livro, por exemplo, Latour assim prossegue afirmando que “a maior parte dos negócios desencadeados pelo movimento ecologista depende inteiramente das ciências para se tornarem visíveis”, e considera que as exceções a essa regra ainda seriam pouco numerosas. (2004a, p. 15). O autor menciona, como ilustração, os casos do efeito estufa e da extinção progressiva dos cetáceos, nos quais as disciplinas acadêmicas ocupariam os primeiros postos no debate ecológico com os seus dados científicos, o que é, segundo ele, pouco comum em outros movimentos sociais. É bastante fácil imaginarmos, por exemplo, uma matéria de jornal que divulgue um novo relatório sobre o aquecimento global produzido por cientistas do mais alto nível que exponha dados ainda mais alarmantes que os do ano passado, que inflame as organizações respectivas da sociedade civil e sirva de sustentação da pauta de contenção e reversão do desmatamento. Por outro lado, menos dependentes de relatórios e enunciados científicos (embora não completamente independentes deles) são as pautas da reforma agrária, da redistribuição de renda ou da habitação. Os movimentos sociais que as defendem não o fazem porque os relatórios afirmam apocalipticamente que a sociedade está a beira do colapso em uma rota de autodestruição, mas porque são uma questão de justiça social. Os “movimentos ecológicos”, um tanto distintos dos “movimentos sociais”, precisariam, então, de uma aliança com o laboratório de ciências que, para estes, não seria assim tão necessária. E, com essa aliança, comprariam a ideia moderna de uma natureza apolítica purificada pela Ciência e enunciada por seus dados.

Não é meu intuito, aqui, criticar a validade da leitura latouriana dos movimentos ecológicos dos anos 90, já que esta não é a discussão principal que proponho. O que nos interessa, neste momento, é que existem duas “ecologias políticas” sendo contrapostas. Naquela diante da qual se opõe, Latour prefere situar o termo “política” entre parênteses, resultando no significante “ecologia (política)”, uma vez que, assumindo a natureza oriunda da modernidade, nega que haja nela as discordâncias, dissonâncias e embates usuais das

assembleias das comunidades humanas. O componente político reside, logo, entre parênteses, para designar a sua ocultação: a natureza predisposta por essa ecologia é determinada como objeto da ciência moderna e, portanto, é apolítica. O que lhe corrompe é o toque humano. A mesma modernidade que engendrou uma natureza objetiva para lhe objetificar, que lhe objetificou para lhe explorar e para reduzi-la à “matéria-prima”, e que, para reduzi-la à matéria-prima, subalternizou uma miríade de povos em operações colonialistas, escravistas e imperialistas, acaba por fornecer, para Latour, essa mesma natureza para os movimentos ecologistas pautarem como ser de direito no campo da política e da justiça. A outra “ecologia política” de *Políticas da natureza*, por sua vez, é a própria composição defendida por Latour para o “coletivo”, termo que assume aqui o lugar do “social”, ao incluir, também, os não humanos e os artefatos. Nela, não há o natural de um lado e o social de outro, somente associações entre actantes, através das quais tudo é político, inclusive a determinação do que pertence ou não à “natureza”. Portanto, a natureza é sempre fruto de uma política.

A ecologia política latouriana, com isso, visa desbaratar a “maquinaria temporal” dos modernos, que estabelece uma “flecha do tempo” distinguindo o passado do futuro através de um progressivo desembaraçamento dos fatos e dos valores. (2004a, p. 308). Para Latour, esse mecanismo de desembaraçamento — ou melhor, de “*purificação*” — funciona produzindo duas formas diferentes de “exterioridades”, uma como “reserva” e outra como “descarga”. O avanço da modernização, dessa forma, procurava no exterior do social um mundo comum único que atravessaria todos os povos, todas as classes, todos os gêneros, todas as raças, todas as línguas, todas as identidades ou o que quer que se considere digno das sociedades, desenvolvendo, assim, uma *mononatureza* que serviria como um reservatório para suprir as opiniões, crenças e representações *multiculturais*, banidas, portanto, do “mundo real”. Estes objetos banidos, portanto, constituiriam a segunda exterioridade, um local de descarga, habitado pelo irracional, pelo arcaico, pelo defasado. O progresso, no tempo modernista, consiste em encher mais e mais o coletivo de fatos, relegando as crenças e as outras sobras ao passado, àquilo que não é contemporâneo aos “tempos modernos”. Latour compara, então, este mecanismo a uma bomba que aspira e expira, sugando “fatos indiscutíveis” e expelindo “opiniões discutíveis”. (p. 308-309). A natureza, desta maneira, esterilizada de todo o componente “discutível”, acaba por se tornar politicamente inviável. Como fazer dela, sob estes moldes, uma ecologia realmente política?

A máquina de produzir "os tempos modernos" repousa sobre uma naturalização sempre maior, isto é, nós o demonstramos bastante, sobre uma fuga sempre mais rápida dos processos legítimos pelos quais se devem instituir as essências.* Um bombardeamento de objetos, vindos de nenhum lugar e não feitos por mãos de homens, repelem as representações sempre mais longe, no arcaísmo. Extraordinária ambição: modernizar o planeta a ponto de fazer desaparecer todo traço de irracionalidade, substituída pela intocável razão. Curiosamente, a história moderna acaba por se parecer com o (péssimo) filme *Armagedom*:¹¹ um bólido objetivo, cometa vindo dos confins da galáxia, logo colocará fim a todas as querelas humanas, vitrificando a Terra! O que ela espera como salvação, como libertação final, é¹² um apocalipse de objetividades, caindo em chuva de fogo sobre o coletivo. O futuro radiante, os modernos o imaginam¹³ como a eliminação definitiva do humano e do não-humano! O fogo platônico, vindo do Céu das Idéias, ilumina, enfim, a Caverna obscura que desaparece sob seu brilho. Estranho mito de um final da história cataclísmica para um regime político que pretende dar lições de razão e de moralidade aos pobres políticos ignaros... (2004a, p. 309-310).

A produção dos “tempos modernos”, portanto, para Latour, repousa em uma naturalização sempre maior do coletivo. Isto gera um bombardeamento cada vez mais intenso de objetos não produzidos pelos humanos, que “sempre estiveram aí”, não inventados, desconectados do social, no mundo das representações e das interações políticas, adjetivando estas de irracionalidade e de arcaísmo. A modernidade descrita por Latour assume uma filosofia da história teleologicamente suicida, que prevê um “apocalipse de objetividades”, o qual acabará com as querelas humanas repletas de concepções subjetivas, de desejos e de emoções que impediriam a boa visão da verdade e do bem comum. Deste modo, retomando uma interpretação da Alegoria da Caverna — o que coloca Platão de braços dados aos “modernos” —, o fogo das Ideias platônicas iluminaria a Caverna progressivamente, até fazê-la, por fim, desaparecer por completo em um apocalipse luminoso. Observe a flagrante analogia: assim como o brilho das Ideias desvanece as sombras da Caverna platônica, a claridade dos fatos da natureza moderna desvanece as controvérsias que permeiam as sociedades atuais. O social, logo, é delineado com o mesmo desprezo da Caverna obscura, talhado como um lugar a ser salvo das discórdias da política. A redenção da sociedade dos modernos, que jaz em seu apocalipse, é o fim do próprio *oïkos* da ecologia, é o sufocamento das controvérsias políticas pela indiscutibilidade da natureza. A “ecologia (política)” — com a política entre parênteses, tal qual adotada pelos movimentos ecológicos criticados por Latour, que invocariam uma natureza apolítica — na verdade desejaria que a sua política da natureza pusesse fim ao *oïkos*, encerrando as disputas através da natureza trazida pelos cientistas

11 Substituí a frase “Curiosamente, a história moderna termina por reunir no (muito mau) filme *Armagedom*” por “Curiosamente, a história moderna acaba por se parecer com o (péssimo) filme *Armagedom*”, por erro grave de tradução.

12 Adicionei, também, a palavra “é” neste trecho.

13 Substituí, neste momento, a expressão “imaginam-no” por “o imaginam”.

apresentados como a reencarnação do filósofo da alegoria.¹⁴

A “ecologia política” sem parênteses, advogada por Latour, por sua vez, não apresentaria as duas exterioridades na forma de um “reservatório” e de uma “descarga”, guardando em uma câmara os fatos objetivos que haveriam de substituir as crenças irracionais a serem expelidas do coletivo. Dessa maneira, ela não pode acionar a diferença fundamental entre o racional e o irracional ou entre o contemporâneo fato recém descoberto e as representações arcaicas já não mais correspondentes ao real. Portanto, esta ecologia política não mobiliza, como os modernos, o mecanismo de “afastar pouco a pouco o curso do tempo, ao longo de uma linha irreversível que iria de um passado misturado a um futuro clarificado”. (2004a, p. 310). A ecologia teórica, que tomou dos modernos a sua concepção de natureza e de tempo histórico, para Latour, teria acreditado que, inserindo esta natureza na política, seria possível acabar com a exploração desenfreada dos ambientes empreendida pela “irracionalidade dos humanos”. (p. 310). A temporalidade “moderna”, então, acaba por fazer com que a natureza dite as suas leis à história, fazendo desaparecer até mesmo a historicidade, que se confunde com o “movimento da natureza”. (p. 310-311). O objetivo de Latour em *Políticas da natureza* é que a ecologia política rompa com o funcionamento desse “relógio dos modernos”, optando por não mais constituir a sua “vida pública em torno da distinção entre fatos e valores”, o que poderia, para ele, dispor uma diferença realmente progressista “entre o ontem e o amanhã”. (p. 311).

Diante do questionamento da temporalidade moderna, Latour então abre alguns questionamentos a respeito da ecologia política. “Deve a ecologia política, para tanto, renunciar a mergulhar na história? Deve abandonar o movimento em direção ao futuro? Existe ainda para ela flecha do tempo?” (2004a, p. 311). De antemão, Latour recusa uma posição que chama de “pós-moderna”, que simplesmente se resignaria à descrença na objetividade do “avanço” da historicidade moderna, e também uma postura “antimoderna” ou “reacionária”, que visaria um recuo na trajetória do progresso dos modernos. Para ele, tanto a “pós-

14 Curiosamente, apesar de interpretações como a de Latour que associam ao filósofo platônico em ascensão os seculares cientistas contemporâneos como seus correlatos, há proximidades, como nota Gabriele Cornelli (2007; 2012), entre discursos como o da Alegoria da Caverna e uma tradição mística órfica e pitagórica de narrativas de *katábasis*, isto é, descidas ao Hades. A catábasis, nesta tradição, seria, pois, uma experiência fundamental para a formação do sábio, apresentando-se de forma recorrente na obra platônica, como, por exemplo, no *Górgias* (492d-493d), no *Fédon* (62b), no *Crátilo* (403a-404b) e na própria *República*, através do Mito de Er (614b-621a). O reconhecimento de elementos como este, que guardam a especificidade da *philosophía* grega a qual Platão pertencia, tornariam a aproximação da alegoria com as ciências atuais muito mais delicada e frágil. Algo, no entanto, permanece análogo: a construção do saber é questão de deslocamentos e aproximações. Se, em Latour, os enunciados científicos apenas se consolidam movimentando e vinculando actâncias antes distantes e separadas, o aprendizado do filósofo platônico na alegoria depende, para Cornelli, de duas catábases e uma anábase: primeiramente, a catábasis de antemão, que o prende à Caverna repleta de sombras; em seguida, a anábase de quem delas se afasta para buscar entrever as formas externas à Caverna; e, por fim, a nova catábasis de quem retorna ao mundo obscuro, dotado, ora, de novos saberes oriundos do movimento.

modernidade” quanto a “antimodernidade” se mantém devedoras do dispositivo de reserva de fatos e de descarga de valores dos “modernos”. À temporalidade “moderna”, Latour atribui o rótulo de “Antigo Regime”, e se arvora, assim, como o revolucionário, inserindo-se metaforicamente na história da França como intelectual francês que é, propagando um novo tempo. (p. 311). Sobre a sua ecologia política, afirma:

Portanto, ela é bem capaz de montar uma diferença entre o passado e o futuro, mas esta diferença ela a obtém pela abertura de duas iterações sucessivas e não mais pela antiga distinção dos fatos e dos valores: “Ontem, poderia dizer, não levamos em conta senão algumas propostas; amanhã, tomaremos outras e, se tudo correr bem, mais; ontem, dávamos muita importância a entidades cujo peso amanhã irá diminuir; no passado, não podíamos compor um mundo comum senão com alguns elementos; no futuro, poderemos absorver o choque de um número maior de seres até aqui incomensurável; ontem, não podíamos formar um cosmo e encontrávamo-nos rodeados de aliens que ninguém havia formado — a antiga reserva — e que ninguém podia integrar — a antiga descarga; amanhã, formaremos um cosmo um pouco menos disforme. (2004a, p. 311).

Ressalta Latour que, apesar de abandonar a produção de tempos modernos, a ecologia política que ele sugere permanece sendo capaz de marcar a diferença entre o passado e o futuro, o que é, para nós, de crucial importância, uma vez que estudaremos a historicidade na teoria ator-rede do autor. No entanto, essa produção não se faz mais como se fazia na modernidade, no “Antigo Regime”, através de uma progressiva distinção entre os fatos e os valores, em que o passado é o lugar da confusão entre ambos e o futuro o território de sua *purificação*. A ecologia política da “República” — e, aqui, a homonímia com o título consagrado do texto platônico em que reside a Alegoria da Caverna não é um acaso, dada a pretensão de *Políticas da natureza* em redigir uma “Constituição não moderna” para o coletivo — marcaria, então, a passagem do tempo de acordo com “duas iterações sucessivas”, que produziriam excluídos provisórios do coletivo e entidades provisoriamente postulantes ao coletivo. De modo menos abstrato, isso significa que, na modernidade, caso fosse atestada a existência de uma bactéria (por exemplo) após a devida comprovação científica, a essa existência seria dada a categoria de “fato”, estendendo a sua ação no tempo indefinidamente, afirmando-se que ela habita o mundo “desde sempre” e “em todos os lugares”, pertencendo, logo, à natureza. Mesmo antes que os cientistas a descobrissem, ela já estava lá; apenas não era percebida. A natureza, deste modo, está em uma “zona ontológica” na qual não há história, e a história das ciências é a história da descoberta da natureza pelos cientistas. De outro modo, na ecologia política de *Políticas da natureza*, que superaria o “Antigo Regime”, o procedimento “moderno” produtor de fatos, que amplia a existência das entidades da natureza para “sempre” e para “todo o lugar”, é revisto. Assim, os objetos têm uma existência

sempre em alguma medida provisória, e a natureza depende do trabalho dos cientistas e das políticas do coletivo para existir. Com isso, a tal bactéria hipotética, antes de ter a sua existência atestada pelo laboratório dos cientistas, estaria às portas do coletivo como postulante a dele fazer parte, embora ainda não assimilada. Os resultados das pesquisas dos cientistas, logo, não são apenas um acontecimento na história da descoberta da natureza pelos especialistas nela, mas fazem parte da própria história da natureza. Na ecologia política de Latour, não somente os humanos têm história; a natureza, política, também a possui. E, assim que a bactéria em tese passasse ao *status* de fato devido ao trabalho dos cientistas, tornando-se componente legítima do coletivo, outras entidades certamente dele seriam excluídas em caráter provisório, talvez as antigas causas que se acreditavam ser os patógenos em vez das bactérias, como fluidos, espíritos, ares ou maldições. Nada impede, todavia, que a presença desta bactéria no coletivo seja constantemente revista.

Persistindo no contraste entre a modernidade como “Antigo Regime” e a sua ecologia política como “República”, em que a sua proposta de uma “não modernidade” romperia com a própria lógica moderna da passagem do tempo, Latour descreve que a distinção entre passado e futuro dos modernos se realizava através de uma passagem “do confuso ao claro, do misto ao simples, do arcaico ao objetivo”, e, desta maneira, mensurava-se a escala do progresso. (2004a, p. 312). A ecologia política “não moderna”, por sua vez, apresentaria essa diferença em uma trajetória diversa, indo “do misto ao mais misto, do complicado ao mais complicado, do explicado ao implicado”. (p. 312). A emancipação prometida pelo progresso moderno tem por escatologia uma forma de libertação, de desligamento da razão de todos os vieses e subjetividades que compõem o mundo político e deturpariam a real apreensão da natureza. O futuro do coletivo “não moderno” da ecologia latouriana, por outro lado, ao contrário da libertação, pensa em composição, em articular cada vez mais “*aliens*” a essa coletividade sempre em vias de formação, sejam eles humanos ou não humanos. A história “não moderna” prescinde, então, de uma teleologia. Como afirma Latour:

Nossa história não tem fim. A flecha [do tempo] dos modernos era a única coisa que pressupunha o fim da história. Pois tornar-se um *cosmos*, gradualmente, é algo que nunca termina, e não há, desta maneira, para a ecologia política, Apocalipse a temer: ela volta para casa, para o *oikos*, para as habitações ordinárias, para a existência banal. (2004a, p. 312).¹⁵

Além de prescindir da teleologia da história dos modernos, a ecologia política latouriana oferece uma nova interpretação, retrospectiva, a respeito do seu destino. Latour

15 Neste trecho, a tradução é minha.

afirma que, embora os modernos tenham uma “obsessão pelo tempo”, nunca tiveram com ele muita sorte, uma vez que havia necessidade, para efetuar o funcionamento de sua maquinaria, de “colocar o mundo dos fatos indiscutíveis fora da história”. (2004a, p. 313). Por isso, nunca conseguiram desenvolver uma história das ciências consistente, devido ao fato de que ela não passaria a ser nada mais do que uma “história dos humanos descobrindo a indiscutível e intemporal natureza”. (p. 313). Reside aí, então, o sentido do título do livro e da tese mais famosa de Latour, que estampam o seu livro de 1991, *Jamais fomos modernos*. Ao mesmo tempo em que Descartes, prossegue Latour, enuncia o seu *cogito* isolado em seu quarto, inicia-se a composição da comunidade científica e de seu trabalho coletivo. Pergunta-se ele, então: “O que é moderno? O *cogito* solitário? O trabalho em comum dos operadores da prova? Ou a estranha relação entre a invenção do *cogito*, no mesmo instante em que se inventa a comunidade científica?” (p. 313). Esta última pergunta, que explicita dois movimentos aparentemente contraditórios, é a que explicaria para o autor o fato de que nós “jamais fomos modernos”. Graças à avaliação retrospectiva da “nova história das ciências”, na qual Latour se insere e a qual entende possuir também a natureza uma historicidade, considera-se o surgimento simultâneo, na modernidade, de ligações múltiplas entre as ciências e a vida pública a sua paradoxal autonegação. Assim define então, Latour, essa ambivalência da produção de conhecimento moderna:

Os modernos eram, portanto, tomados por um dilema que eles rejeitaram do exterior, como todo o resto, mas que terminou, como todo o resto, por surpreendê-los: iam de antemão com a esperança de levar em conta cada vez menos propostas, quando haviam colocado em movimento, no decorrer de alguns séculos, a mais formidável máquina de alcançar o maior número possível de entidades — culturas, nações, fatos, ciências, pessoas, artes, animais, indústrias —, um imenso Cafarnaum que eles não cessavam de mobilizar ou de destruir, no mesmo momento em que afirmavam querer simplificar, depurar, naturalizar, excluir. Eles se desembaraçavam do resto do mundo, no mesmo instante em que carregavam o mundo, tal como Atlas, nos seus largos ombros; pretendiam externalizar tudo, ao mesmo tempo em que internalizavam a Terra inteira. Imperialistas, afirmavam não depender de ninguém; em dúvida com o universo inteiro, achavam-se quites com toda ligação; implicados em tudo, impregnados de tudo, queriam lavar as mãos de toda responsabilidade. (2004a, p. 313-314).

O texto de Latour, através do uso da terceira pessoa do plural, estabelece, aqui, uma alteridade, alguém de quem se fala mas que não está presente na instância do discurso.¹⁶ Não é

¹⁶ Entendo a noção de “instância do discurso” e a construção da alteridade como elemento dela ausente em referência às reflexões sobre os pronomes de Émile Benveniste em *Problemas de linguística geral* (1991). Todavia, é importante salientar que penso estes posicionamentos discursivos, neste momento, como *mediações* operadas na inscrição de Latour, *Políticas da natureza*, sem adotar a ideia de sujeito que figura no pronome singular de primeira pessoa de Benveniste, excessivamente universalista e essencializada. Retornaremos, com aprofundamento maior, a Benveniste no terceiro capítulo.

tu, o moderno, com quem falo, o analisado; nem mesmo nós, os modernos — presente, embora, desta forma, no enunciado “jamais fomos modernos” —, os descritos. São eles, “os modernos”, os “imperialistas”, de quem se fala. A antropologia simétrica de Latour, pretendendo traçar uma “antropologia de si” em vez de constituir o seu objeto no “outro”, no “primitivo”, no “selvagem”, no “indígena”, no “exógeno”, acaba por transformar o “si mesmo” em uma alteridade ao ser objetificado. Tal afastamento parece estar bastante implicado na necessidade de Latour em formular a sua ecologia política como uma organização do mundo comum “não moderna”, como uma alternativa ao “bicameralismo” que institui a cosmologia “moderna” em duas zonas ontológicas distintas, a natureza e a sociedade, como uma cosmologia de matriz platônica, edificada analogicamente ao cosmos da alegoria da Caverna da *República*, fazendo das Formas os fatos e das sombras os valores. Atacar a alegoria, logo, é atacar o bicameralismo “moderno”. Não é à toa que um dos subtítulos do primeiro capítulo de *Políticas da natureza* seja denominado “De início, sair da Caverna”. Sair da Caverna, para Latour é, figurativamente, sair da “modernidade”.¹⁷

No entanto, essa saída da “modernidade”, para ele, não é a sua sucessão ou a sua superação, mas a sua “desinvenção”. Latour sugere que há, no movimento contraditório da modernidade de estabelecer uma comunidade científica intimamente associada com a vida pública negando constantemente esta associação, um fenômeno “bem mais interessante do que (...) uma frente de modernização, avançando inexoravelmente desde as trevas do arcaísmo

17 Latour assume como fato que a Alegoria da Caverna presente no Livro VII da *República* seja uma descrição de uma cosmologia bicameral; no entanto, isto não é um consenso dentro dos estudos platônicos. Desconsiderando que Platão não menciona, em seu relato, estar delineando uma organização do cosmos, reduzindo-se, pois, a uma imagem a respeito da educação ou de sua falta, há autores, como David Sedley (2007), que defendem a chamada “teoria dos dois mundos”, segundo a qual a passagem indica que os particulares não podem ser conhecidos, apenas as formas. Nesta interpretação platônica, conhecimento e crença são distinguidos por seus *objetos*, e não pelos seus *conteúdos*, sendo que o conteúdo do conhecimento é sempre a verdade, enquanto o da crença pode ser verdadeiro ou falso. Na Alegoria da Caverna, para Sedley, os estados cognitivos são definidos pelos *objetos* para os quais o liberto descrito se volta, o que, segundo ele, corroboraria esta tese. A “teoria dos dois mundos”, todavia, é criticada por autoras como Gail Fine (2004), a qual, aliás, nos oferta uma ótima lista dos autores aliados a Sedley em sua teoria. Segundo Fine, em diversos momentos Platão se mostra estranho a uma “teoria dos dois mundos”, como no *Menon* (98a) e no *Teeteto* (201a-c), em que se sustentaria que o conhecimento e a crença podem remeter ao mesmo *objeto*, sendo possível, inclusive, ao conhecimento se referir aos sensíveis. (2004, p. 66). Na Alegoria da Caverna, para ela, afirma-se que o filósofo teria, em seu retorno ao ambiente interior, o conhecimento das coisas lá presentes (520c), isto é, dos particulares. Além disso, ainda na *República*, propõe-se, em 506c, a possibilidade de se ter crenças, mas não conhecimento, sobre a forma do Bem, e, em 473c-480a, admite-se que as formas são os *objetos* primários, mas não únicos, do conhecimento. (2004, p. 66-67). Para uma crítica da “teoria dos dois mundos” diversa daquela de Gail Fine, recomendo a proposta de Michael Stokes (2011), que concorda com a autora sobre Platão não endossar uma concepção epistemológica dualista, embora discorde das bases dos argumentos de Fine ao deslocar a ênfase da crítica da noção de “verdade” para a concepção de “ser”. Um panorama geral destas controvérsias no interior do platonismo mais remoto, desde seu surgimento até o século VI pode ser encontrado em Brittain (2019). Todavia, embora exista uma controvérsia interna aos estudos platônicos sobre o dualismo ou não da epistemologia em sua obra, é importante salientar que, deste ponto até uma associação entre a “teoria dos dois mundos” e o “bicameralismo moderno”, há anos-luz de distância, o que se aplica, evidentemente, também à vinculação entre o filósofo da alegoria e os atuais cientistas.

até as clarezas da objetividade”. (2004a, p. 315). Também, considera que a ecologia política é muito mais interessante do que a “antinarrativa dos antimodernos”, a qual releiria a filosofia da história moderna com um sinal invertido, considerando o “avanço” uma “decadência”, clamando por tempos idos através de uma nostalgia de um bom passado em fantasia. O que salva os “modernos”, para Latour, é dizer exatamente o contrário do que fazem. Dependessem apenas do racionalismo universalista do *cogito* e a sua ciência e o seu mundo comum seriam muito menores e menos intrincados. Embora afirmem isolar os objetos e as coisas em seus laboratórios para lhes depurar o funcionamento e a essência, não há nada que não seja uma assembleia. Nenhum dos “fatos indiscutíveis” estabelecidos pelos modernos escapa a ser o resultado de uma “discussão meticulosa no coração mesmo do coletivo”. (p. 315). Não há “nenhuma única inovação que não redesenhe de fio a pavio a cosmopolítica, obrigando cada um a recompor a vida pública. Os modernos (...) nunca souberam distinguir os fatos e os valores, as coisas e as assembleias”. (p. 313).

A partir da contraposição das frentes de ecologização política e de “modernização” — que infelizmente, para Latour, empresta as suas concepções de natureza e de política a muitos movimentos ecológicos dos anos 90 —, foram delineadas duas “flechas do tempo” distintas: em primeiro lugar, a “modernista”, que iria em direção ao “desligamento”; em segundo lugar, a “não modernista”, a qual rumaria para a “religação”. (2004a, p. 316). A flecha do tempo “moderna” acaba, por suas características, por nos privar dos ingredientes para compor o coletivo, uma vez que as “essências fundadas na natureza são cada vez mais indiscutíveis e as identidades formadas sobre o arbítrio cada vez menos discutíveis”. (p. 316). Ou seja, sem discussão, sem deliberação, sem assembleia, como articular os humanos e as coisas como uma coletividade habitando um mundo comum? Como nos associarmos, se existe nesta política da natureza uma reserva indiscutível? A flecha do tempo da ecologia política, por outro lado, não vai se alimentar “na mesma história que a do progresso moderno” (p. 317). Essa “nova temporalidade”, segundo as palavras do próprio Latour, multiplica os aliados potenciais, estende a discutibilidade e a cidadania aos seres não humanos e às coisas, promovendo-os da condição de objeto para a de atores no coletivo em composição. Reafirmando a percepção de que há uma nova e não moderna teoria da história em sua ecologia política, ele aponta que “poderemos confiar tesouros que seria loucura confiar à historicidade antiga” para a historicidade não moderna. (p. 317). Os “modernos” descritos por Latour sempre teceram uma desconfiança com relação à história, “uma vez que as coisas importantes (mundo comum, qualidades primeiras) escapavam à temporalidade”. (p. 317). “Se havia uma história humana cheia de ruídos e furor, desenvolvia-se sempre, por contraste, uma *não-história* silenciosa,

cheia de promessas de paz”. (p. 317). Diferenciando, então, a passagem do tempo não mais pela progressão rumo a esta reserva não histórica da natureza, mas pela religação de mais e mais seres constituídos historicamente ao coletivo, Latour propõe, em tom revolucionário, buscando superar o seu “Antigo Regime”, uma teoria da história própria à ecologia política, que será de muito interesse para a nossa investigação a respeito da mobilização ou não da noção de anacronismo na teoria ator-rede do autor.

Todavia, a “não modernidade” que busca afirmar-se como revolucionária, tratando os “modernos” na terceira-pessoa, identificando-os ao “Antigo Regime”, associando-os a uma cosmologia platônica obsoleta, não visa, para Latour, anular completamente a experiência moderna, desconsiderar a ampliação do mundo comum por ela proporcionada e muito menos os seus desenvolvimentos científicos. A questão, para ele, é não negar a relação das ciências com a vida pública e não assumir a constituição política que os modernos fizeram da natureza disfarçada de reserva apolítica, objetiva e neutra. Assim define, portanto, a postura da “não modernidade” diante do “moderno”:

A ecologia política, portanto, não condena a experiência moderna, não a anula, não a revoluciona: ela a cerca, a envolve, a ultrapassa, a encaixa num procedimento que lhe dá, enfim, sentido. Digamos as coisas em termos morais: ela perdoa. Com bondade compadecida, ela reconhece que não houve talvez condição de fazer melhor; aceita, sob certas condições, passar a borracha.¹⁸ Apesar do assombroso fardo de culpabilidade que gostam de carregar sobre si mesmos, os modernos não cometeram ainda o pecado mortal de Victor Frankenstein. Eles cometeriam um, todavia, se remetessem para mais tarde essa interpretação de sua experiência, que lhes oferece a ecologia política, e se, vendo-se cercados por uma tal multidão de *aliens*, eles se aproximassem, prolongando ainda a maneira modernista de se serem contemporâneos do mundo; se cressem viver numa sociedade rodeada de uma natureza; se se imaginassem, enfim, capazes de modernizar o planeta à força de objetividade. Até aqui ingênuos, ou mesmo inocentes, eles se arriscariam a ser surpreendidos pelo provérbio: *perserverare diabolicum est*. (p. 316).

Embora diga que a ecologia política não pretende revolucionar a cosmologia moderna, certamente o seu vocabulário é testemunho do inverso, atacando um “Antigo Regime” e proclamando uma nova historicidade. Todavia, gostaria de chamar, aqui, a atenção para o caráter moral de seu posicionamento perante o “moderno”. Decerto, é preciso muita cautela para avaliar os enunciados latourianos, dado o seu constante uso de ironia e de humor, estilo que lhe é característico. É evidente que tratar os modernos como “ingênuos” e como “inocentes” não pode ser lido ao pé da letra, já que as aventuras europeias ou ocidentais de propagação de sua modernidade ao mundo não foram nem um pouco desavisadas. Contudo, a

¹⁸ Substituí a expressão “passar a esponja” por “passar a borracha”, de uso bem mais comum em nossa linguagem cotidiana.

postura do “não moderno” diante da modernidade é dual: de um lado, formula-se como um cuidado de não jogar fora o bebê junto com a água do banho, reduzindo a modernidade a um fenômeno abjeto; de outro, apresenta-se como uma postura condescendente, e ao mesmo tempo praticamente ameaçadora, que sugere aos modernos ainda haver tempo para reparar os males de sua criação. Por isso mesmo, Latour afirma que os modernos *ainda* não cometeram o “pecado mortal” de Victor Frankenstein, o qual, embora tenha assumido a sua culpa na criação da criatura com “lágrimas de crocodilo”, acabou por abandoná-la à própria sorte, fugindo do laboratório. (2004a, p. 314). Isto quer dizer: “Modernos! A ecologia política vos perdoa, caso vos arrependeis e reparais o mal produzido”. Na dimensão desta moralidade cristã evocada para si, Latour praticamente ameaça os modernos da danação corrosiva da culpa pelo pecado. Afinal, “Ninguém se pode passar por Deus, e deixar de enviar depois seu filho único para tentar recuperar o grande trabalho tão mal conduzido de sua Criação decaída...”. (p. 314).

Mesmo que encenada para assumir persuasivamente potência com esse caráter moralizante, a postura de Latour, a meu ver, denuncia uma tentativa de fuga do “moderno” que jaz dentro de si: quem perdoa se coloca na posição de perdoar. Este ecologista político, “não moderno”, que pode redimir os pecados modernos, que enuncia os “modernos” na terceira pessoa, como “eles, os imperialistas”, os que tentaram dominar o mundo com a sua natureza pretensamente universal, ao objetificar a modernidade com a sua antropologia, de certa forma, se situa fora dela. Seria, no entanto, possível simplesmente “perdoar” as criações dos “modernos”, os seus legados mundo afora? Para se tornarem “contemporâneos do mundo”, estes “modernos” extemporaneizaram uma miríade de outros povos, negaram a eles uma existência no presente, os anacronizaram, chamando-os de selvagens, de bárbaros, de primitivos, de atrasados, reduzindo-os, muitas vezes, à semi-humanidade ou à inumanidade. Para “modernizar o planeta à força de objetividade”, os “modernos” se utilizaram da força da espada, de embarcações horrendas repletas de gentes transformadas em coisas, de trabalhadores transformados em mercadoria, de germes invisíveis que causavam morte visível e genocídios que bem conhecemos em sociedades pós-coloniais. Apesar do sufixo *pós-*, estas sociedades permanecem, após as aventuras “modernas”, com a colonialidade impregnada em sua conformação, em sua violência e desigualdade social, em seu racismo, em sua perpétua cruzada anti-indígena e em sua dilapidação dos ambientes em prol do lucro de uma elite parasitária. Como poderia a sua responsabilidade ser dirimida após um intelectual francês ouvir a confissão dos “modernos”, qual um padre em seu confessionário? A questão que levanto, aqui, é: o quão “moderna” é a ecologia política “não moderna” de Latour? Ao afirmar que os modernos pertencem a um “Antigo Regime” e propor uma nova “flecha do tempo”, ele

não tenta ser, como os “modernos”, “contemporâneo do mundo” através de uma anacronização dos outros, figurando-os como “atrasados”?

2.2 A Alegoria da Caverna de Platão em Políticas da Natureza

Curioso é que, em um livro publicado nos estertores dos anos 90, às vésperas do terceiro milênio, Latour tenha retomado a Alegoria da Caverna da *República* de Platão para definir o bicameralismo da cosmologia dos “modernos”.¹⁹ Não esqueçamos que, como citado anteriormente, Latour sustenta que os “modernos” colocam uma “energia desesperada” em defender o “mito da Caverna”,²⁰ e que veem na confusão das ciências com a política um crime que “privaria a história de todo o futuro”. (2004a, p. 308). Segundo os “modernos”, logo, a única forma de emancipação possível para a ciência consistiria em abandonar o “inferno do social”, como se houvesse, aqui, uma correlação entre a sociologia dos “modernos” e o mundo cavernícola descrito no Livro VII da consagrada obra platônica.

Assim, portanto, Platão é acionado em *Políticas da natureza* para ilustrar o modo

19 Evidentemente, a mobilização de Platão efetuada por Latour insere-se em uma tradição muito mais longa de discursos de “retorno a origem” da filosofia que recorrem aos seus diálogos. Uma vez que Latour não menciona esta tradição em seus textos, não estabelecendo uma discussão bibliográfica com quem lhe antecede, optei por não descrevê-la detalhadamente, concentrando-me no modo como Platão e a sua alegoria foram, em Latour, *temporalizados*. Creio que um bom texto de referência que pode situar a leitura latouriana de Platão com relação a autores correlatos é o livro *Platões pós-modernos* (sem tradução ao português), de Catherine Zuckert (1996), que descreve as interpretações do filósofo grego nas obras de Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Leo Strauss e Derrida. Na introdução, a autora afirma que assim denominou o seu livro por duas razões: em primeiro lugar, por ser Platão fundamental para o conjunto do pensamento de todos os autores citados; em segundo lugar, porque todos eles retornariam às “origens” da filosofia de uma posição que Zuckert considera “pós-moderna”, ou seja, constatadora, para ela, da exaustão do racionalismo “moderno”, visando a sua superação, em uma crítica da identidade do “Ocidente”. (p. 1-2). Além disso, Zuckert agrega estes autores através da característica de realizarem uma leitura de Platão a partir de questões que lhe eram posteriores e exógenas. A mim, me parece que, em Latour, Platão também é fundamental para a formulação do conjunto de seu pensamento pretensamente “não moderno” (mesmo que em negativo), assim como para uma crítica da identidade “ocidental”. Todavia, eu faria uma objeção ao adjetivo “pós-moderno”, uma vez que julgo esta *temporalização* problemática tanto como critério de vinculação entre estes autores heterogêneos, quanto como qualificativo para a obra de Latour.

20 A adoção da terminologia “alegoria” ou “mito” para a narrativa do início do livro VII da *República* é controversa mesmo entre estudiosos dos textos platônicos. Juliano Orlandi (2015), por exemplo, opõe-se ao tratamento da “alegoria” em Platão como um tema subalterno, o qual serviria simplesmente para elucidar aspectos de sua filosofia como um todo, tal qual, para ele, o fez certa tradição francesa de comentários sobre o problema do mito em Platão, representada por autores como Percival Frutiger, Jean Pépin e Luc Brisson. Estes autores, para Orlandi, negligenciaram a peculiaridade do discurso alegórico em circunstâncias textuais não míticas, sendo este o caso, para ele, da Alegoria da Caverna. O discurso alegórico platônico, deste modo, seria composto de dois níveis interpretativos, um “superficial” e outro “profundo”, assim como pode acontecer com os “mitos”, embora sem estar relacionado a marcas de uma tradição oral, musical e poética, a um passado distante, a divindades e nem a humanos em situações extraordinárias. Monique Dixsaut, por outro lado, compreende que há boas razões para considerar o “Mito da Caverna” uma alegoria, não existindo, nos mitos platônicos, uma antítese entre uma “criação primária” e uma “hermenêutica secundária”. (2012, p. 42). A narrativa, ademais, guardaria para Dixsaut características típicas dos discursos míticos, marcados pelo desejo de nos fazer visualizar os eventos narrados, como é expresso em 514a 2-3 e 514b 7-8. Pierre Destrée, ao contrário de Orlandi e de modo similar a Dixsaut, não percebe uma diferença muito evidente entre os mitos platônicos e outras “imagens” presentes em sua obra, como “alegorias” e “analogias”, no que se refere à sua funcionalidade. (2012, p. 111).

como se organiza o cosmos da modernidade. Com isso, a sua alegoria figura às portas do século XXI, impulsionada pela pesquisa financiada pelo *Ministère de l'Environnement* francês, dialogando, na assembleia, com os movimentos ecológicos que buscam situar a natureza nos debates políticos das democracias representativas liberais — um tanto quanto diversas da política ateniense com a qual o nosso ilustre filósofo estava bastante familiarizado. O filósofo, aliás, traçado em sua alegoria durante o século IV a.C., é trazido à tona para se aliar aos cientistas modernos, para frequentar os seus laboratórios e usufruir de sua tecnologia e dos aportes proporcionados pelas políticas públicas para a ciência através de orçamentos estatais intrincadamente elaborados. Ele pode, então, ler artigos científicos para, com isso, galgar cada vez mais passos para fora da Caverna, rastejando rumo às Formas ou rumo à Natureza, sabe-se lá o que encontrará. O que nos importa é que Latour, em *Políticas da natureza*, associa a criação de uma natureza pelos “modernos” como algo apartado do social a uma permanência da alegoria platônica, a uma repetição de sua arquitetura, ou mesmo ao desdobramento de uma cosmologia de origem grega, ao mesmo tempo remota e atual.

Em uma nota de rodapé no primeiro capítulo do livro, Latour afirma que não trata, precisamente, nem de Platão e nem de Sócrates, mas da “repetição obsessiva do mito, hoje banalizado, que pretende salvar a República pela Ciência”. (2004a, p. 29). Embora fosse interessante analisar se, na longa duração, de fato há essa repetição incessante da alegoria, ou mesmo se há uma banalização atual na sua reprodução, creio que, para os nossos objetivos, é mais interessante refletir a respeito da própria ideia de “reprodução” sugerida pelo autor. Além disso, ainda, uma reprodução “banalizada”. Não há, durante *Políticas da natureza*, um momento qualquer em que Latour abra o discurso direto para o texto platônico, para que ele emerja. Toda a sua leitura da alegoria ocorre na forma de paráfrase, em discurso indireto, praticamente ausente de citações, de questionamento de termos e expressões, de estabelecimento de intertextualidades ou de cotejo com comentadores. O gênero de reprodução, portanto, da alegoria em *Políticas da natureza*, não é o típico dos helenistas seja de qual área, ou mesmo o que se espera, academicamente, de um contato com um texto antigo. Latour situa Platão e a sua alegoria lado a lado com seus contemporâneos, sem nenhuma surpresa, assumindo praticamente que o texto da *República* fora um ensaio de “Constituição” para o mundo comum dos “modernos” e não uma *politeía* circunscrita ao mundo das *póleis* gregas. Se Latour afirma a banalização da alegoria pelos modernos, urge notar que a sua própria exposição é no mínimo muito inventiva.

Em determinado momento, por exemplo, Latour sustenta que “o mito da Caverna permite tornar a democracia impossível, neutralizando-a”. (2004a, p. 33). Mas, afinal, que

democracia? A democracia ateniense? A democracia francesa dos anos 90? O subtítulo de *Políticas da natureza* é “como fazer ciência na democracia”.²¹ Considerando que um dos objetivos centrais do texto é investigar o modo como os movimentos ecológicos mobilizam a noção de “natureza” — e que ele defende ser, na maioria das vezes, a natureza dos “modernos” a mobilizada —, me parece claro que as democracias com as quais o texto se preocupa são as democracias representativas contemporâneas. Teria Platão, extemporaneamente, algo a dizer sobre elas? A Alegoria da Caverna poderia as impossibilitar? É dotado, Platão, dessa atuação transmilenar?

Outras passagens explicitam ainda mais esta associação entre a imagem da Caverna descrita por Platão e as querelas científicas contemporâneas em torno da modernidade e das relações das ciências com a vida pública. Há um trecho, por exemplo, que considera a descrição da Caverna como a elaboração de uma determinada concepção de sociologia, muito antes que sociólogos andassem sobre a Terra ou que filósofos trocassem a ágora por congressos acadêmicos:

Muito facilmente se verá a intenção política por trás das pretensões epistemológicas se não tivermos feito, graças ao mito da Caverna, uma pequena hipótese suplementar: (...) Em suma, sem uma certa definição da sociologia, nada de política epistemológica pensável. (...) O mito exige, de início, que nós, humanos, desçamos à Caverna, cortemos nossas inumeráveis ligações com a realidade, percamos todo contato com nossos semelhantes, abandonemos o trabalho das ciências e comecemos a nos tornar incultos, raivosos, paralisados e cumulados de ficção. É só então que a Ciência virá salvar-nos. Menos forte do que o relato bíblico da queda, o mito começa por algo abjeto, do qual ele bem se preserva de nos relatar a origem. Ora, nenhum pecado original obriga a começar a vida pública pela Idade das Cavernas. (...) Se as Luzes não nos podem ofuscar, salvo se a epistemologia (política) nos faça primeiro descer à Caverna, existe um meio muito mais simples do que aquele de Platão para sair da Caverna: nunca entrar nela! (2004a, p. 36-37).

A Alegoria da Caverna, afinal, tal como descrita por Latour, para ele, permite o esboço de uma sociologia no cenário composto por Platão, como se ela fosse um retrato do mundo comum, da relação dos seres humanos entre si e com a natureza e dos cientistas com a verdade e a sociedade. Não pretendo me aprofundar na possibilidade de elaborar tal reflexão um tanto quanto universalista e transistórica a respeito da alegoria platônica — prefiro apenas pontuar que o autor da *República* a define como uma imagem do caminho daquele que prossegue em sua *paideía*, isto é, a trajetória da emancipação intelectual e os sabores e

21 O título da edição francesa (2004c), mais precisamente, é “comment faire entrer les sciences en démocratie”, conferindo uma ideia de movimento das ciências em direção às instituições democráticas. A mesma situação se verifica na edição em inglês (2004b), sob o subtítulo “how to bring the sciences into democracy”. A edição mais recente em português (2018), todavia, de outra editora, traduz o subtítulo por “como associar a ciência à democracia”, o que, a meu ver, desloca consideravelmente o subtítulo original, embora seja condizente com às ideias latourianas.

dissabores envolvidos em seu desenvolvimento.²² A questão, aqui, não é a propriedade da interpretação latouriana da alegoria, a sua correta compreensão do texto platônico e a erudição de sua avaliação na bibliografia helenista, e nem se as associações que ele constrói são certas ou erradas. O fundamental, aponto, é *por que* relacionar uma série de enunciados grafados em grego ático, descrevendo a ascensão de um *philósophos* — não um universitário — em sua trajetória formativa, em uma *philosophía* que se apresenta como um corpo de conhecimentos de precária correlação possível com as disciplinas modernas, com cientistas, laboratórios, instrumentos de alta precisão e a sua interação com o espaço público das democracias representativas contemporâneas. Por que ladear Platão e os sociólogos? Não seria, essa associação, anacrônica?²³

A Latour, ao menos em *Políticas da natureza*, esta questão não lhe ocorre. Para ele, a alegoria permite a descrição de uma sociologia típica dos “modernos”, uma vez que a natureza apolítica, para emergir, necessita isolar uma certa forma do social. A Alegoria da Caverna, então, segundo ele, estabelece uma série de exigências aos humanos para que eles se encaixem em sua descrição. Primeiramente, eles precisam cortar os seus laços com a realidade, vivendo imersos nas crenças, nas opiniões ou nas ideologias. O real está ou nas Formas platônicas ou na Natureza moderna. O interior da Caverna e a sociedade residem, *a priori*, no falso. Em seguida, é necessário que os humanos percam o contato com os seus semelhantes. Na Caverna, os humanos estão algemados, incapazes de se tocarem, de se agruparem, de se organizarem, enfim, de fazerem boa política, para definir o seu próprio

22 A relação entre a Alegoria da Caverna e a educação ou a sua falta é definida logo em seu início, em 514a.

23 Para a questão da comensurabilidade entre os textos platônicos e a ciência atual — e, mais amplamente, entre a nossa cosmologia e a dos gregos antigos —, é instrutivo o texto de Oudemans e Lardinois (1987) sobre a ambiguidade na *Antígona* de Sófocles. Como afirmam os autores, os gregos antigos não concebiam a “natureza” como uma dimensão completamente distinta da esfera sociocultural e humana, ao contrário de nossa “cosmologia separativa europeia” (ou “bicameralismo moderno”, para Latour). Além disso, a “cosmologia separativa” de Oudemans e Lardinois é descrita como baseada nos princípios da não contradição e da identidade, o que, muitas vezes, contrasta com a ambiguidade característica do cosmos grego, presente, por exemplo, nas noções de *phármakon* — carregando ambivalentemente o campo semântico dos remédios e dos venenos — e de *deinós* — concatenando o terrível e o extraordinário. Platão, todavia, é descrito pelos autores como um pensador engajado ferrenhamente na purificação desta ambiguidade trágica, nos levando a pensar, mesmo se em desacordo com alguns aspectos de Oudemans e Lardinois e de Latour, que a leitura latouriana da Alegoria da Caverna encontra consonância em alguns comentários de helenistas. Contudo, é relevante demarcar que a mobilização da noção de “cosmologia” por Oudemans e Lardinois é excessivamente esquemática, e o seu recurso a Lévi-Strauss, como veremos, será incongruente com a nossa abordagem da ator-rede. Além disso, creio que a “cosmologia separativa europeia” é, como o próprio nome diz, demasiadamente eurocêntrica, não considerando como fundamentais as relações dos “modernos” com as suas alteridades para a formulação de seu próprio mundo comum. A questão principal, para nós, é a seguinte: por que Latour trata os “modernos” como alteridades, mas, estranhamente, os gregos antigos como semelhantes? Os universos de Platão e dos “modernos” são comensuráveis? A meu ver, o mais fundamental, como resposta a estas perguntas, é considerar que algo como uma “cosmologia grega antiga” ou uma “filosofia platônica” não são exterioridades a serem reconstruídas, mas alteridades constituintes de nossos discursos, no *agora*. Desta maneira, a comensurabilidade deixa de ser um problema puramente epistemológico, mas também político, de quais entidades integrar e como recebê-las em nosso mundo comum.

destino. O seu destino é conduzido pelas sombras. Assim, analogicamente, é a sociedade dos “modernos” um agrupado de gente cega e imóvel em uma nau à deriva, ignorante do seu destino. A terceira exigência aos humanos da Caverna é que eles abandonem os seus conhecimentos, os seus saberes; em nada eles correspondem ao mundo real. São falsos saberes, desbaratáveis pela verdadeira “Ciência” que jaz fora da Caverna ou fora do social. Não pode haver ciências, mas apenas uma “Ciência”, pois a natureza é única, na modernidade, para todos os humanos. Eles não a constituem, ela se constituiu sozinha, por si mesma, desde antes de nós e prosseguirá depois de nós. Por fim, o último ponto da sociologia da Caverna, a última exigência de autodepreciação da humanidade, é de que os humanos se assumam como incultos, imersos em seus desejos e ódios, e produtores de ficções na forma de suas falsas ideologias e crenças. Adverte Latour que, apenas desta forma, a “Ciência” — ou a “Filosofia” — poderá nos salvar, afinal, há um lugar horrendo minuciosamente desenhado para que precisemos de salvação. Todavia, Latour enfatiza que, retornando à terminologia da moralidade cristã, nenhum “pecado original” faria necessário iniciar a nossa vida pública pela “Idade das Cavernas”.

Se, por um lado, repete-se a imagem da remissão da culpa, afinal não há pecado que a justifique e nem que valide tal punição nesse inferno social, apresenta-se, aqui, uma aproximação entre a Alegoria da Caverna e a “Idade das Cavernas”, expressão que sabidamente se refere a um estado primitivo, selvagem, pré-civilizacional. De um lado, logo, Platão descreve o povo da *pólis* como “primitivo” e “ignorante”; de outro, Latour estende às sociedades dos “modernos” essas alcunhas. Há, tanto nesta leitura da alegoria quanto na interpretação da modernidade latouriana, uma política do tempo. Os filósofos estão no tempo da verdade pois ascendem às Formas, enquanto os cientistas também o estão pois ascendem à Natureza. O tempo da verdade, a contemporaneidade, é nessas sociologias a-histórico. Apenas o contato com o que está “fora do tempo” permite chamar aqueles que estão nas Cavernas antigas ou modernas de “primitivos”. Contudo, há uma sutileza nesta *cronopolítica* de Latour: se a “vida pública” dos modernos começa pela “Idade das Cavernas”, eles mesmos pertencem a este estágio. Portanto, segundo a *cronopolítica* da ecologia “não moderna” latouriana, os “modernos”, atrasados, não são contemporâneos, são extemporâneos, anacrônicos. Em outra passagem, ele mesmo afirma, “abandonando o mito da Caverna, progredimos bastante, pois sabemos, doravante, como evitar a politização das ciências”, ou seja, a politização das ciências pela natureza moderna que se supõe apolítica. (2004a, p. 38-39). Embora critique a “flecha do tempo” dos “modernos” com o seu discurso do avanço e do progresso proporcionados pela modernização, superar a “Idade das Cavernas” da sociologia moderna é

tomado como uma progressão. Não à toa, a modernidade recebe a alcunha de “Antigo Regime”.

O livro não oferece uma maior explicação sobre por que Platão e a sua alegoria são dispostos lado a lado com sociólogos, cientistas, laboratórios, políticas e financiamentos públicos, ecologistas, democracias e outras entidades contemporâneas. Não menciona, também, qualquer preocupação com o anacronismo ou o seu uso hermenêutico e tropológico. Todavia, talvez um trecho de outro momento da obra latouriana nos traga alguns indícios sobre essa sua relação com o passado, em especial com a Antiguidade grega. Em um capítulo de *A esperança de Pandora*,²⁴ Latour oferece uma curiosa exposição de como tratará Platão em seu texto, nos oferecendo um acionamento bastante particular do passado:

Para avançar um pouco mais nessa genealogia, nenhum texto é mais adequado do que o *Górgias*, especialmente na excelente tradução de Robin Waterfield (Oxford University Press), já que nunca a genealogia foi mais belamente estabelecida do que no acrimonioso debate entre Sócrates e Cálicles, que foi comentado por todos os sofistas posteriores da Grécia e, depois, de Roma, assim como, em nossos tempos, por pensadores tão diversos quanto Charles Perelman e Hannah Arendt. Não estou lendo o *Górgias* como um helenista²⁵ (não estou, como se tornará penosamente claro), mas como se ele tivesse sido publicado alguns meses atrás na *New York Review of Books* como uma contribuição para as devastadoras Guerras na Ciência. Já em 385 a.C., ele trata do mesmo quebra-cabeça que associa a academia e as nossas sociedades atuais. (2001a, p. 249).

Anacronismo? De modo algum, essa parece ser uma questão impeditiva para a mobilização de Platão no texto de Latour. Ele se exime, é claro, de uma responsabilidade maior, de um helenista, por exemplo, ao explicar que não leria o *Górgias* como um especialista. Contudo, a sua leitura se desloca para um ponto exótico, temporalmente exótico, no qual afirma: tomarei Platão como se ele tivesse escrito há uns meses atrás. Esqueçam-se os mais de dois milênios retornados no tempo, esqueça-se a língua e o pensamento gregos, os problemas das *póleis* gregas, os outros atores e interlocutores gregos com os quais as palavras no texto do *Górgias* dialogavam. O trará, Latour, como um viajante no tempo, para discutir as *science wars* dos anos 90, como se nelas se realizasse um novo episódio das disputas entre filósofos e sofistas, para definir a forma que deveria ter a *philosophía* ou a ciência. Ainda, universalizando a questão das interações entre as ciências e a vida pública, ele determina que o *Górgias* abordava o *mesmo* problema que ferveja nas sociedades contemporâneas. Logo,

²⁴ Capítulo, este, baseado em um artigo anterior de Latour (1997b).

²⁵ A palavra “helenista” foi uma revisão minha, substituindo “estudioso grego”, na tradução original, que suscita certa ambiguidade. Na edição inglesa, na qual o livro foi escrito, lê-se “Greek scholar” (2000c, p. 218), o que indica mais um acadêmico contemporâneo estudioso dos gregos do que um grego antigo ou contemporâneo. Como, na edição francesa, está grafado “Je ne lis pas le *Gorgias* comme un érudit”, julguei que, por isso, apesar da diferença com relação a “Greek scholar”, a minha opção segue apropriada. (2001, p. 231).

existe um *mesmo* entre o ano que ele situa, “385 a.C.”, e os anos finais da década de 90. Posteriormente, retomarei com mais detalhes este excerto, uma vez que, para mim, ele exprime bem uma política do tempo reincidente nos textos latourianos. Por ora, nos basta a hipótese que amplio para *Políticas da natureza*: creio que a mobilização de Platão e da Alegoria da Caverna, neste livro, segue a mesma *cronopolítica* desta passagem de *A esperança de Pandora*. Ou seja, Latour toma Platão como se ele tivesse escrito a sua alegoria há uns meses atrás, construindo uma cosmologia da sociedade, da natureza e do tempo moderno, *no tempo dos modernos*.

2.3 Seria anacrônico afirmar que Ramsés II morreu de tuberculose?

Em março de 1998, em artigo publicado na revista de divulgação científica *La Recherche* intitulado *Até onde deve ir a história das descobertas científicas?* (2006), Latour narrou a história de outra famosa personalidade milenar que pousou na França contemporânea. Era 1976, e a múmia de Ramsés II descia na base aérea Le Bourget, em Paris, aos trompetes de um cortejo oficial e diante da Guarda Republicana em trajes completos, reconhecido como um chefe de Estado — embora há certo tempo afastado de suas funções. Após a recepção, sua múmia foi prontamente enviada ao hospital militar Val-de-Grâce, onde seria analisada e receberia uma intervenção para tratar de uma infecção causada por fungos, que acelerava o processo de decomposição dos restos mortais. Ramsés II havia sido deslocado do Egito (não o antigo, mas o país atual), desde a sua localização no Museu do Cairo, apenas para receber estes cuidados. O caso foi amplamente retratado na imprensa, inclusive internacional. O que surpreende Bruno Latour, no entanto, é a cobertura realizada pela revista *Paris-Match*, conhecida por apresentar celebridades em suas capas e acompanhar-lhes o cotidiano. O seu *slogan*, por exemplo, era “*le poids des mots, le choc des photos*”, ou seja, “o peso das palavras, o choque das fotos” em tradução literal, mas que pode sugerir, também, o “impacto” das imagens. A celebridade retratada, contudo, na capa da edição de número 1410, de junho de 1976, possuía a dignidade de um faraó: estampava uma representação de Ramsés II, com a manchete “*Ramsès II à la conquête de Paris*”. Mas a imagem que provoca Latour não é a da capa, e sim uma interna à edição, em que se apresenta, sob os *flashes* dos fotógrafos e olhares dos jornalistas da *Paris-Match*, a múmia de Ramsés II sobre a mesa de operações, debaixo das luzes ofuscantes das lâmpadas cirúrgicas, envoltos de cientistas com

jalecos brancos e máscaras, sublinhada pela legenda: “Nossos cientistas socorrem Ramsés II, que adoeceu 3000 anos após a sua morte”. (2006, p. 51).²⁶ Humoristicamente, Latour qualifica de “agudo filósofo” o jornalista que redigiu esta legenda, e se interessa por investigar este curioso encontro entre um faraó e os especialistas em uma mesa de cirurgia.

A “filosofia” expressa pela legenda jornalística, para Latour, diz respeito a uma dificuldade que a história das ciências constantemente enfrenta, a saber: onde estavam os objetos antes que os cientistas os descobrissem? E, para destrinchar esta questão, ele levanta a seguinte dúvida: “se, por exemplo, em Val-de-Grâce, diagnosticassem que Ramsés II morreu de tuberculose, como seria possível que ele tivesse sido morto por um bacilo descoberto por Robert Koch em 1882?”. (2006, p. 51). Em suma, trata-se de seguir o seguinte enunciado: *é anacrônico afirmar que Ramsés II possa ter morrido de tuberculose em 1213 a.C.?*

Para Latour, há duas respostas, uma de “senso comum” e outra “mais radical”. A primeira consiste em afirmar que os objetos, como os bacilos, já existiam desde sempre, e que os nossos cientistas apenas os descobriram em determinado momento. Deste modo, a humanidade se dá conta, retrospectivamente, que até então o bacilo “havia atuado na obscuridade”. (2006, p. 51). E o verbo “atuar”, aqui, é fundamental. Mesmo sem que soubéssemos o que eram, a forma como agiam ou as consequências de sua infecção, os bacilos de Koch atuavam e eram capazes de matar pessoas. Estavam, enfim, no mundo, desde sempre. A função da história das ciências, com isso, tem um interesse, para Latour, limitado. Ela se resignaria com descrever “os obstáculos que impediram que os cientistas captassem mais rápido e anteriormente a realidade que permanecia, durante esse período, imutável”. (p. 51-52). Os bacilos, utilizando a linguagem de *Políticas da natureza*, habitavam já o mundo natural, o mundo dos fatos, sem que qualquer filósofo houvesse ascendido a esse ambiente externo da Caverna para percebê-lo. Com Koch, por fim, os humanos acessam o fato não humano, e qualquer explicação anterior para a ação da bactéria ainda não descoberta seria descartada como ficção e irracionalidade, típicos da “não Ciência”. Nessas circunstâncias, o jornalista poderia ter escrito da seguinte forma, em sua legenda: “Em 1976, nos demos conta de que Ramsés II tinha morrido de tuberculose, há 3000 anos”. Ninguém, então, ficaria chocado com a *Paris-Match* e concluiríamos que *não é anacrônico afirmar que Ramsés II possa ter morrido de tuberculose em 1213 a.C.*

A segunda resposta considerada por Latour sobre a possibilidade de Ramsés II ter se tornado enfermo de uma doença cujo bacilo foi descoberto apenas em 1882 consiste em

²⁶ No original, “nos savants au secours de Ramsès II tombé malade 3 000 ans après sa mort”. As traduções subsequentes do artigo são minhas.

afirmar que Ramsés II *realmente* adoeceu “3000 anos após a sua morte”, como quer a legenda da foto. Deste modo, ele precisou esperar até 1976 para que alguém atribuísse a causa de sua morte hipotética, e até 1882 para que existisse o bacilo determinado como fato a subsidiar esta causa de óbito. “Antes de Koch o bacilo não tem existência real”. (2006, p. 52). A própria terminologia, neste caso, se altera: os cientistas, agora, não são descobridores, mas produtores, fabricantes e construtores de fatos e da natureza. A história das ciências, deste modo, também abarca os seus objetos, que passam a ter uma historicidade, deixando esta de ser restrita às ideias dos cientistas e aos caminhos para se desvendar uma realidade já existente *a priori*. Então, Latour profere um enunciado que é fundamental para a nossa investigação. “Afirmar, sem outra forma de processo, que o faraó morreu da tuberculose descoberta em 1882, equivale a cometer o pecado capital do historiador, o do anacronismo”. (p. 52).

Mais uma vez, Latour dispõe o tema moral do pecado, como outrora desenhara os “modernos” como pecadores a serem redimidos caso abraçassem a sua ecologia política e socorressem a sua criação defeituosa de uma natureza que paralisa a democracia e a vida pública como um todo. No entanto, o pecado, desta vez, não é contra a sociedade em geral a ser atingida por fatos vindos do além sem a possibilidade de discutí-los: é um pecado contra o tempo. E este pecado maior dos historiadores, os estudiosos dos humanos e das coisas no tempo, já recebeu a sua advertência mais famosa no livro de Lucien Febvre, chamado *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais* (2009), publicado em 1937. É ele quem populariza a ideia de que o “pecado dos pecados” dos historiadores ou o pecado dentre todos os outros o mais “imperdoável” seria o anacronismo. (p. 33). Em um momento posterior, avaliaremos com mais cuidado esta proposição presente no texto de Febvre. Por ora, é importante que se saiba que a tese de Febvre afirma que Rabelais não poderia ser ateu, uma vez que ninguém, no século XVI francês, poderia sê-lo. Não existiria, neste período, tal possibilidade no imaginário e na crença de todos os humanos que habitavam a França. O ateísmo era uma impossibilidade para esta época, para esta contemporaneidade. Logo, afirmar que Rabelais tivesse sido um ateu é um erro, é um “pecado” contra o tempo, consistindo em um anacronismo. Então, quando Latour afirma que definir a morte de Ramsés II como causada pela tuberculose descoberta em 1882 é cometer o “pecado capital do historiador”, ele aciona, na rede que traça entre o Museu do Cairo, Ramsés II, o bacilo de Koch, os cientistas e o hospital Val-de-Grâce, o enunciado de Febvre, assumindo, assim, certa ideia de historicidade que é própria a ele e à primeira geração dos *Annales* como interessante para a sua formulação.

Latour aponta, em seguida, que se o bacilo fosse tomado como um objeto técnico, por exemplo, não haveria surpresa em considerá-lo anacrônico na contemporaneidade da morte de Ramsés II. Se após a intervenção dos cientistas sobre a múmia estes publicassem um relatório sustentando que a causa da morte de Ramsés II foi uma rajada de metralhadora ou um estresse causado pela queda da bolsa de valores, todos apontariam o dedo, acusando a conclusão de ser anacrônica. Afinal, metralhadoras e bolsas de valores são impensáveis no Egito Antigo, é fato consolidado que não lhes são contemporâneas. E, segundo o autor, com razão. Ele prossegue, em seguida, expondo que na falta de uma “máquina do tempo, não se pode fazer que uma invenção do presente tenha um efeito retroativo sobre o passado. A história irreversível ignora a causalidade retrospectiva”. (2006, p. 52). Provoca, então, Latour: por que aquilo que vale para a metralhadora e para a bolsa de valores não vale para o bacilo?

Antes de analisarmos a resposta dada por Latour a esta questão, destaquemos, a partir dos trechos acima, três proposições básicas que sustentaram a teoria da história que fundamenta a tese latouriana da historicidade dos objetos, a qual defende que a formação da natureza tem também, ela, uma historicidade. Sublinhemos, antes, que esta concepção de história de Latour mobiliza o enunciado de Febvre de que o anacronismo seria o maior pecado dos historiadores, sendo ele crucial para a sua conformação. As proposições, logo, são as seguintes: 1) A história é irreversível; 2) Ela ignora a causalidade retrospectiva, e, portanto, uma invenção do presente não pode ter efeito retroativo sobre o passado; 3) Esse efeito retroativo, se acontecer, pode ser considerado um anacronismo.

Retomemos, então, o questionamento; para isso, Latour percorre o caminho seguido pela múmia de Ramsés II até a determinação da causa de sua morte. Para que se pudesse levar a tuberculose até 1213 a.C., foi preciso que o corpo de Ramsés II saísse do Museu do Cairo, tomasse um voo e desembarcasse em Paris. Em seguida, fez-se necessário que se o levasse para dentro do hospital Val-de-Grâce e, lá, diante dos peritos e dos equipamentos hospitalares de alta tecnologia, o submetesse a raio-X e à retirada de fragmentos de tecido para análise microscópica. Ou seja, “para vincular o bacilo com o rei do Egito, se necessita um trabalho enorme de conexão e de aproximação”. (2006, p. 52). Sem todo este deslocamento, sem a associação de Ramsés II a médicos, equipamentos, aviões, hospitais, bacilos e ambientes esterilizados, a tuberculose jamais teria viajado no tempo e chegado ao Antigo Egito. É no laboratório, encenado aqui na sala de cirurgia e de análise dos dados coletados nos exames, que o bacilo como causa da morte é alçado ao *status* de fato e ganha a a-historicidade, galgando os degraus para fora da Caverna e atingindo a tranquilidade transcendente da Natureza.

A questão do anacronismo ou não no prolongamento hipotético da tuberculose como causa da morte de Ramsés II para 1213 a.C., para Latour, consiste na compreensão de que o *deslocamento no tempo* está sujeito às mesmas regras do que o *deslocamento no espaço*. Desta maneira, se não podemos diagnosticar uma doença em nós mesmos sem nos deslocarmos até o hospital, sermos examinados por um médico, irmos a um laboratório para realizar exames e retornarmos para que o especialista nos dê o seu veredicto — ou seja, um deslocamento espacial no presente —, não podemos “deslocar uma descoberta no presente até o passado sem fazer um trabalho complementar de extensão desta mesma rede”. (2006, p. 53). A dificuldade na percepção da construção da rede que estende temporalmente a tuberculose ao Egito Antigo é que, em geral, é muito mais palpável um deslocamento do Cairo até Paris do que um do ano 1976 até o ano 1213 a.C.. Mas esta ligação, contudo, de Ramsés II com uma série de outros atores, humanos, não humanos e objetos técnicos, é fundamental para que se construa essa “descoberta” de um “fato histórico”. Podemos adicionar, então, uma quarta proposição à historicidade aqui traçada por Bruno Latour: 4) O deslocamento no tempo obedece às mesmas regras que o deslocamento no espaço.

Para esclarecer o modo como se configura a historicidade da determinação da causa hipotética da morte de Ramsés II de acordo com as suas proposições, Latour elabora um gráfico, que apresento a seguir (2010, p. 79):

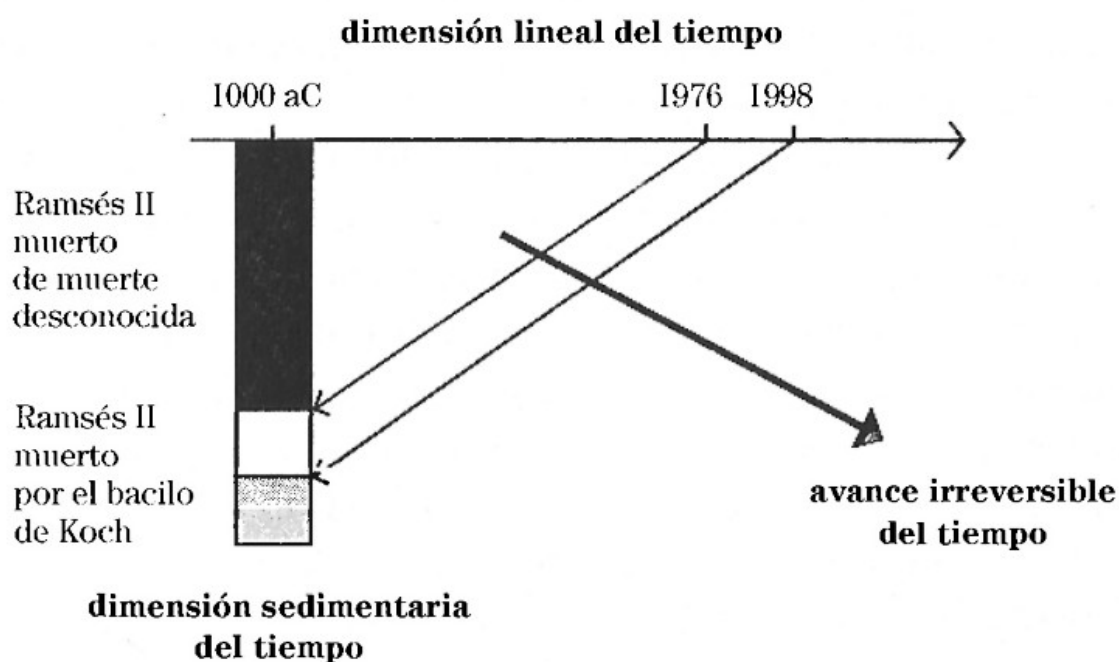


GRÁFICO 1: A historicidade da causa da morte hipotética de Ramsés II de acordo com Latour

Um ano, como unidade temporal delimitada por Latour para a exemplificação, não se localizaria, de acordo com o gráfico, em apenas uma dimensão, mas em duas. O eixo horizontal segue o critério cronológico, e avança de forma irreversível sempre no mesmo sentido, ano após ano. O eixo vertical, inversamente, demonstra que, a cada ano que se passa no eixo horizontal, ele modifica todos os outros anos que o precederam, continuamente, de acordo com os “progressos das ciências”, dotando “aos anos já passados de traços mais ou menos novos”. (2006, p. 53). Graficamente, a representação do ano de 1213 a.C., por exemplo, da morte de Ramsés II, seria não um ponto isolado no tempo, mas uma coluna, que estaria “cheia de sedimentos sucessivos que cada ano deixa em sua descrição por um caminho que se pode seguir, segundo cada caso, com mais ou menos detalhe”. (p. 53). O “avanço irreversível do tempo”, uma das proposições da historicidade latouriana ao defender que os objetos e a natureza também possuem história, deste modo, é a junção tanto de uma “dimensão linear do tempo” quanto de uma “dimensão sedimentar do tempo”, sendo representado por uma seta enviesada. O ano de 1213 a.C., portanto, estaria composto de um Ramsés II morto por causa desconhecida até o ano de 1976, quando, a partir do qual, graças ao deslocamento de seu corpo do Museu do Cairo até o hospital Val de Grâce, se passou a conhecer mais precisamente a causa de sua morte, graças aos especialistas e aos instrumentos. Ou, como afirma Latour, “Todos os anos -1000 produzidos ‘a partir’ de 1976 terão este novo traço: um Ramsés II cuja boca estava cheia de bacilos de Koch”. (p. 53).

A extensão da historicidade aos objetos e à natureza por Latour faz parte da sua ecologia política, proposta em *Políticas da natureza*, na qual o coletivo é composto a partir de um trabalho gradual de associação — como a aproximação feita entre a múmia de Ramsés II e o corpo de especialistas em um hospital —, em vez do avanço moderno que rumaria a uma natureza a-histórica que esteve “sempre aí” à espera de ser desvendada. No entanto, tais concepções não passaram incólumes, sem duras críticas. Relato, como um exemplo curioso, o caso de uma resposta ao tratamento de Latour sobre a morte hipotética do faraó ocorrido aqui no Brasil, no ano de 2009. Assinado por Antônio Cícero, um texto intitulado “A tuberculose do faraó” foi publicado em 14 de novembro de 2009 pela *Folha de São Paulo*, com o subtítulo “para o idealista Latour, natureza e realidade são o que os cientistas decidem que são”. O enunciado já demonstra uma certa animosidade do autor com relação a Latour, uma curiosa alcunha de “idealista” e uma leitura no mínimo criativa de suas propostas. Mas o que fez Antônio Cícero retomar esta questão latouriana mais de uma década depois? Foi, explica, devido à circunstância da morte de Lévi-Strauss, na qual o antropólogo Philippe Descola

apontou Bruno Latour como um dos grandes expoentes da intelectualidade contemporânea, ao ser questionado a respeito de “quem seriam os gênios de hoje?”, que o autor estimulou-se a traçar a sua crítica. Cícero, então, demonstra-se chocado, afirmando lembrar imediatamente, ao ouvir o nome de Latour, do livro de Alan Sokal e Jean Bricmont, *Imposturas intelectuais* (2010), e expondo também que “um dos mais ridículos livros” por ele já lidos foi *Jamais fomos modernos*. (2009). Não é preciso dizer que, ao propagar estas opiniões e preferências, de uma perspectiva latouriana, nas *science wars*, Antônio Cícero estaria ao lado dos “modernos”.

Cícero fica impactado com declaração de Descola, ainda mais “tratando-se do diretor do Laboratório de Antropologia Social do Collège de France”, o que, talvez, demonstre o seu desconhecimento das ideias de Descola e da sua relação com a obra de Bruno Latour. Ele classifica Latour como um “construtivista”, o qual acredita que os “fatos científicos são construídos”, equivalendo isto, a seu ver, a sustentar que “a natureza e a realidade são aquilo que os cientistas decidem que sejam, e não algo que preexista à investigação científica”. (2009).

Dentro das teses “grotescas” que Cícero atribui a Latour, ele inclui aquela a respeito de Ramsés II. Para o autor, Latour, ao ler a legenda da imagem da revista *Paris-Match*, “precipitadamente pensou” que ela se referia à descoberta da causa da morte de Ramsés II, e não a uma operação de contenção da contaminação e degradação da múmia por fungos. O que, é claro, se mostra um equívoco de Antônio Cícero, uma vez que Latour deixa explícito que o seu texto aborda uma hipotética causa da morte de Ramsés II como método de trabalho, para melhor investigar a historicidade dos objetos científicos. (2006, p. 51 e 2000b, p. 247-248). Contudo, sobre a causa da morte, Cícero fica escandalizado é com a defesa de Latour de que afirmar ter morrido o faraó de tuberculose em 1213 a.C. seria cometer o “pecado cardinal do historiador”, o anacronismo. Afirma ele, então, taxando em Latour o retrato do relativista e construtivista “pós-moderno”: “Se fosse assim, seria anacronismo afirmar, ‘sem outras formalidades’, que a lei da relatividade tivesse vigência antes de Einstein a demonstrar; ou que a lei da evolução das espécies vigorasse antes de ser enunciada por Darwin”. (2009).

Separaram, portanto, Antônio Cícero e Latour, neste exemplo, programas completamente opostos de história das ciências, que se posicionam de forma antípoda diante do enunciado sobre Ramsés II. Para Latour, *é anacrônico afirmar que Ramsés II morreu de tuberculose em 1213 a.C.* Enfatize-se bastante o “**em**”, pois, para ele, além da cronologia, existe uma dimensão sedimentar deste ano como data. O “1213 a.C.” até 1976 era um ano em que houve uma morte hipotética de causa desconhecida. A partir de 1882, com as pesquisas

de Robert Koch e a descoberta do bacilo, a causa hipotética da morte em 1213 a.C. tornou-se possível de ser determinada, embora ainda não o fosse. E, apenas a partir de 1976, no ano de 1213 a.C. passou a constar a determinação da causa da morte hipotética de Ramsés II, graças ao deslocamento no espaço de seu corpo do Museu do Cairo para Paris, o qual permitiu o deslocamento no tempo da tuberculose para 1213 a.C.. Ou seja, houve, aqui, um trabalho de aproximação e de associação que possibilitou a determinação da causa da morte em 1213 a.C. a partir de 1976. Estender esta causa da morte como determinada por tuberculose anteriormente a 1976 e aos deslocamento da múmia até Paris seria anacrônico. Para Antônio Cícero, por outro lado, *não é anacrônico afirmar que Ramsés II morreu de tuberculose em 1213 a.C.*, uma vez que, descoberta a causa hipotética pelos cientistas, ela passa a fazer parte do mundo dos fatos e da natureza. Antes de 1976, apenas não havíamos descoberto a causa da morte de Ramsés II. Uma vez que os cientistas a descobriram, essa causa da morte retrocede no tempo, e passa a valer para sempre e para todos os lugares. Os egípcios não sabiam que Ramsés II morreu de tuberculose, e devem ter atribuído a causa de sua morte a qualquer outra coisa. No entanto, esta “qualquer outra coisa” pertencia às crenças, que saem pela “descarga” do coletivo como falsas e como ficção após a determinação dos fatos pelos cientistas. Embora não soubessem, logo, e apesar de seu equívoco, o faraó teria sido acometido do bacilo de Koch, para eles imponderável.

Utilizando-nos da “régua” de *Políticas da natureza* de Bruno Latour, poderíamos dizer que Antônio Cícero compartilharia da cosmologia dos “modernos”, em que há uma natureza apolítica e inumana, na qual residiriam os bacilos de Koch desde tempos imemoriais, vivendo a sua vida bacteriana distantes das confusões, das sombras e dos desentendimentos da Caverna em que habitavam os antigos egípcios e os demais humanos até a descoberta de 1976, quando alguns cientistas no Val-de-Grâce se libertaram de seus grilhões e deram uma espiadela no exterior de seu cativeiro sombrio, entrevendo a realidade que os humanos anteriores não puderam vislumbrar, presos às suas crenças falsas. Neste caso, os cientistas *descobrem* a realidade. Bruno Latour, por outro lado, desfaz a cosmologia que seria baseada na Alegoria da Caverna, a qual prenderia os “modernos” em uma sociologia degradante, associando-a de modo historicamente inusual ao “bicameralismo moderno” que distingue a natureza e a cultura, ao defender a sua ecologia política. Para ele, antes de 1976 nós não sabíamos que o faraó hipoteticamente teria morrido de tuberculose, mas não porque nós não vislumbrássemos a real natureza exterior à Caverna, estrangeira aos nossos cegantes condicionamentos políticos e sociais, mas simplesmente porque Ramsés II não saíra, ainda, de seu repositório no Museu do Cairo para a mesa de cirurgias em Paris. Os egípcios antigos, em

1213 a.C., não viviam na ignorância e nas sombras por serem incapazes de determinar a causa da morte de Ramsés II. O bacilo de Koch simplesmente não fazia parte de seu coletivo. Ele lhe era externo, era uma proposta ainda não analisada, porque não havia técnica suficientemente preparada ou interesse para sê-lo. O bacilo apenas passou a integrar um coletivo, a se associar aos humanos, ao ser isolado em laboratório, por Robert Koch, em 1882. Com esse deslocamento para dentro do laboratório, ele tornou-se determinável, coligando-se ao nosso coletivo. Agora, para ligá-lo à morte de Ramsés II, foi preciso, por sua vez, em 1976, conduzir este ao laboratório. O que Latour quer dizer, então, com isso, é: sem associação, sem aproximação, sem deslocamento, não há ciência. A proposta da morte de Ramsés II que, até 1976, era externa ao coletivo, passou a dele fazer parte desde as investigações em Val-de-Grâce; lá, não demos mais um passo para frente em direção aos fatos abandonando os valores, mas associamos atores humanos e não humanos e verificamos a plausibilidade de uma proposta.

O grande problema, para mim, reside na seguinte dualidade: para os “modernos”, o *anacronismo* diz respeito apenas ao social, a natureza é a-histórica; para a ecologia política, o *anacronismo* se estende aos objetos científicos, pois eles têm historicidade. Todavia, existe um elemento inquestionado em ambas as contrapartes: o *anacronismo* como critério de verdade para a historicidade. Latour toma, a partir do enunciado de Febvre de que o anacronismo seria o “pecado dos pecados” do historiador, uma certa concepção, particular, de historicidade e de verdade histórica como *fato*, desconsiderando que possa existir uma controvérsia sobre o tema.²⁷ Afinal, ao trazer para a rede que ele traça em torno do deslocamento da múmia de Ramsés II do Egito para a França o conceito de anacronismo, ele arrasta, consigo, toda uma teoria da história e uma tradição historiográfica da primeira geração dos *Annales*, que passa, ela mesma, a ser mobilizada em conjunto com bacilos, cientistas, hospitais, múmias e raios-X. Que teoria da história Latour assume ao carregar para a sua ecologia política e para a sua teoria ator-rede o anacronismo como dispositivo verificador da historicidade dos objetos?

Há, ainda, um elemento mais problemático no uso do conceito de anacronismo por Latour, e que nos interessa mais imediatamente em nossa investigação. Porque Latour utiliza o anacronismo como um dispositivo verificador da historicidade de bacilos e da causa da morte de um faraó morto há mais de três milênios, condenando o que chama de “causalidade

²⁷ Interessante, por exemplo, é o artigo de Theo Jung (2014) sobre a noção de *zeitgeist* nos discursos políticos durante o século XIX, que revela existir controvérsias sobre a legitimidade ontológica e epistêmica deste conceito, o qual tem relação, de certa forma, com o anacronismo, uma vez que para algo ser anacrônico é preciso que se desvie de algo característico de um tempo.

retroativa”, e não demonstra qualquer preocupação, ao mesmo tempo, em dispor Platão ao lado de cientistas, de laboratórios, de ecólogos e de democracias do século XX? Por que seria anacrônico levar um bacilo aferido em 1882 e uma causa da morte de Ramsés II constatada em 1976 ao Antigo Egito, e não o seria trazer Platão e a sua Alegoria da Caverna para os anos 90?

2.4 *Sociologia do social x Sociologia das associações*

A invocação realizada por Latour do enunciado presente no texto de Lucien Febvre a respeito do anacronismo como “pecado dos pecados” do historiador consiste, em seus próprios termos, em uma “tradução”²⁸ de um dispositivo historiográfico para a sua antropologia simétrica. Esta tradução, é claro, implica, por um lado, uma transformação na transposição da ideia de anacronismo dos *Annales* para um outro “meio”, ampliando o seu espectro de atuação que outrora se restringia ao mundo social e aos artefatos produzidos pelos humanos, passando a alcançar, agora, a natureza e os objetos científicos. Por outro lado, é possível afirmar que, ao mobilizar o enunciado de Febvre, Latour vincula a sua tese da historicidade dos objetos científicos a um tipo bastante particular de historicidade, surgido dentro de um grupo de historiadores franceses no decorrer do século XX, como se não houvesse em torno do anacronismo como dispositivo aferidor da verdade histórica uma controvérsia, ou seja, como se ele fosse um “fato”. No entanto, antes de nos aprofundarmos no próprio conceito de anacronismo, creio ser mais prudente introduzirmos alguns elementos da teoria ator-rede e da sociologia que ela formula, para então, depois, investigarmos o modo como o seu entendimento do social se vincula à história.

Sobre a tradução do enunciado febvreano em associação com a antropologia simétrica

28 O conceito de *tradução* atravessa toda a obra de Latour e é fundamental para a compreensão da teoria ator-rede. Em *Sobre a mediação técnica — filosofia, sociologia, genealogia* (1994), sem tradução para o português, Latour afirma que “tradução não significa uma mudança de um vocabulário para outro, como, por exemplo, de uma palavra francesa para uma palavra inglesa, como se as duas linguagens existissem independentemente. Como Michel Serres, eu uso *tradução* no sentido de deslocamento, deslize, invenção, mediação, a criação de uma ligação que não existia antes e que, de alguma forma, modifica dois elementos ou agentes”. (p. 32). Em nota de rodapé, Latour explica que a sua mobilização da noção de tradução de Michel Serres advém de um artigo de Michel Callon, intitulado *Alguns elementos para uma sociologia da tradução: a domesticação das vieiras e os pescadores da baía de St. Brieuc* (1995), também sem tradução para o português. Nele, Callon expressa que “a tradução é o mecanismo pelo qual os mundos social e natural tomam forma progressivamente. O resultado é uma situação na qual certas entidades controlam outras. Compreender o que os sociólogos no geral chamam de relações de poder significa descrever a maneira pela qual se definem os atores, como eles são associados e, ao mesmo tempo, como são obrigados a se manterem fiéis em suas alianças. O repertório da tradução não somente está concebido para dar uma descrição simétrica e tolerante de um processo complexo que mescla constantemente uma variedade de entidades sociais e naturais. Também permite uma explicação de como alguns poucos obtêm o direito de expressar e de representar os numerosos atores silenciosos do mundo natural e social que foram mobilizados”. (p. 278). Ambas as traduções são de minha responsabilidade.

e a teoria ator-rede, antecipo, todavia, a minha tese fundamental. Latour assume, para incutir historicidade na constituição da natureza, a *historicidade* específica típica à primeira geração dos *Annales*. Tanto Lucien Febvre quanto Marc Bloch são historiadores, por sua vez, bastante influenciados pela sociologia de Émile Durkheim, a qual Latour denomina criticamente de “sociologia do social”. (2012, p. 17-38). Latour, em sociologia, identifica-se como pertencente a outra tradição, não durkheimiana, que se oporia à “sociologia do social”. Ele a nomeia de “sociologia das associações”, ou “associologia”, e a deriva das ideias de um concorrente intelectual de Durkheim, Gabriel Tarde. O ponto de chegada deste fio, logo, é o seguinte: se levarmos a teoria ator-rede de Latour às últimas consequências — e, aqui, refiro-me a estendê-la à dimensão do tempo —, o enunciado de Febvre sobre o anacronismo torna-se contraditório com as concepções sociológicas e antropológicas de Latour, uma vez que, a meu ver, o anacronismo opera, especialmente em Febvre, como um dispositivo “naturalizador” da historicidade, sustentado em uma sociologia de matriz durkheimiana.

Para realizarmos um breve apanhado, então, da sociologia latouriana, analisarei alguns pontos por ele apresentados em *Reagregando o social*, publicado em 2005, e em um artigo denominado *Retomando a teoria ator-rede*, de 1999. Em *Reagregando o social*, Latour afirma que, quando os sociólogos e estudiosos das sociedades em geral acrescentam o adjetivo “social” a um fenômeno ou acontecimento, eles indicam um determinado estado de coisas estabilizado, como um agregado de laços que, posteriormente, podem invocar na forma de uma generalização (como as “classes médias”, “os historiadores” ou “o Partido dos Trabalhadores”) para explicar determinadas situações. E, para ele, até aí, tudo bem. O problema surge quando “social” passa a definir a própria natureza daquilo que é articulado, como se “social” fosse um meio, uma matéria, uma zona ontológica distinta da natureza. Deste modo, afirmamos que algo é “social” assim como pode ser “‘de madeira’, ‘de aço’, ‘biológico’, ‘econômico’, ‘mental’, ‘organizacional’ ou ‘linguístico’”. (2012, p. 17). O social, para Latour, não pode ser tratado como um domínio especial da realidade, o que torna necessária, então, uma redefinição do que significa uma “sociedade”, observando mais atentamente o conteúdo daquilo que se encontra nela agrupado. (p. 17-18).

Latour contrapõe, então, duas abordagens diversas para explicar a “sociedade” e o “social”, uma pertencente ao que ele chama de “senso comum” e outra que haveria de ser o objeto do próprio livro. (2012, p. 19). Segundo a acepção de “senso comum”, existiria um fenômeno de tipologia específica que geralmente é chamado por vários nomes similares, como “‘sociedade’, ‘ordem social’, ‘prática social’, ‘dimensão social’ ou ‘estrutura social’” (p. 19). Esta categorização distinguiria, com isso, a sociologia de outros campos disciplinares,

como a economia, a geografia, a psicologia, a biologia e o direito, por exemplo, contemplando-a com um objeto de estudos específico. Este objeto difuso, para Latour, poderia ser definido tanto negativamente quanto positivamente: ora, negativamente, por não ser nem econômico, nem biológico, nem linguístico...; ora, positivamente, produzindo, reproduzindo ou subvertendo determinadas “ordens sociais”. Com isso, o social explicaria, redundantemente, o social, fornecendo uma interpretação para aquilo que as demais ciências não conseguiam dar conta, organizando o seu “resto”, apelando a “fatores sociais” para elucidar os “‘aspectos sociais’ de fenômenos não sociais”. (p. 19-20). A sociedade, assim, é um domínio específico do real, distinto da natureza descrita em *Políticas da natureza*, identificado, portanto, com a descrição alegórica da Caverna platônica realizada por Latour, conformando-se como uma espécie de “contexto social” no qual se inscrevem atividades, práticas e objetos não sociais.

A segunda abordagem, a qual Latour se propõe a descrever através de *Reagregando o social*, não toma a existência da “sociedade” na forma de uma zona ontológica como um *a priori*. Não há, para Latour, nada de específico ao ordenamento social, e a “sociedade” não existe como uma dimensão própria ou como um contexto que envolve os fenômenos não sociais. Não há, para ele, nenhuma “força social” que explicaria os “resíduos” dos fenômenos abordados pelas outras disciplinas e que por elas não são passíveis de ser entendidos. A sociedade não aparece como uma esfera estrutural de interpretação dos indivíduos e dos acontecimentos particulares; na ator-rede de Latour, os “indivíduos” sabem bastante bem o que fazem, não estando imersos na falsidade da ideologia de aparelhos manipuladores, mesmo que eles não verbalizem aquilo que os pesquisadores gostariam que eles dissessem. (2012, p. 21-22). Nesta perspectiva, “‘social’ não é uma cola que pode fixar tudo, inclusive o que as outras não fixam; é *aquilo* que *outros* tipos de conectores amalgamam.” (p. 22). Isto quer dizer, as “sociedades” não são um pressuposto capaz de explicar os fenômenos residuais de outras disciplinas, mas, inversamente, elas são o resultado dos conjuntos de atores em “associação”.

Embora, enfatiza Latour, a maioria dos cientistas sociais tendam a chamar de social algo homogêneo, a abordagem sociológica latouriana considera legítimo denominar por esse termo “uma série de *associações* entre elementos heterogêneos”. (2012, p. 23). Tão heterogêneos, por exemplo, quanto associar Platão e a sua Alegoria da Caverna ao *Ministère de l’Environnement* francês, aos movimentos ecológicos, à noção “moderna” de natureza, aos cientistas e laboratórios e a um intelectual francês interessado nos *science studies* como Bruno Latour. Ou, ainda, elementos talvez ainda mais — temporalmente — heterogêneos como

Ramsés II, uma sala cirúrgica, a *Paris-Match*, o bacilo de Koch e um avião trasladando uma múmia do Cairo para Paris. A sociologia da teoria ator-rede, para Latour, consiste exatamente em delinear estas associações heterogêneas, através do que o adjetivo “social” deixa de qualificar uma dimensão específica do real, diversa de outras, mas um “tipo de conexão” entre atores que não são, *em si mesmos*, sociais. (p. 23).

A sociologia “alternativa” proposta por Latour, com isso, pode se referir a qualquer tipo de agregado, podendo envolver “de ligações químicas a vínculos jurídicos, de forças atômicas a corporações, de organismos fisiológicos a partidos políticos”. (2012, p. 23). Todos esses elementos, aparentemente muito heterogêneos entre si, precisam ser recombinaados e recompostos e novos agrupamentos necessitam ser desenvolvidos sem a definição tomada de antemão de que alguns atores pertencem ao universo da sociedade e outros não. Explica Latour, então, que “este é o motivo pelo qual definirei o social, não como um domínio especial, uma esfera exclusiva ou um objeto particular, mas apenas como um movimento peculiar de *reassociação* e *reagregação*”. (p. 25). Em nosso caso, analisando a questão do anacronismo lendo Latour latourianamente, não interessa tomar o conceito de anacronismo através de uma “explicação social” de seu meio de produção ou uso, no caso do enunciado de Febvre, delimitando o “contexto historiográfico” em que foi concebido. Nesta situação, a própria tradução de Latour do anacronismo como um “pecado” para trabalhar a historicidade dos objetos científicos haveria de ser um “uso do passado”, tal qual a sua mobilização de Ramsés II e do bacilo de Koch. Por outro lado, a completa ausência do tema do anacronismo ao ler Platão, em especial no *Políticas da natureza* com a invocação da alegoria, poderia ser explicada como uma questão “retórica” ou “estilística”, através da qual estes atores passados são mobilizados para conformar tal imagem da cosmologia “moderna”. Em ambas as abordagens, seja naquela em que o anacronismo importa como mediador das relações entre passado e presente, seja naquela em que ele não é considerado, se procedêssemos desta forma, estaríamos objetificando tanto o passado como “material” para uso “social” — tanto pelas sociedades dos “historiadores dos *Annales*” em Febvre quanto pelas sociedades dos “*science studies*” em Latour — quanto o anacronismo como uma ferramenta de que se faz “uso”. O importante é que, ao descrevermos as *associações* de acordo com o que postula a teoria ator-rede, Platão e Ramsés II não se configuram como um passado a ser mobilizado pelas sociedades ou indivíduos nelas presentes, mas passam a *compor* as próprias associações. Neste sentido, Platão e Ramsés II são atores tais quais os ecologistas, os cientistas, Bruno Latour, o bacilo de Koch, os modernos, o enunciado de Febvre e os laboratórios. O anacronismo, portanto, estar *associado* a uma dessas redes e não à outra demanda, então, não

uma “explicação social”, mas *cronopolítica*, isto é, que explicita porque ora o anacronismo é relevante para amalgamar *associações* e ora é irrelevante ou mesmo não desejado. Estendendo esta sociologia latouriana, destaco que as *associações* são, sempre, formadas por “políticas do tempo” que articulam os seus atores, e tais políticas são o objeto de investigação privilegiado neste texto para compreender o acionamento das alteridades a nós anteriores em Latour.

Retomando o posicionamento sociológico traçado por Latour em *Reagregando o social*, ele define, em novos termos, a tradição sociológica que ele critica e a formação de um novo saber que ele postula. À sociologia que considera ser o social uma dimensão ontológica com propriedades específicas, e as sociedades um conjunto de entidades “sociais” aglomeradas, capazes de explicar resíduos de fenômenos “não sociais”, Latour atribui o nome de “sociologia do social”. Por sua vez, Latour considera a redação deste livro como uma introdução a uma nova sociologia, que ele nomeia de “sociologia das associações” ou “associologia”, a qual, lamentavelmente, considera ele, recebeu historicamente a alcunha “deselegante” e “sem sentido” de *teoria ator-rede*. (2012, p. 27-28). Todavia, argumenta, a atribuição deste nome foi tão imprópria que merece ser mantida, uma vez que a sinalização mais simples é também aquela que deve, para ele, permanecer. Para definir se um estudo pertenceria ou não à ator-rede, Latour, então, enumera alguns critérios.

O primeiro deles é o papel conferido aos “não humanos”. Na ator-rede, eles precisam ser atores e não apenas suportes das projeções simbólicas e de representações advindas de uma “sociedade” que lhes é externa. (2012, p. 29). Neste sentido, os actantes — inclusive os não humanos — em geral não se comportam como *intermediários* dos sentidos elaborados na esfera do social, mas como *mediadores* que, assim o sendo, alteram, traduzem, transformam e reconstroem aquilo que por eles passa. (p. 62-69). O segundo critério elencado por Latour consiste em verificar o caminho tomado pela explicação das associações. Se, na explicação, o social se mantém como algo estável servindo para conferir sentido a uma determinada situação, com certeza este estudo não pertenceria à ator-rede. (p. 30). E, por fim, Latour aponta para um terceiro pré-requisito, que consiste na verificação da capacidade do estudo de reagregar o social, e não apenas de desconstruí-lo ou dispersá-lo. Com isso, ele pretende afastar-se do que chama de “ênfase pós-moderna na crítica das ‘grandes narrativas’” e do “ponto de vista ‘eurocêntrico’ ou ‘hegemônico’”. (p. 30). A ator-rede, por outro lado, teria o objetivo não de desconstruir o “social” e por aí estagnar. Pelo contrário, o seu ímpeto é o que confere o título à obra, ou seja, reagregar o social, considerando, desta vez, mais atores, mais conexões, mais associações, mais mediações que a “sociologia do social” foi incapaz de levar em conta. (p. 30).

Propor uma nova sociologia, que priorize a pluralidade de atores humanos e não humanos em suas associações, não quer dizer, para Latour, abandonar completamente a “sociologia do social”. Para ele, ela permanece como um saber indispensável para designar, especialmente, todos os agregados que já foram aceitos no domínio coletivo. Latour afirma que “seria tolo e pedante evitar o uso de noções como ‘IBM’, ‘França’, ‘cultura maori’, ‘mobilidade ascendente’, ‘totalitarismo’, ‘classe média-baixa’, ‘contexto político’, ‘capital social’, ‘enxugamento’, ‘construção social’, ‘agente individual’, (...)”. (2012, p. 31). Contudo, nas associações em que são abundantes as inovações e as ligações são atípicas, em que as fronteiras destes agregados tornam-se incertas e são amplos os atores a se levar em consideração, a “sociologia do social”, para Latour, apresenta-se com severas limitações para efetuar a sua descrição. Nestes casos, sustenta, é preciso lançar mão da “sociologia das associações”:

Nessa altura, a última coisa a fazer seria limitar de antemão a forma, o tamanho, a heterogeneidade e a combinação de associações. O recurso oportuno do social tem de ser substituído pelo método mais complexo e penoso de suas associações. Os deveres do cientista social mudam concomitantemente: já não basta restringir os atores ao papel de informantes de casos de tipos bem conhecidos. É preciso devolver-lhes a capacidade de elaborar suas próprias teorias sobre a constituição do social. A tarefa não consiste mais em impor a ordem, em limitar o número de entidades aceitáveis, em revelar aos atores o que eles são ou em acrescentar alguma lucidez à sua prática cega. Para empregar um slogan da ANT, cumpre “seguir os próprios atores”, ou seja, tentar entender suas inovações frequentemente bizarras, a fim de descobrir o que a existência coletiva se tornou em suas mãos, que métodos elaboraram para sua adequação, quais definições esclareceriam melhor as novas associações que eles se viram forçados a estabelecer. A sociologia do social funciona bem quando se trata daquilo que já foi *agregado*, mas nem tanto quando o problema é reunir novamente os participantes naquilo que não é - *ainda* - um tipo de esfera social. (2012, p. 31).

Esta distinção entre uma “sociologia do social” e uma “sociologia das associações”, para Latour, embora aparentemente recente, pode ser remetida a duas tradições bastante diversas no cânone sociológico, ainda mais especificamente na sociologia francesa, através da querela entre Émile Durkheim e Gabriel Tarde, da qual Durkheim sairia como hegemônico. Sustenta Latour que Tarde sempre lamentou o abandono durkheimiano da “tarefa de explicar a sociedade ao confundir causa e efeito, substituindo a compreensão do vínculo social por um projeto político voltado para a engenharia social”. (2012, p. 33). A “sociologia das associações”, então, derivaria da proposição tardeana de que “o social não era um domínio especial da realidade, e sim um princípio de conexões; que não havia motivo para separar o “social” de outras associações como os organismos biológicos ou mesmo os átomos (...)”. (p. 33). Gabriel Tarde, ressalta Latour, entendia o social não como um “tipo específico de

organismo”, mas como um “fluido circulante” que deveria ser seguido através de novos métodos que não aqueles estabelecidos pela “sociologia do social” de Durkheim, o qual pensava o social como um objeto próprio e de atributos específicos. (p. 34). Assumindo, para si, uma herança tardeana no cânone sociológico, Latour destaca que Tarde teria sido um dos poucos sociólogos que pensaram a sociologia como um saber que descrevesse a maneira pela qual a sociedade se mantém “associada”, em vez de utilizá-la para explicar outros fenômenos ou para resolver problemas da política contemporânea utilizando-se de engenharia social. Ainda, Latour defende o seu ancestral, ressaltando que “o fato de Tarde ter sido completamente batido pelos sociólogos do social, a ponto de mergulhar numa existência fantasmagórica durante um século, não prova que ele estivesse errado”. (p. 34). Sem esquecer de Comte, Spencer, Durkheim e Weber, Latour insiste que, se a sociologia reconsiderar o legado de Tarde, poderá tornar-se um disciplina ainda mais abrangente e relevante. Esta reconsideração, enfim, é a matriz de *Reagregando o social*, uma tentativa de reconciliar a “sociologia do social” com a “sociologia das associações” por ele elaborada como um baluarte do autoproclamado legado tardeano, a fim de reagregar as associações não mais em uma esfera específica do real denominada “sociedade”, mas em um *coletivo* que descreva a ligação entre todos os atores, sejam humanos ou não humanos. Por isso mesmo, *coletivo* é um termo tão repetido e importante em *Políticas da natureza*, uma vez que ele descreve a reorganização após a ruptura com o “sistema bicameral moderno”, que contrapõe as zonas ontológicas das “sociedades” e da “natureza”, associadas à descrição da Caverna e seu exterior da alegoria platônica. O *coletivo*, portanto, é a recomposição às associações dos elementos expurgados e purificados do social pela “modernidade” (platônica), retirando estes atores indiscutíveis de sua pacata vida etérea na Natureza ou nas Formas e reestabelecendo os seus laços políticos em uma ecologia assumidamente política.

Para demonstrar a proximidade entre os pressupostos da teoria ator-rede e a sociologia de Gabriel Tarde, Latour expõe, então, sucessivamente, alguns excertos de suas obras. Destaco um deles, em seguida, pertencente ao livro *Monadologia e sociologia*, no qual Tarde apresenta uma definição de “sociedade” consideravelmente mais ampla do que aquela oferecida pela “sociologia do social” descrita por Latour e atribuída à tradição durkheimiana:

Mas isso supõe, em primeiro lugar, *que toda coisa é uma sociedade*, que todo fenômeno é um fato social. Ora, é significativo que a ciência tenda, aliás por uma continuidade lógica de suas tendências precedentes, a generalizar estranhamente a noção de sociedade. Ela nos fala de sociedades animais (...), de sociedades celulares, e por que não de sociedades atômicas? Ia-me esquecendo das sociedades de astros, os sistemas solares e estelares. Todas as ciências parecem destinadas a tornarem-se ramos da sociologia. Sei perfeitamente que, por uma falsa compreensão do sentido desse termo corrente, alguns foram levados a ver nas sociedades organismos; mas a verdade é que, desde a teoria celular, os organismos é que se tomaram sociedades de uma natureza à parte, espécies de cidades a Licurgo ou a Rousseau, exclusivas e ferozes ou, melhor ainda, congregações religiosas de uma prodigiosa tenacidade, igual à extravagância majestosa e invariável de suas observâncias, invariabilidade que, de resto, nada prova contra as diversidades individuais e a força inventiva de seus membros. (2007, p. 81-82).

Em Tarde, logo, a sociedade não é um tipo de agregado específico de entidades que difere de entidades de outra natureza ou de outros agregados, uma vez que “*toda coisa é uma sociedade*”. Assim, não existem os fenômenos naturais, químicos, físicos, biológicos, matemáticos como possuidores de uma existência diversa dos fenômenos sociais, já que, para ele, “*todo fenômeno é um fato social*”. Sob esta perspectiva, torna-se impossível conceber uma bifurcação tal qual a que contrapõe os fatos aos valores, a natureza às culturas, as essências às particularidades. A própria ciência não necessita, desta maneira, escapar do social para ser verdadeira, para vislumbrar o fundamento das coisas, alçando o cientista-filósofo para o exterior da Caverna conturbada pela política, pelas controvérsias, pelas opiniões, desejos irracionais e discordâncias. Na sociologia tardeana, inclusive, todas as ciências podem ser ramos da sociologia, pois elas se encarregam de generalizar a noção de sociedade, estendendo-a aos animais, às células, aos átomos, aos astros e aos sistemas estelares. Todos estes seres, embora não humanos, de acordo com esta sociologia, formam *associações* de acordo com a terminologia latouriana — a questão é que, além de se associarem entre si, como já preconiza a ciência dos “modernos”, eles sempre se associam também a humanos e a objetos técnicos nas práticas científicas. Tarde sublinha, ainda, que estas sociedades multiformes fizeram com que muitos vissem as sociedades como formas de organismos; no entanto, o que ele propõe é exatamente o contrário disso, dado que são os organismos que se tornam sociedades. Estes organismos, como “membros” de sociedades, não estão, para Tarde, sujeitos a elas como se elas fossem uma força superior condicionante e padronizadora do comportamento dos membros individuais. Contrariamente, a sociologia tardeana, pouco afeita às estruturas, enfatiza a inventividade dos membros componentes das associações e a diversidade heteróclita desses atores que as integram.

Em outra passagem evidenciada por Latour, Tarde defende a ideia de que é um erro crer que, para percebermos a presença de uma lógica nos fenômenos sociais, necessitamos nos

afastar das irregularidades e das particularidades expostas quando analisadas em detalhe, em sua microcomposição, tornando-se necessário ascender a horizontes gerais para compreender o funcionamento amplo da sociedade. Aqui, o distanciamento entre Durkheim e Tarde passa a se apresentar como mais evidente na disposição latouriana. Os fatos sociais gerais, objeto na chamada “sociologia do social”, não são, para Tarde, o princípio e fundação de toda e qualquer coordenação social, que desceria, como em níveis, determinando os acontecimentos particulares. Tarde adverte para que não acreditemos que os humanos ajam de acordo com uma lei da evolução social que os guie em suas deliberações e ações. Na verdade, para ele, ocorre o inverso. (2000, p. 75). Ao contrário daqueles por ele denominados de “evolucionistas unilineares” e ao próprio Durkheim, Tarde sustenta que, em vez de explicar todos os fenômenos sociais a partir da prevalência de uma lei da evolução, a qual seja condicionante dos fatos coletivos a repetir-se e reproduzir-de a partir de um certo ordenamento, ou, ainda, em vez de explicar o micro pelo macro e a parte pelo todo, se estabeleça uma subversão dessa lógica. Ou seja, em Tarde, as semelhanças coletivas dos agregados, das associações, devem ser, elas, explicadas através da aglomeração de pequenas ações elementares. O geral, logo, para ele, não condiciona o comportamento do particular, mas é a descrição dos fenômenos sociais particulares que torna possível a explicação de porque o geral consegue se manter mais ou menos coeso e estável como associação, como generalidade. (2000, p. 35).

2.5 *Pode haver uma historiografia “ator-rede”?*

Latour explora de forma bastante evidente a influência da tradição tardeana — embora sem mencioná-lo — diante da possível dicotomia entre uma micro e uma macrosociologia no artigo *Retomando a teoria ator-rede*,²⁹ publicado em 1999. Apesar de um tanto anterior à publicação de *Reagregando o social*, o próprio Latour, neste livro, em nota, menciona que os “livros gêmeos” *A esperança de Pandora* e *Políticas da natureza*, ambos de 1999, foram escritos “muito depois de meus colegas e eu termos desenvolvido uma teoria social alternativa para solucionar os novos enigmas encontrados em nosso trabalho de campo nas áreas da ciência e da tecnologia”. (2012, p. 18). Ou seja, embora *Reagregando o social* date de 2005, as suas ideias, no entanto, antecedem bastante as publicações de fins dos anos 90, como *Retomando a teoria ator-rede*. Este artigo se apresenta como tendo, por objetivo, explorar as quatro dificuldades da ator-rede, a saber, a palavra “teoria”, a palavra “ator”, a palavra “rede” e até mesmo o “hífen”. A partir disso, como é esclarecido também em *Reagregando o social*,

²⁹ No original, *On recalling ANT* (1999b).

Latour assume que possuía muitos problemas com o termo “teoria ator-rede” para definir a sua “sociologia das associações”, termo que, todavia, ele já demonstra assumir e até mesmo defender em 2005. (2012, p. 28). Para nós, por hora, interessa analisar alguns elementos da teoria ator-rede ali descritos, para que melhor investiguemos a historicidade no pensamento latouriano e a sua articulação do anacronismo, começando, pois, pelo modo como a ator-rede encara a oposição micro e macro na sociologia, herança, certamente, do pensamento de Tarde.

A dificuldade da palavra “ator” na expressão “teoria ator-rede”, para Latour, neste artigo, consiste sobretudo em sua conexão hifenizada com a palavra “rede”, que causaria uma série de equívocos ao retomar o clichê “agência em contraposição à estrutura” abundante na sociologia, em especial na “sociologia do social”. As críticas à expressão “ator-rede”, sublinha Latour, se alternaram entre os dois pólos do hífen. Um atacaram a ator-rede por ela pressupor uma espécie de “ator demiúrgico”, maquiavélico e estrategista; outras, por outro lado, apontaram a dissolução da humanidade, da moralidade e da psicologia na ator-rede, em mais um episódio da “morte do Homem”. A sua proposta, afirma Latour, não é nem ocupar um espaço no debate a respeito da agência contraposta à estrutura, nem conquistar uma superação dessa dicotomia, mas simplesmente ignorá-la. (1999b, p. 16). As ciências sociais, aponta, sempre oscilaram a sua ênfase ora no ator, ora no sistema, adquirindo sempre alguma forma de insatisfação com as distintas abordagens. Quando os sociólogos, para o autor, se concentraram na escala micro, nas interações particulares e na dimensão local, eles imediatamente perceberam que muitos elementos para entender esta situação em particular residiam *em* e provinham *de* outro lugar. Com isso, adotaram uma variação de escala, procurando algo que não era perceptível na dimensão local, mas que a conformava, galgando à macrosociologia. Neste nível mais geral, foram mobilizados outros conceitos não imediatamente perceptíveis nas interações locais, como “sociedade, normas, valores, cultura, estrutura, contexto social, todos termos que pretendem designar o que molda a microinteração”.³⁰ (p. 17). Porém, advém, ao se vislumbrar as microinterações de cima, uma sensação de que algo fica pelo caminho com essa excessiva abstração, e, em um desejo de se retomar a localidade e a materialidade do fenômeno social, percebe-se, então, que com a mudança de escala elas se tornaram tão abstratas quanto as sociedades e as culturas macroscópicas. Esse *looping* de mudança de escala, logo, procede, na sociologia, infinitamente. (p. 17).

A ator-rede, postula Latour, busca explorar as dificuldades encontradas pelos sociólogos nas dicotomias entre micro e macro ou ação e estrutura. Ele define as *associações*

30 Todas as traduções subsequentes deste artigo são minhas.

como possuidoras de uma “propriedade bizarra” de não serem constituídas nem de agência e nem de estrutura, uma vez que se apresentariam como uma espécie de “entidade *circular*”. Isto quer dizer que, nelas, as noções de micro e macro ou indivíduo e estrutura não dão conta de traçar uma trajetória ou um movimento, crucial na ator-rede para “seguir as associações”. O movimento, portanto, é o cerne da ator-rede, e ele tem, nela, características bastante peculiares. A primeira delas, descreve Latour, é a redefinição completa do que antes era tomado como macrossocial. O polo “rede” da expressão “ator-rede” não designa, de forma alguma, uma sociedade ou qualquer outra estrutura macroscópica que significa as interações locais. Além disso, a “rede” não indica um campo de forças anônimo que desencadearia as reações particulares e os acontecimentos situados. Em vez disso, a “rede” se refere a um “resumo das interações através de vários tipos de dispositivos, inscrições, formas e fórmulas, em um *locus* muito situado, prático e reduzido”. (1999b, p. 17). Associando a sua ideia ao “rizoma” de Deleuze e Guattari, ela expressa, para ele, “uma série de *transformações* — traduções, transições — as quais não podem ser capturadas por quaisquer termos tradicionais da teoria social”. (p. 15). Deste modo, o termo “rede” da ator-rede é crítico a noções amplas tomadas como não problemáticas como “instituição, sociedade, Estado-nação”... (p. 15). O lugar do que outrora fora o macrossociológico, na ator-rede, então, não é naquilo que é grande, global ou abrangente, mas, de outra forma, naquilo que passa a ser conectado, local e mediado. Alcançar algo como as “estruturas” do social não é, portanto, afastar-se das associações locais; muito contrariamente, é estar, cada vez mais, próximo delas. (p. 18). Algo muito semelhante, enfim, à proposta de Tarde de que a descrição dos fenômenos sociais particulares precisa tornar possível a explicação de porque o geral consegue se manter mais ou menos coeso, e não o inverso.

Sobre como a ator-rede encara o termo “ator”, prossegue Latour afirmando que, nela, a “actancialidade” não é o que o ator faz, o que seria uma concepção demiúrgica da ator-rede, mas o que proporcionam os atores através das suas ações. Quando se entendem as associações como “entidades circulares”, a consciência, a subjetividade e a actancialidade são condições adquiridas dentro da própria rede. Não haveria motivo, com isso, para se alterar entre uma concepção macro de sociedade determinista e uma concepção micro constituída de atores atomizados que deliberam acerca de suas ações estocasticamente. (1999b, p. 18). Vejamos, pois, o exemplo de Platão e da Alegoria da Caverna em *Políticas da natureza*. Se considerarmos o caso estudado neste texto, a respeito das cronopolíticas formuladas em *Políticas da natureza*, não podemos nem imaginar, de um lado, Latour como um agente autônomo, um indivíduo que delibera as estratégias de seu livro com determinada

racionalidade e que “usa” o passado e a história para delinear uma específica afiliação dos modernos a uma filosofia e a uma imagem platônicas. Nem, de outro, podemos entender a mobilização de Platão como simples fruto de um discurso dos *science studies* crítico da “modernidade”, como uma abordagem “pós-moderna” dos movimentos ecológicos dos anos 90, ou como um discurso do Ocidente sobre si próprio enunciado por um intelectual francês, financiado pelo Estado francês, motivado a encontrar soluções a problemas ambientais gerados pelo colonialismo, imperialismo e capitalismo industrial dos “modernos” nos quais a própria França tem responsabilidade. Herdeira de Tarde, que concebe *tudo* como sociedades ou como *associações*, uma tradução historiográfica da ator-rede haveria de tomar tanto Platão e a sua Alegoria da Caverna quanto os modernos, os cientistas, os laboratórios, a noção de natureza, o *Ministère de l’Environnement* francês, os orçamentos de pesquisa, os instrumentos científicos, as democracias representativas do final do século XX, os ecólogos e os ecologistas, os políticos e o próprio Bruno Latour como *atores* que se *associam* através da inscrição de *Políticas da natureza*. Neste sentido, Latour não “representa” Platão e a Alegoria como seus objetos do passado agora postos em discussão em um presente contemporâneo. Ele está a eles associado, ao lado de tantos outros atores humanos e não humanos, e a sua subjetividade, o seu caráter autoral e a sua intencionalidade são consequências das associações, e não pressupostos a elas. Da mesma forma, operaria a “objetividade” de Platão e de sua alegoria como um “uso do passado”. Platão está bem presente na associação, sendo coetâneo a ela, mas é, ao se transformar em objeto, “historizado”, extraditado ao domínio do passado. Platão, aqui, constitui-se como ator tanto quanto Latour, o seu filósofo tanto quanto os cientistas do laboratório, a sua Caverna tanto quanto as sociedades dos modernos. Tornar-se ator, logo, é algo que se realiza *na rede*, uma vez que “ator e rede (...) designam duas faces do mesmo fenômeno”. (p. 18-19).

A teoria ator-rede, de acordo com Latour em seu artigo, não é, apesar do termo, uma teoria sobre a composição do social, que tenta explicar a natureza do comportamento dos seus atores. Antes disso, Latour a entende como uma “etnometodologia”, ou seja, uma descrição dos atores que pressupõe saberem eles plenamente o que fazem, que visa aprender deles próprios os “comos” e os “porquês” do que realizam. Com isso, o desconhecimento reside nos cientistas sociais, que se postam diante dos atores para descrevê-los, e não nos próprios atores que estariam, de acordo com uma “sociologia do social”, à espera do sociólogo para interpretar as suas próprias demandas, despossuídos das causas e das motivações de suas existências e de suas falas, manipulados por forças a eles externas, como fantasmas que não sabem que estão mortos. (1999b, p. 19). Esta pesquisa, portanto, que ao mesmo tempo se

utiliza da sociologia das associações e a problematiza, não visa alcançar o que Latour “realmente quis dizer” mas não explicitou em sua interpretação da alegoria platônica, nem perscrutar as causas íntimas — individuais ou sociais — de a noção de anacronismo ora ser completamente desconsiderada por Latour no caso de Platão e ora ser fundamental para o bacilo de Koch e a determinação da causa da morte hipotética de Ramsés II. Aproximando a história desta etnografia latouriana, pretendo descrever as associações presentes em ambos os casos, e, através da mediação ou não de seus atores pelo conceito de anacronismo, entender um pouco melhor as *cronopolíticas* que perpassam as associações multitemporais que ligam Platão aos laboratórios, ecologistas e democracias contemporâneas e Ramsés II a bacilos, aeroportos e controvérsias da histórias das ciências.³¹

Este capítulo iniciou-se com a discussão proposta por Latour em *Políticas da natureza* que contrapunha duas “flechas do tempo” diversas. A primeira delas, defendida pelos modernizadores, concebe a história como um progresso rumo à dissolução das controvérsias do mundo social através de uma naturalização cada vez maior de fatos inquestionáveis. A outra, sugerida por Latour com a sua ecologia política, não exige a existência deste mecanismo que desenvolve duas exterioridades ao coletivo, uma consistindo em uma reserva de fatos a agregar à vida comum e outra em que se descarta do coletivo as crenças irracionais do senso comum. Nela, o coletivo não é dividido entre os fatos não sociais e os valores sociais: tudo que o compõe está associado. Assim, não há, na ecologia política, uma escatologia, ou seja, uma historicidade que possui como ponto de chegada de seu movimento constante o fim das controvérsias então caladas pelo conhecimento da natureza. Por isso, a narrativa da saída da Caverna realizada pelo filósofo platônico, para Latour, é uma boa analogia para a modernidade; a história dos “modernos” é um processo contínuo de abandono da Caverna, e cada fato estabelecido seria, portanto, um degrau acima na ascensão do progresso da civilização. Não mitologicamente escatológica, segundo Latour, a historicidade

31 Embora não assumindo a noção de “associação” ao centralizar o seu estudo nas imagens, Georges Didi-Huberman, em *Diante do tempo* (2015), também pontua o “anacronismo” (isto é, a multitemporalidade) de todo objeto constituído pela história da arte. Para ele, a pluralidade temporal é interna aos próprios objetos artísticos, sendo um modo de expressão temporal exuberante e complexo, que desafia as noções pouco plásticas de “estilo” e de “época” como explicadoras dos fenômenos artísticos. Estas noções, que capturam a afeição daqueles chamados por Didi-Huberman de “historiadores fóbicos do tempo”, ansiosos por ancorar cada coisa no lugar que lhe seria “próprio”, baseiam-se na busca por *eucronias*, as quais vinculariam a explicação dos objetos da história da arte com a relação do artista com o seu tempo. O autor, no entanto, adota o *anacronismo* para entender o modo como os artistas manipulam as temporalidades e a interação sempre multitemporal entre a obra e aqueles que a fruem. Como uma espécie de *phármakon* da historiografia, o anacronismo operaria, pois, ambivalentemente como veneno que a põe em risco e remédio que a torna possível. Tal qual as imagens de Didi-Huberman, as associações aqui delineadas são um desafio aos historiadores “cronofóbicos”, consideradas como inequivocamente múltiplas em suas *temporalizações*. Todavia, há, em minha empreitada, a diferença de tratar o anacronismo não como uma inevitabilidade em qualquer discurso historiográfico, mas como um dispositivo sociotécnico responsável por mediar formas específicas de *temporalizar*.

da ecologia política, “não moderna”, também se ordena através de uma flecha produtora de passado e de futuro; no entanto, este movimento do coletivo é feito sempre provisoriamente, e sem possuir a natureza como ponto de chegada. Movimentar-se, então, para um coletivo “não moderno”, é levar mais entidades em consideração, de forma bem articulada, tornando-as *associadas*, pois, na “ecologia política”, todas as entidades fariam parte da sociedade. Aquilo que abandona o coletivo, por nele não fazer mais sentido, por perder as ligações que o sustentavam, não o faz definitivamente, para sempre, recebendo um atestado de irracionalidade e falsidade. Esta exteriorização seria provisória, podendo, sempre, ser reconsiderada em um momento seguinte. Se, para os “modernos”, as verdadeiras entidades, habitando a natureza, precisavam existir em *todo lugar e para sempre*, para os “ecólogos políticos”, todos os agregados que compõem o coletivo possuem história.

Os termos disciplinares de Latour, como “ecologia política”, “sociologia das associações”, “antropologia simétrica” e “teoria ator-rede” não significam, necessariamente, a mesma coisa, mas, certamente, estão correlacionados e repercutem os pressupostos da ator-rede em diferentes áreas. A aplicação da ator-rede na sociologia, com a “sociologia das associações”, influenciada pela noção de sociedade de Gabriel Tarde, estende os agrupamentos sociais às entidades não humanas, considerando, com isso, que tudo está associado e que o “social” não se refere apenas a uma província específica do real. A “antropologia simétrica” é a extensão, por sua vez, destas proposições à antropologia, afirmando que não existe uma natureza única que sirva de pano de fundo para todas as sociedades, multiculturais, a servir como uma referência. Os “modernos”, com isso, deixaram de ser assim tão especiais, uma vez que aventaram, para si, um acesso privilegiado ao mundo natural. Com isso, Latour instiga uma “antropologia do centro”, que, em vez de etnografar “os outros”, os povos estranhos aos “ocidentais”, trate os próprios “modernos” como o objeto a ser analisado, cujos estranhos hábitos devem ser descritos. A “ecologia política”, por fim, busca harmonizar a ator-rede à ecologia, pensando na articulação possível entre os movimentos ecologistas e os saberes científicos, desde que se abandone a universalidade da natureza dos “modernos”. Afinal, como pensar em um “*oikos*” se o consideramos como cindido ao meio entre natureza e sociedade? Como viver bem com os demais humanos e as entidades não humanas se nos consideramos como pertencentes à mundos diversos e paralelos? Não há, para Latour, como levar a natureza apolítica inteira para as assembleias das democracias modernas. E, por isso, Latour formula a sua “ecologia política” com a mesma amplitude da noção de sociedade da “sociologia das associações”: só se pode, para ele, concatenar as sociedades democráticas e um bem viver com o meio se tomarmos tanto as

entidades humanas como as não humanas em uma vida comum, em sociedade, *associadas*.

Todavia, há uma disciplina faltante, que, no entanto, ladeia em geral os departamentos de sociologia e de antropologia nas universidades. Qual seria, pois, a extensão à história da teoria ator-rede? Não há, efetivamente, uma elaboração sistemática de Latour a respeito, ou sequer um termo correlato que a identifique, como “história das associações”, “historiografia simétrica”, “eco-história” ou o que quer que o valha. No entanto, temos, por exemplo, na controvérsia sobre a morte hipotética de Ramsés II, o desenvolvimento de uma tese histórica na teoria ator-rede, ou seja, a da historicidade dos objetos científicos. Com ela, a natureza também passa a possuir uma história, e, em especial, a noção de anacronismo passa a valer não apenas para os “fatos sociais”, mas também para os atores não humanos. E, ao declará-lo, Latour utiliza-se de um enunciado tornado famoso por Lucien Febvre, o qual afirma ser o anacronismo o “pecado dos pecados” do historiador. Note-se, contudo, que reside aí algo curioso: Febvre e Bloch, historiadores da primeira geração dos *Annales*, foram bastante influenciados pela sociologia de Durkheim. Não seria, então, o conceito de anacronismo — mesmo se ampliando para os objetos científicos — devedor de uma “sociologia do social” durkheimiana, e, portanto, contraditório com a “sociologia das associações” de matriz tardeana?

E, finalmente, mesmo se distanciando, através da sua ecologia política, de uma “flecha do tempo” moderna, defensora do avanço e do progresso unívoco da civilização, Latour desenvolve uma trajetória histórica para o seu coletivo acionando também a metáfora de uma “flecha do tempo” produtora de passado e de futuro. A mesma imagem está registrada no gráfico que visa explicar o anacronismo estendido aos objetos científicos da controvérsia sobre a hipotética causa da morte de Ramsés II. Esta “flecha do tempo”, mesmo “não moderna”, não produziria “passado” e “história” em um mecanismo similar à “descarga” moderna, exteriorizando atores do presente, criando “extemporaneidades” ao “contemporâneo”? Imaginemos, então, uma etnografia das controvérsias em torno do anacronismo nos textos de Latour, especificamente nos casos de Platão e de Ramsés II. Platão e a sua alegoria, aqui, são atores do passado ou são contemporâneos a Latour, os cientistas e os ecologistas? E Ramsés II vinculado ao bacilo de Koch no Egito do século XIII a.C. — há, nesta aproximação, algum pecado do qual devemos nos redimir? Como descrever, em uma historiografia ator-rede, estas associações?

As perguntas, ainda, são muitas. Por ora, sigamos o enunciado trazido da historiografia por Latour: “o anacronismo é o pecado dos pecados do historiador”.

3 O ANACRONISMO É O PECADO DO HISTORIADOR?

3.1 *Anacronismo e as temporalizações do “medieval” e do “moderno”*

Latour, no artigo em que trata do traslado da múmia de Ramsés II do Museu do Cairo para o hospital Val-de-Grâce de Paris, em 1976, levanta a hipótese de que, lá, os cientistas poderiam ter determinado a causa da morte do faraó como originada por uma tuberculose. Caso este fosse o objetivo de tal traslado, e a causa da morte do monarca houvesse sido delimitada como desencadeada pelo bacilo de Koch, seria anacrônico, então, afirmar que Ramsés II morreu de tuberculose em 1213 a.C., uma vez que o bacilo da doença só fora descoberto em 1882? A resposta, para Latour, é sim: seria anacrônico estender o bacilo de Koch para o ano de 1213 a.C., pois este processo de naturalização do bacilo tem, ele mesmo, uma história e depende de todo o trabalho de laboratório operado por Robert Koch no final do século XIX. Só a partir disso é que os cientistas, logo, poderiam expandir a existência do bacilo para “sempre” e para “todo o lugar”, inclusive de forma retrospectiva, para o passado, o que ocultaria, com isso, a historicidade dos objetos científicos.

O que eu gostaria de ressaltar, para iniciarmos este capítulo, é a forma como Latour mobiliza o conceito de anacronismo para mediar a relação entre atores tão temporalmente diversos quanto Ramsés II, o bacilo de Koch, os cientistas do hospital Val-de-Grâce e o avião que trasladou a múmia do Cairo para Paris. No texto, ele defende a sua tese sustentando que “afirmar, sem outra forma de processo, que o faraó morreu da tuberculose descoberta em 1882, equivale a cometer o pecado capital do historiador, o do anacronismo”. (2006, p. 52).³² Com isso, Latour toma como um fato que o anacronismo é o “pecado capital do historiador”, ou, tal qual afirmaria Febvre, o “pecado dos pecados”. (2009, p. 29). Não há, aqui, modalização alguma do enunciado. Latour não sugere que “*diz-se* que o anacronismo é o pecado do historiador”, nem relativiza a vigência da regra, com um “*em certas ocasiões*, o anacronismo é o pecado dos pecados dos historiadores”. Também, não evidencia a possibilidade de que exista uma controvérsia historiográfica sobre o tema, afirmando algo como “*alguns historiadores defendem* que o anacronismo é o pecado irremissível do historiador”, e nem singulariza a afirmação, citando o autor, de modo que “*segundo Lucien Febvre*, o anacronismo é o pecado dos pecados do historiador”. O autor desistoriza o

32 O enunciado de Febvre também é mobilizado por Latour em outro texto publicado na revista *La recherche*, intitulado *A história da ciência têm um sentido?* — sem tradução para o português —, publicado em novembro de 1997. (2006, p. 35). O que indica, é claro, que o acionamento do enunciado no caso de Ramsés II não é um caso isolado, e que este enunciado exerce uma influência nas *temporalizações* de Latour não apenas pontual.

enunciado, desliga-o de sua instância de enunciação, de seu autor e de sua posição dentro dos debates historiográficos, assim como o laboratório de Robert Koch fez com o bacilo para naturalizá-lo, permitindo que viajasse no tempo até o Antigo Egito.³³ Latour afirma, simplesmente, que “o pecado capital do historiador é o anacronismo”, como se isso fosse uma regra geral e pacificada entre os historiadores e o restante da sociedade. Já que este enunciado, portanto, é tão importante para Latour em sua proposição a respeito da historicidade dos objetos científicos — e, ao mesmo tempo, tão desimportante para mediar a associação de Platão com os cientistas contemporâneos —, convém, agora, que nos dediquemos um tanto a entender, afinal, o que é o anacronismo e como ele passou a ser um critério relevante para organizar os seres no tempo. E, para isso, analisaremos, exemplarmente, como dois autores bastante vinculados à tradição dos *Annales* “temporalizam” a transição no modo de compor o mundo comum no tempo ao fim de um “medieval” e surgimento de uma “modernidade”: Peter Burke e Jacques Le Goff. Por fim, estaborecerei, de acordo com os preceitos do próprio Latour, o acionamento do anacronismo não como uma “tomada de consciência” das mudanças qualitativas entre presente e passado, tal qual admite Burke, e nem como efeito de uma desvinculação “moderna” das temporalidades naturais que regiam as *temporalizações* na “Idade Média”, mas como um dispositivo *cronopolítico*, de caráter técnico, que media as vinculações entre os actantes em redes multitemporalmente compostas. O anacronismo, portanto, assim como os objetos científicos de Latour, possui uma história, sendo fabricado em determinado momento e não descoberto por mentes que dele se aperceberam, e opera, no enunciado acionado por Latour, com um efeito chamado por ele de *black boxing*: assim como um computador utilizado por um leigo nas engenharias de *software* e de *hardware*, o que interessa é a entrada e a saída de informações (os *inputs* e *outputs*), e não todo o mecanismo complexo necessário para que o processamento seja realizado ou mesmo as controvérsias que residem na história da formação do objeto técnico.

Em um texto publicado em 2001, mas que já tivera duas versões anteriores,³⁴ Peter Burke propôs-se a compreender o surgimento de uma nova forma de se relacionar com o passado manifestada a partir do “período renascentista”, à qual foram dadas diversas nomeações, como “perspectiva histórica”, “sentimento antiquário”, “espírito arqueologizante”, “historicismo” ou até mesmo “consciência da inovação”. (2016, p. 177). *A percepção do anacronismo de Petrarca a Poussin* considera que uma série de intelectuais e

33 Sobre a modalização dos enunciados científicos e a sua importância para a constituição ou não dos fatos, ver Latour (1997a, p. 75-83).

34 *A saber, A percepção da perspectiva histórica na Itália renascentista* (1968) e *A percepção renascentista do passado revisitada* (1994), ambos os títulos em minha tradução.

artistas, desde os séculos XV e XVI, expressaram uma nova forma de experimentar o passado, especialmente na Itália. (p. 177-178).³⁵ No período, os estudiosos e artistas humanistas passaram a conceber o seu próprio tempo como um “Renascimento”, em contraposição com uma época anterior e qualitativamente diferente do presente, que recebeu a alcunha de “Idade Média”. Através dessa identidade coletiva intimamente vinculada a uma política do tempo, os humanistas criaram, diante de si, uma alteridade que os separava dos tempos antigos e intelectualmente gloriosos, um *medium tempus* ou *medium aevum*, adjetivado também com termos geralmente negativos como “gótico” ou “escolástico”. (p. 178). Havia, no período, para Burke, uma espécie de “distância nostálgica” com relação à Antiguidade, um misto de consciência da diferença entre as duas épocas tão distantes no tempo e um desejo em encerrar esta distância calcado na admiração e na emulação dos antigos. (p. 178).

Uma modificação na forma de experimentar os tempos idos, então, para Burke, opera principalmente entre o século XV e o XVI. O autor menciona diversos estudiosos que evidenciam a existência de um debate sobre o surgimento de uma percepção do que seria ou não anacrônico a partir do humanismo renascentista. Karl Lamprecht, relata, estava atento à ausência de distanciamento histórico dos medievais e considerava a expansão marítima europeia como uma ruptura desta concepção temporal e espacial adstrita ao presente e ao horizonte da cristandade. (1904, p. 3-56). Erich Auerbach, por sua vez, comparou as representações dos tempos bíblicos na “Idade Média” repletos de cavaleiros e de vassalos feudais com a ascensão, dentre os humanistas, de uma percepção da irregularidade destas imagens. (2014, p. 127). Ainda, Gaston Paris, ressalta Burke, compreendia que os “medievais” imaginavam que o mundo, em qualquer passado, havia sido bastante semelhante com o presente em que eles viviam, o que explica os cavaleiros cavalgando pacificamente no Oriente Médio em períodos retratados pelos textos bíblicos. (1888, p. 30).

Contudo, para Burke, aqueles que estudaram mais detidamente a ideia de anacronismo foram os estudiosos da arte alemães. (2016, p. 179). Aby Warburg, aponta, em sua investigação sobre Sandro Botticelli, destacou o seu interesse por adequar os trajes representados à época retratada. (2005, p. 73-122). Fritz Saxl descreveu, por sua vez, os interesses de Mantegna pela história e as suas relações com o antiquário Fra Feliciano de

35 Prefiro traduzir o termo “sense” do título do texto *The sense of anachronism from Petrarch to Poussin* por “percepção”, embora a tradução para o espanhol utilize a palavra “sentido” (2016), e exista uma tradução para o português que utilize, por sua vez, “conceito” (2013). Parece-me que a palavra “conceito” exige uma elaboração intelectual que o próprio Burke considera, no texto, posterior ao período renascentista, datando de, no mínimo, meados do século XVII. Traduzir por “sentido”, por outro lado, soa, para mim, excessivamente ambíguo, e não articula efetivamente o argumento do texto de Burke, o qual descreve o surgimento de uma compreensão do passado como algo *diverso* do presente, qualitativamente. Por isso, creio que Burke trate da ascensão de uma nova *percepção* da diferença dos tempos, de natureza cognitiva e sensorial.

Verona. (1970, p. 57-70). Já Erwin Panofsky seria, para Burke, o responsável pelo debate mais famoso sobre o tema, que relaciona o surgimento da perspectiva na pintura renascentista com a ascensão de uma percepção da “perspectiva histórica” diante do passado. (1987 p. 195-262). Hans Baron (1933, p. 5-20) e Theodor Mommsen (1942, p. 226-242) também produziram importantes estudos sobre um “despertar da consciência histórica” no século XV. Burke afirma que, neste “processo de tomada de consciência”, um caso em específico chama, há tempos, especial atenção dos pesquisadores: o crescimento da percepção, por parte dos humanistas, cada vez mais dedicados à problemas filológicos, de que a linguagem experimenta mudanças no decorrer do tempo. Isto permitiria a eles, sobretudo, detectar falsificações de documentos e estabelecer datações de textos e acontecimentos, como bem demonstrado, por exemplo, na defesa de Lorenzo Valla de que a *Doação de Constantino* haveria de ser uma falsificação através da exposição de uma série de anacronismos na linguagem. (GINZBURG, 2002, p. 64-79).

Esta tese de que, no “período renascentista”, cresce uma espécie de “consciência da diferença do passado” entre intelectuais e artistas não está, contudo, ausente de controvérsias. Há, para Burke, dois conjuntos de críticos cujos questionamentos são, eles mesmos, irreconciliáveis. De uma lado, há alguns medievalistas que defendem possuir também a “Idade Média” uma “percepção do passado” própria, que não deve ser descrita apenas em termos negativos com relação ao “Renascimento”, como uma ausência.³⁶ Já existia, para eles, no medievo, um grande debate em torno, por exemplo, da veracidade da *Doação de Constantino*, algo que, logo, não seria uma inovação “renascentista”. Ainda, estes medievalistas problematizam a categorização de autores do período entre o século XIV e o século XV simplesmente como pertencentes ao “Renascimento”, e não como viventes de uma “Idade Média” mais multifacetada e mutável do que se quer acreditar. (2016, p. 181). De outro lado, existem os autores defensores da ideia de que a “percepção da distância histórica” não circulava nem no “Renascimento” e muito menos no período “medieval”, afirmando que este desenvolvimento é posterior. Esta afirmação se sustenta, para eles, em uma série de proposições dos humanistas, como a crença de que se poderia, de certa forma, reviver a “Antiguidade”, a disposição de diversos artistas dos séculos XV e XVI a representar os seus coetâneos à moda romana, o interesse dos intelectuais pela exemplaridade dos acontecimentos históricos passados e a ausência, no pensamento político, de um entendimento de que o

36 Burke menciona Southern (2004) e Guénée (1977) como autores que tensionam a ideia de que diversos exemplos dos séculos XIV e XV possam ser descritos, inequivocamente, como “renascentistas” não mais pertencentes ao “medievo”. Além disso, o autor se refere a Black (1995) como alguém que descreve uma percepção fina da diferença entre os tempos históricos nos escritores medievais envolvidos nos debates sobre a *Doação de Constantino*.

passado havia sido bastante distinto do contexto atual.³⁷ Tal grupo, em geral, posterga o surgimento de uma “percepção do anacronismo” na história para um período já bastante posterior ao humanismo “renascentista”, aproximando-o de finais do século XVIII. (p. 181).

Para delimitar, então, as suas proposições sobre o tema, sustentando que a “percepção do anacronismo” surgiu realmente no período “renascentista”, Peter Burke elenca três pontos para precisar os seus argumentos. Em primeiro lugar, Burke sugere que devemos levantar um questionamento de caráter sociológico, ou seja, a compreensão do passado de *quem* assoma neste período? Para ele, não é muito provável que a maioria da população italiana no período “renascentista” adquirisse este novo sentimento de diferença do passado com relação ao presente. É bastante mais provável para ele que, mesmo no final do século XIX, os camponeses europeus, por exemplo, carecessem da percepção de anacronismo como um critério de avaliação temporal do passado e do presente. Para isso, Burke utiliza como exemplo as pinturas de camponeses de Dalarna, na Suécia, que, neste período, representavam personagens bíblicos com vestes que lhes eram contemporâneas. Certamente, com isso, o entendimento da diferença qualitativa do passado que surgia no séculos XV e XVI era restrito a um grupo pequeno, embora crescente, de intelectuais e de artistas. (2016, p. 182). Em segundo lugar, Burke aponta que, mesmo entre os humanistas e artistas, nem sempre se manifesta a percepção do anacronismo. A noção de anacronismo e a falta de preocupação com a ordem das palavras e das coisas no tempo, com isso, coexistiram, neste período, no seio de um mesmo grupo ou inclusive no mesmo indivíduo. Burke adverte que isso pode servir, provavelmente, para refinar uma distinção muito simplista entre a ausência e a presença de uma “consciência histórica”, para que se busque “identificar graus de distância histórica ou de consciência mais ou menos aguda do anacronismo”. Desta maneira, os estudiosos de hoje possuiriam uma percepção da distância histórica mais apurada do que os humanistas “renascentistas”, e, por sua vez, os humanistas manejariam esta percepção de forma mais articulada do que os seus antecessores “medievais”. (p. 182). Eu, contudo, manteria uma observação incômoda para esta proposição de Burke, uma vez que ela apresenta uma visão evolucionista da tomada de consciência da distância histórica, e nós temos, inclusive, um caso bastante polêmico na relação de Bruno Latour com os “antigos”. Se Latour aciona o conceito

37 Neste grupo, Burke cita Hampton (1990) como um autor que questiona a percepção “renascentista” do passado por, neste período, não existir, ainda, para ele, uma compreensão da diferença qualitativa entre as épocas. Além disso, Chadwick (1987) defende que, entre os humanistas, não haveria uma clara ideia do desenvolvimento das doutrinas cristãs no tempo. Skinner (2009), na mesma direção, indaga-se sobre a inexistência de uma noção complexa da alteridade do passado com relação ao presente na “Renascença”. Por fim, Burke lembra de Meinecke (1943) como exemplo de um autor que situa o surgimento da noção da diferença do passado diante dos dias atuais apenas no final do século XVIII.

de anacronismo para mediar a mobilização de Ramsés II e do bacilo de Koch em sua coetaneidade, e o ignora completamente ao mediar a sua mobilização de Platão e da Alegoria da Caverna, podemos tratar, aqui, o anacronismo como uma questão de “consciência histórica”, ou deveríamos entendê-lo como um dispositivo *cronopolítico*? O que vale para Latour não valeria para os humanistas “renascentistas”? Mantendo estas questões em suspenso, retornemos, então, para Burke.

O terceiro ponto por ele assinalado para matizar a sua tese do surgimento da percepção do anacronismo no “Renascimento” diz respeito justamente a essa ambivalência no tratamento do passado, existente também entre os humanistas. Burke afirma que havia “certa tensão entre duas atitudes características do “Renascimento”; a que pretendia garantir a distância entre o presente e seu admirado passado clássico e a que confiava em poder aniquilar esse sentido da distância e reviver os mortos”. (2016, p. 182). Esta ambivalência poderia ser bastante bem sentida na arte do período. Comparativamente aos artistas “medievais”, os “renascentistas” seriam, deste modo, bem mais conscientes de que os romanos vestiam roupas que não eram parecidas com as suas. Todavia, alguns artistas os pintaram vestidos como se fossem seus contemporâneos. Além disso, o problema parecia ser ainda maior quando a alteração das vestes era inversa, ou seja, ao se representar os contemporâneos dos “renascentistas” vestidos como romanos. Isto se deve, para Burke, ao fato de que esse código não tinha apenas a intenção de retratar fielmente a realidade daqueles tempos, mas buscava dignificar as pessoas trajadas à romana com a mesma respeitabilidade que os artistas da época atribuíam aos antigos. (p. 183). Com isso, nas políticas temporais estabelecidas com a atribuição ou não de vestimentas romanas ou modernas, excede-se a questão da representação fiel da realidade de determinado tempo, fazendo-se notáveis, nelas, relações de poder e jogos simbólicos que as atravessam e determinam o que é “contemporâneo” ou “extemporâneo” a cada coetaneidade.

Sobre as críticas lançadas pelos medievalistas a uma definição negativa da percepção do passado dos europeus “medievais”, ou seja, caracterizando-os por uma “falta de consciência histórica”, Burke expressa que segue “crendo que houve mudanças graduais, embora importantes, no que se refere às atitudes diante do passado, especialmente no século XV”. (2016, p. 183). No entanto, ele afirma que prefere “seguir o sir Richard Southern e falar de um ‘sentido do passado medieval’ que foi substituído por outro”. Todavia, se uma percepção do passado “medieval” foi suplantada por outra, “renascentista”, por que, então, esta mudança teria ocorrido? Burke aponta que, para ele, há ao menos duas explicações para o fenômeno. Primeiramente, é possível que “o sentido de descontinuidade entre passado e

presente tenha sido uma reação ante mudanças sociais e políticas importantes como a Reforma e a Revolução Francesa”. (p. 184). Em seguida, o autor assume a tese de que “a generalização da escrita fixou certas ideias de passado”, inibindo, então, o que o antropólogo Jack Goody chama de uma “amnésia estrutural”, “incentivando a adoção de uma ‘consciência do passado como algo diferente do presente’”.³⁸ Tanto as transformações que cindiram a cristandade ocidental e questionaram o “Antigo Regime”, portanto, quanto a propagação da escrita e da imprensa, diminuindo a importância da oralidade e da memória expressa por ela, acabaram, para Burke, por acarretar uma espécie de “mudança de paradigma” na concepção de passado entre o “medieval” e a “modernidade”.

Em *A civilização do Ocidente medieval* (2005), obra de cunho bastante generalista, Jacques Le Goff dedica um amplo espaço para as concepções de tempo na “Idade Média”, sobretudo em um capítulo intitulado “Estruturas espaciais e temporais (séculos 10º-13º)”. Nele, Le Goff resume a noção de tempo no “medieval” como um “momento da eternidade” (p. 159), pertencendo, sobretudo, a Deus. Dito isto, “apanhá-lo, medí-lo, dele tirar partido ou vantagem é um pecado. Subtrair uma parcela dele é um roubo”. (p. 159). As formas “medievais” de *temporalização*, deste modo, para Le Goff, necessitariam, na maioria das vezes, associar-se a regramentos do sagrado para validar-se. A apropriação do tempo e dos seres no tempo em benefício próprio, ao menos até o século XIV, não era predominantemente vista como moralmente permissível de um ponto de vista teológico, o que, para nós, se apresenta como algo bastante diverso, dada a mercantilização implacável do tempo pelo capitalismo. No entanto, é claro, como veremos, para o autor não é apenas ao poder de Deus que responde o tempo e a sua política no “medieval” — inclusive, as próprias interdições ao lucro sobre o tempo dos mercadores, na forma da usura, são ambivalentes com eventuais proteções à categoria por parte da Igreja. (LE GOFF, 1979b).

Diferentemente dos intelectuais da “Antiguidade”, os quais, embora possuíssem variadas elaborações sobre o tempo, mostravam certa predileção pela temporalidade circular e pela ideia de eterno retorno, Le Goff sublinha que o tempo sacro da Europa “medieval” era formulado como contínuo e linear. O tempo “medieval” passa a, segundo o autor, cada vez menos andar em círculos, constituindo-se de um início e de um fim. Tanto esta arqueologia quanto esta teleologia possuiriam um caráter normativo e histórico. “Por isso é que toda a crônica medieval começa com a Criação, com Adão, e se, por humildade, se detém na época de sua escritura, está subentendido que a verdadeira conclusão é o Juízo Final”. (p. 159). As

³⁸ Burke menciona a noção de “amnésia estrutural” que aparece no texto *As consequências da cultura escrita*, de Goody (2003), em especial nas pp. 44, 66 e 67. Com tese semelhante, o autor se refere a *Da memória ao registro escrito*, de Clanchy (2013). Ambos os textos sem tradução para o português.

crônicas “medievais”, deste modo, são uma espécie de “discurso sobre a história universal”, em que, por mais localizados, particulares e específicos que sejam os eventos relatados, eles estão intimamente imbricados no desenrolar de uma história global, em um sentido linear ditado pela divindade. Existiria, então, nas crônicas “medievais”, “grandes planos num enquadramento estreito”, que vinculam os acontecimentos, por menor e menos impactantes que sejam, ao tempo de Deus, à eternidade. (p. 159-160). Considerando que o tempo “medieval” se transfigurou, para Le Goff, cada vez mais em um tempo linear, esta linearidade, na figura de uma “flecha do tempo”, avança em um determinado sentido. E, neste andamento, “o sentido da história segue a linha descendente de um declínio” (p. 160), ao contrário dos “modernos”, que pensariam a passagem do tempo como um progresso e um avanço civilizatório.

O mundo, dentro desta perspectiva, encontraria-se, para os “medievais”, na idade da decrepitude, em um “pessimismo fundamental” que impregnaria “todo o pensamento e sensibilidade medievais”. (2005, p. 162). O tempo presente “medieval”, ao contrário da contemporaneidade dos “modernos” — que sempre coloca os passados em obsolescência, em atraso, em um estado de *pré* alguma coisa —, seria “a velhice do mundo”. (p. 162). A linearidade da história dos viventes da “Idade Média” possuía uma sucessão correlata à vida humana, rumando do nascimento à morte, da Criação ao Juízo Final, em contraposição às ideias de circularidade que carecem desta arqueologia e desta teleologia. Se os humanistas “renascentistas” passam, todavia, a formular um tempo “moderno” que herda essa linearidade da historicidade cristã “medieval”, as similaridades, por outro lado, se restringem a esse modelo de sucessão. De um lado, a posição na “flecha do tempo” não é, para os “modernos”, a decrepitude, a vizinhança da morte de um mundo velho à espera do Juízo Final. Muito contrariamente, o mundo “renascentista” é um mundo em vigor, um mundo que olha pra “Antiguidade” não como a infância do mundo, mas como uma era áurea a ser retomada após uma longa crise dos “tempos médios”. De outro lado, a emulação dos “antigos”, mesmo que sem o abandono do tempo linear, estabelece uma nova política do tempo, que injeta vigor na contemporaneidade, tornando-a, em vez do tempo para a morte do definhado, o tempo para a vida do renascer. Todavia, é preciso notar um aspecto fundante da *temporalização* dos seres do “medievo” por Le Goff: uma vez que ele opõe um “tempo medieval” a um “tempo moderno”, é essa própria transposição paradigmática que, tomada como um *a priori*, define como os seres e fenômenos dos séculos anteriores à “modernidade” se dispõem no tempo.³⁹

39 Apesar de esta cisão temporal entre “medieval” e “moderno” operada por Le Goff ser bastante problemática em diversos sentidos (devido ao seu caráter universalizante, estereotipante, generalizante...), os comentários de Lynn Hunt em *Medir o tempo, fazer história* (2008, p. 118-120) sobre as periodizações de nossas narrativas

Desta maneira, *ser medieval* define a temporalização na qual os actantes estão imersos, fazendo com que a época seja definidora da constituição das agências. A nossa análise, como ficará evidente, assume caminho diverso — a *actancialização*, para mim, não é resultante da época, mas uma produção concomitante à *temporalidade* e à *espacialidade* nos agregados. Isso significa que a transição do “tempo medieval” para o “tempo moderno” não é uma explicação para as transformações nos modos de *temporalizar* que ocorrem na Europa ocidental de forma mais robusta a partir do século XIV, em uma uniformização e laicização dos tempos, mas justamente algumas das coisas que precisam ser descritas ao analisar os textos de Le Goff e de Burke.

Le Goff relata o tempo contínuo “medieval” como ordenado e marcado por um ponto central, o nascimento de Cristo. Todavia, se nos atermos ao estabelecimento deste marco nas práticas de datação, esta ideia pode soar um tanto abrangente demais. A cronologia *Anno Domini*, até hoje aplicada, tendo como marco originário a Encarnação, foi formulada em 525 por Dionísio Exíguo como consequência de um esforço principal relacionado à criação de uma tabela para o cômputo da data da Páscoa, substituindo a cronologia *Anno Diocletiani* (ou *Anno Martyrum* — “Era dos Mártires”) utilizada em uma tabela anterior, em uma forma de datar típica da Igreja de Alexandria, a qual partia do começo do reinado de Diocleciano, em 284.⁴⁰ A substituição, pois, visava afastar-se de uma cronologia que conferia destaque a uma personalidade reconhecida pela perseguição de cristãos em seu governo. No entanto, a contagem *Anno Domini* não foi, imediatamente, aplicada em todo o Ocidente “medieval” — muito pelo contrário. Embora já tenhamos, no século VIII, o seu uso atestado, por exemplo, na obra de Beda, e a sua aplicação seja presente em alguns documentos, sobretudo no espaço anglo-saxão ou carolíngio (WHITROW, 1993, p. 90), não podemos assegurar a sua ampla adoção até o século XV. Ao que parece, o seu uso se dissemina, de início, na Grã-Bretanha, sendo levado para o continente por missionários e estudiosos anglo-saxões. A São Bonifácio é creditada a sua inserção no reino franco, embora esta cronologia não seja extensamente utilizada, de forma oficial, até o final do século IX. O papado, por sua vez, não adota a fórmula até a coroação imperial de Otto, o Grande, do Sacro Império Romano-Germânico, em

historiográficas nos conferem a dimensão da impossibilidade de sermos “apolíticos” em nossas *temporalizações*. A autora descreve que, mesmo evitando categorias como “antigo”, “medieval” e “moderno”, por exemplo, alterando o eixo de agregação dos seres no tempo para algo como os séculos, ainda assim seríamos arbitrários e eurocentrados, uma vez que não há nada de “neutro” em se agregar os anos em centenas. Hunt, no entanto, defende “histórias globais” que sejam, ao contrário da “história universal”, cumulativas, desordenadas e não simétricas, considerando a história (não como disciplina acadêmica, mas como narrativa sobre o passado) um fenômeno transcultural. A mim, este tipo de *grafia* parece muito mais específica e situada, se não confundirmos “passado” com “anterioridade”.

40 Para um aprofundamento da controvérsia sobre o cômputo da Páscoa em Dionísio Exíguo, ver Blackburn e Holford-Stevens (1999, p. 778-782 e p. 809-816) e Declercq (2002).

962, que expande a sua influência sobre Roma, quando, segundo Reginald Poole, possuímos indícios sobre a datação pelo marco da Encarnação nas bulas papais de João XIII lado a lado ao ano imperial. (1917, p. 7-8). Contudo, é apenas no papado de Leão IX, começado em 1049, que esta datação passou a ser vastamente utilizada pela Igreja. No espaço ibérico, a uniformidade na adoção de nosso sistema de datação foi ainda mais tardia. Uma cronologia muito utilizada nos documentos oficiais até o século XIV era a chamada *Era Hispanica*, partindo do ano 38 a.C., marco de origem ainda controversa, a qual sofreu orientações de substituição pelo *Anno Domini* em momentos diversos nos distintos reinos da região: 1349 em Aragão, 1358 em Valência, 1383 em Castela e 1422 em Portugal. (ROTH, 2013, p. 190).

A sobreposição de calendários ou a sua utilização concomitante em localidades aproximadas, especialmente com datas para o início do ano diversas, poderia ser tamanha que, por exemplo, Reginald Poole elabora o seguinte exercício imaginário: se um viajante saísse de Veneza no 1º de março de 1245, começo do ano veneziano, chegaria em Florença ainda no ano de 1244; e se, em seguida, rumasse para Pisa, chegaria já em 1246; deslocando-se mais um pouco para oeste, ao adentrar Provença retornaria, uma vez mais, ao ano de 1245; e, por fim, caso pusesse os pés na França antes de 16 de abril, data da Páscoa, novamente visitaria 1244. (1918, p. 46-47). Além disso, em meios intelectuais, poderia-se utilizar, para determinados fins de contabilização em longa duração, geralmente com interesses religiosos, a cronologia *Anno Mundi*, a qual partiria do momento da Criação, bastante divergente entre os diversos autores. Portanto, embora, por sua ênfase nas estruturas mentais e sensíveis, Le Goff tenda a pensar a *temporalização* generalizada em um “medieval” como ancorada no nascimento de Cristo como divisor ontológico dos seres no curso da história do mundo, percebemos que, na prática miúda da datação, o que há é um *processo* muito mais trabalhoso do que o nosso — em que o *Anno Domini* é mundializado e incontroverso — para se circunscrever os fenômenos no tempo ou os transpor de um sistema para outro. Se hoje é possível que se diga, com relativa facilidade, que Ramsés II morreu de tuberculose *no ano de 1213 a.C.*, ou que *em 385 a.C.* os atenienses enfrentavam os mesmos problemas que nós correlativos às interações entre as ciências e a vida pública, sem com que sequer nos demos conta do intrincado processo técnico de datação que antecede o enunciado, isso se deve ao esforço de hegemonização e de proliferação do sistema *Anno Domini* e da uniformização dos calendários que não se consolida, no ocidente europeu, com benevolência, ao menos até o século XVI. E mesmo após esta data, a adoção do calendário gregoriano — de 1582, com a bula papal *Inter gravissimas* —, que estabeleceria uniformemente o 1º de janeiro como início do ano, sofreu resistência em sua aplicação, em especial nos países protestantes, alertas para

uma tentativa reformista católica de reobter o controle da cristandade. Na região da atual Alemanha, apenas adotou-se as modificações a partir de 1700; na Inglaterra, a partir de 1752; na Rússia, Romênia e Grécia, somente no início do século XX. Isto sem contar em empecilhos ocasionais na Europa para a uniformização do calendário, como, por exemplo, o calendário revolucionário francês, o qual suspendeu o gregoriano e vigorou de 1792 a 1806. (WHITROW, p. 136-138).

A abordagem estruturalista de Le Goff fica bastante evidente, por exemplo, em *O tempo de trabalho na “crise” do século XIV: do tempo medieval ao tempo moderno* (1979c), em que o autor faz elogios à história sociocultural em detrimento de uma história das técnicas. Concordando com Gustav Bilfinger (1892), para ele a história das técnicas seria impotente para explicar, por si só, a transição do “tempo medieval” para o “tempo moderno”, uma vez que aquilo que muda não se reduz a uma “hora antiga” que se tornaria uma “hora moderna”, mas uma “divisão eclesiástica do tempo” que, cada vez mais, transformaria-se em uma “divisão laica do tempo”. (1979c, p. 62). Todavia, o mais curioso é que o deslocamento encontrado por Le Goff no “tempo medieval” é vastamente, através do texto, comprovada através do aparecimento de objetos técnicos que passam a ser relevantes para ordenar os fenômenos no tempo, os quais, anteriormente, não existiam ou não eram levados em consideração aos moldes das novas práticas de hierarquizar as horas dos trabalhadores urbanos a partir do século XIV, sobretudo da produção têxtil. Ele identifica, no texto, que os principais conflitos relacionados ao tempo do trabalho neste período estão relacionados ao trabalho noturno, o qual, muitas vezes, estava sujeito a interdições e multas. (p. 62-63). Isto se deve ao fato de que, em um primeiro momento, eram os próprios trabalhadores que, em diversas cidades do ocidente europeu, demandavam o prolongamento do dia laboral, como um forma de aumentarem os seus recebimentos diante da crise, da alta de preços e da deterioração dos salários reais. (p. 63-64). Os patrões, por sua vez, ambicionavam um rígido controle da duração do dia de trabalho, uma vez que a indústria têxtil, em especial, era particularmente suscetível às flutuações econômicas, pois a parcela dos pagamentos aos trabalhadores era um valor bastante representativo impactando nos lucros finais. (p. 65-66). Deste modo, multiplicam-se, pela Europa ocidental, os “sinos de trabalho” no decorrer do século XIV, cuja autorização de construção Le Goff atesta, por exemplo, nas cidades de Gand, em 1324, e de Amiens e Aire-sur-la-Lys, em 1335. (p. 64).

Uma das principais pautas dos trabalhadores de algumas destas cidades têxteis do século XIV é, então, para Le Goff, calar os sinos de trabalho, que os impedem de controlar o próprio tempo e o ritmo da produção. Transformados em símbolos de poder sobre o tempo,

são descritos, então, pelo autor, uma série de conflitos em torno dos sinos que regulam a temporalidade do trabalho urbano. Em Gand, em 1349, por exemplo, uma decisão permitiu aos trabalhadores terminar o seu dia laboral na hora em que quisessem. Em Théroutanne, no ano de 1367, o deão e o capítulo tiveram que prometer aos trabalhadores que suspenderiam o toque dos sinos de trabalho, com a finalidade de cessar os conflitos na cidade. (1979c, p. 65-66). A burguesia têxtil, por outro lado, reafirma o seu poder garantindo a sua reprodução através do ordenamento do toque do sino, fazendo aplicar multas ou penalidades para aqueles que o ameaçassem. Novamente em Gand, entre 1358 e 1362, segundo Le Goff, foram aplicadas multas aos trabalhadores da lã insubmissos ao toque dos sinos. Em Comines, determinou-se, em 1361, multa de 5 soldos parisienses para aqueles que trabalhassem após o toque do sino. (p. 65-66). Em caso de os sinos serem tomados como um sinal de revolta, para convocar a população a uma assembleia, ou incitar hostilidades contra o rei, almotacés ou o empregado encarregado dos toques, a punição era bastante mais grave, podendo chegar, até mesmo, à pena de morte. (p. 65-66).

A principal novidade trazida, de acordo com Le Goff, pelos sinos de trabalho ou pela utilização dos sinos urbanos para o controle dos corpos dos trabalhadores foi a substituição de um “tempo factual”, vinculado às vicissitudes dos movimentos “naturais”, apenas eventualmente atravessado pelas durações eclesásticas, por um “tempo das horas certas” de interesse das burguesias urbanas. (1979c, p. 68-69). “Para o mercador, o meio tecnológico sobrepõe um tempo novo, mensurável, quer dizer, orientado e previsível, ao tempo eternamente recomeçado e perpetuamente imprevisível do meio natural”. (1979b, p. 52). “A justa medição do tempo interessa, cada vez mais, ao bom andamento dos negócios” (p. 52), e, por isso mesmo, formula-se um “sistema cronológico que aprisiona, que enquadra a vida urbana”. (1979c, p. 68-69). No entanto, a ascensão dos sinos de trabalho, para Le Goff, impulsionados pela tração humana, não apresentariam nenhuma “inovação técnica” — o que denuncia uma concepção de técnica excessivamente inovacionista do autor —, a qual, na marcação das “horas certas”, caberia à disseminação do relógio mecânico no ocidente europeu. O princípio de funcionamento do relógio mecânico, através do sistema de escape, estaria disponível já nos finais do século XIII; todavia, é apenas no segundo quartel do século XIV que se presencia, nas grandes zonas urbanas da região, a sua instalação mais frequente. (p. 68-69).⁴¹ A sua aparição no cenário citadino do século XIV pode ser presenciada, sobretudo, nos espaços do norte da Itália, da Catalunha, norte da França, sul da Inglaterra,

41 Sobre o desenvolvimento do relógio mecânico com sistema de escape e os impactos de sua disseminação na vida urbana dos grandes centros da Europa ocidental, ver Whitrow (1993, p. 117-132).

Flandres e atual Alemanha, em especial nos locais em que a produção têxtil é relevante. (p. 68-69). Paulatinamente, a demarcação da hora com precisão matemática — como a vigésima quarta parte do dia — transformará a unidade de tempo de trabalho, que passará dos dias trabalhados às horas de sessenta minutos. Mesmo assim, os chamados “ritmos naturais” de Le Goff, associados à “atividade agrária” e à “prática religiosa” continuarão, por muito tempo, a ser temporalidades fundamentais na condução da vida cotidiana. (p. 69).

Por isso, para ele, os “homens do Renascimento” continuariam a viver em um “tempo incerto, tempo não unificado, ainda urbano e não nacional, defasado em relação às estruturas estatais que se vão formando” (p. 69), o que indica, justamente, a importância dos objetos técnicos de mensuração da duração e das técnicas de datação que fazem, aos olhos de Le Goff, ser a “Renascença” ainda um período de incertezas temporais, dados os complexos e variados transportes de seres e eventos no tempo que fazemos, hoje, sem muitos esforços e a todo momento. Uma das características, para o autor, das instabilidades que, mesmo com os relógios mecânicos, seguiram a fazer parte da contagem do tempo diz respeito à “diversidade do ponto de partida do tempo novo, a hora zero dos relógios: aqui meio-dia, acolá meia-noite”, embora, quase sempre, persistindo o nascer e o por do sol como instantes fulcrais das transições diárias, ancorando ainda o tempo do artifício dos “modernos” em bases naturais típicas do “medieval”. (p. 69). Apesar desta não unificação que persiste na temporalidade “moderna”, ainda no século XIV, contudo, percebemos já alguns episódios, para o autor, que denotam a agência do Estado como entidade uniformizadora da vida das grandes coletividades, como é o caso de Carlos V, que, em 1370, “ordena que todos os sinos de Paris se regulem pelo relógio do palácio real”, vinculando a “hora certa” a uma demonstração de presença da soberania. (p. 70). Em *As Idades Médias de Michelet* (1979a), Le Goff afirma sobre a “Idade Média” que, “durante muito tempo, ela ignorou o cálculo, considerando o número apenas como símbolo ou como tabu”, “atribuindo a Caim a diabólica invenção dos pesos e medidas”.⁴² (p. 39). Que ignorância essa, perdida em meio a complexas tabelas para o cálculo da Páscoa, traduções de cronologias variadas de um calendário a outro, conflitos em torno dos toques de sinos nas cidades e empenho tecnocientífico para produzir intrincadas engrenagens que contabilizem as durações por si mesmas!

42 A menção a Caim como inventor dos pesos e das medidas, tratando-os como um elemento corruptor dos humanos, os quais, antes deles, haveriam de ser “puros”, remete a *Antiquidades judaicas*, de Flávio Josefo (I, 60), escrito entre os anos 93 e 94. Nele, os pesos e medidas são associados a práticas perversas, como a ganância que busca o enriquecimento por meios escusos. Desta maneira, estas unidades metrológicas são encaradas como um meio para burlar o próximo com a finalidade de obter vantagem. Além disso, a Caim é atribuído, por Flávio Josefo, o pioneirismo em cercar propriedades, fundar cidades e fortificá-las com muralhas, o que indica uma posição de aversão não apenas aos pesos e medidas, mas aos artifícios e convenções em geral, como se elas fossem a origem da degradação humana.

A defesa de uma “história sociocultural”, por Le Goff, em detrimento de uma “história das técnicas” para compreender a transição de um “tempo medieval” para um “tempo moderno” é marcada, note-se, por uma concepção de “social” típica daquilo que Latour haveria de chamar de “sociologia do social”, como se a sociedade fosse, ela própria, um elemento explicativo de seus fenômenos. Com isso, antes de descrever os acontecimentos — como as querelas em torno dos sinos de trabalho ou os esforços de unificação dos calendários —, Le Goff já nos traz um *a priori* que é, ele mesmo, a própria interpretação: existe uma transformação nas temporalidades do mundo “medieval” para o mundo “moderno”, a qual explica o processo de uniformização e laicização do tempo que se desenrola no século XIV, processo que, em si mesmo, é a mudança a ser explicada. Isto acontece, em primeiro lugar, porque termos como “medieval” e “modernidade” são, neste esquema, *mediadores* de agregados que realizam uma organização *cronopolítica*: de um lado, os ritmos naturais, as horas eclesásticas, a dependência dos ciclos das estações e dos calendários locais; de outro, as demarcações temporais convencionadas, a laicização das durações, a uniformização das horas e calendários nos meios urbanos. As duas *associações*, contrapostas, vinculam os seus actantes entre si a partir de uma similaridade de época, de universo mental e imaginativo, que diferiria dois períodos históricos. Todavia, seria o relógio mecânico de Florença, instalado em 1354 (1979c, p. 61-62), *medieval* ou *moderno*? E o sino de trabalho de Aire-sur-la-Lys, autorizado em 1335? Que marco, que fronteira, separa os seres que pertencem a um ou a outro agregado? Parece-me que Le Goff duvida da potência explicativa da história das técnicas porque, para ele, os objetos técnicos como sinos e relógios não fazem parte do “social”. É importante termos em mente que, de uma perspectiva da ator-rede, tanto os sinos quanto os relógios não transformam as culturas de trabalho citadinas do século XIV ou as relações sociais entre os trabalhadores e a burguesia têxtil, e nem são frutos de alterações advindas das estruturas de pensamento ou de novas necessidades de controle do trabalho, fazendo, como objetos técnicos, parte das *associações*. Não existiriam, pois, os objetos técnicos do lado de cá e o “social” do lado de lá; sinos e relógios mecânicos também se vinculam, se coligam, instauram algumas controvérsias, encerram outras. Neste sentido, ambos os objetos, nas grandes cidades da Europa ocidental do século XIV, passam a compor o mundo comum e a ser um ponto de passagem obrigatório para diversas atividades urbanas. Agora, se eles pertencem a um “tempo medieval” ou a um “tempo moderno”, isso diz mais sobre as políticas do tempo da rede que se traça — como no caso de Le Goff — do que sobre o *trabalho* de *temporalização* que nela opera.

Retornemos, então, a Peter Burke. O autor afirma que, já no século XII, surgem

indícios de que uma “nova percepção histórica” estaria se desenvolvendo, ao menos nos círculos intelectuais. Mencionando Étienne Gilson, ele engaja a sua proposição de que, neste século, os “medievais” principiam a assumir que vivem em uma época distinta da dos “antigos”. (GILSON, 1972, p. 415). O crescimento do interesse pela “Igreja primitiva” seria um dos indicativos desta mudança de atitude, geralmente associada a uma ideia de decadência da “Igreja contemporânea” e da esperança de uma renovação a acontecer em breve. (2016, p. 186). Outros indícios de uma “nova percepção histórica” no século XII são os debates das querelas entre os defensores dos “antigos” e dos “modernos” e a ampla proliferação de documentos falsificados que se observa no período.⁴³ Sobre as falsificações, Burke aponta que:

O auge da alfabetização e a crescente exigência de provas documentais, também em relação a transações de períodos anteriores, incentivaram a “confeção” de documentos que se apresentavam como se tivessem séculos de antiguidade. A leitura e a escrita incentivaram a consciência da distância existente entre o passado e o presente, ao dificultar o tradicional processo de “amnésia estrutural”, isto é, a adaptação gradual das tradições orais sobre o passado às novas situações presentes. (2016, p. 187).

Apesar do conceito muito questionável de “amnésia estrutural”, o qual desvaloriza as memórias orais e os povos em que elas têm um papel central, nada amnésico, como é o caso no Brasil das populações ameríndias e nas tradições afrobrasileiras, a passagem revela a importância da popularização da escrita e da leitura não como um processo de superação da amnésia, mas como a estabilização de inscrições do passado que passam a agir no presente, na forma dos documentos e dos livros. Estas inscrições, datadas, com eventuais referências autorais, permitem o cotejamento de textos precisos, a vinculação de obras a outras que lhes eram contemporâneas e o reconhecimento das variações da linguagem no tempo. No século XIV, essa tendência se recrudescer ainda mais. Burke, como exemplo, menciona Yves de Saint-Denis, “que recorreu ao método filológico de Petrarca para assinalar a existência de anacronismos no texto de Pseudo-Dionísio”, uma vez que ele citava textos que eram posteriores à sua data de publicação. (2016, p. 189). Também cita Coluccio Salutati, que “distinguiu entre o latim escrito em tempos de Augusto e o de épocas posteriores”. Porém, o ápice desse interesse filológico pelo anacronismo, no alvorecer do método crítico muito utilizado posteriormente pelos historiadores, é identificado por Burke nas reflexões realizadas por Lorenzo Valla sobre o anacronismo linguístico no texto da *Doação de Constantino* (p. 189-190).

43 Para um panorama geral das querelas dos “antigos e modernos”, ver Mateus (2012) e Baron (1959).

No século XVI, afirma Burke, a “percepção do anacronismo” estaria ainda mais difundida. Erasmo, por exemplo, “recorria ao argumento do anacronismo para criticar aqueles que denominava de ‘supersticiosos imitadores de Cícero’”. (2016, p. 191). No mesmo diálogo, o *Ciceroniano*, um dos interlocutores afirma que “o mundo muda e, com ele, a linguagem”. (p. 191). Ele acredita que, devido às profundas mudanças jurídicas, políticas, religiosas e culturais desde os tempos de Cícero até os seus, a linguagem antiga era agora inapropriada. A variabilidade dos modos de vida no tempo também se fizeram presentes no teatro do século XVI. Burke lembra das obras de Bernardino Stefonio, ambientadas na Roma Antiga com a preocupação de que as vestimentas do período fossem apresentadas adequadamente. Também, menciona Antonfrancesco Grazzini, que defendeu ser inapropriado imitar Plauto e Terêncio, uma vez que viver em Florença no século XVI era bastante distinto de viver em Atenas ou na Roma Antiga, pois não havia mais, lá, escravos, e não se poderia adotar filhos. (p. 191-192). Ludovico Dolce, no diálogo *L’Aretino*, em 1557, coloca na boca de seu protagonista palavras que aconselham aos pintores para que, se desejosos de representar César ou Alexandre, certifiquem-se de não trajá-los com vestimentas contemporâneas. Giovanni Paolo Lomazzo também, segundo Burke, sugere aos pintores que retratem as suas cenas antigas de acordo com as características de sua época apropriada, pois era conhecido que os “antigos” não se trajavam como os “modernos”. (p. 192).

Dentre os franceses, as mudanças na linguagem, similarmente, não passaram despercebidas:

Étienne Pasquier fala das grandes transformações ocorridas na língua francesa, que “assumiu formas diferentes nas distintas épocas, assim como o direito”. Louis Le Roy afirmava o mesmo (*ont les langues comme toutes choses humaines commencement, progresz, corruption, fin*), mas em um contexto mais amplo das “vicissitudes” da história humana. Henri Voisin de La Popelinière expôs a necessidade moral de traçar uma metodologia, criticando a forma anacrônica na qual os historiadores anteriores haviam representado a gregos e romanos *non selon les temps et moeurs anciennes; mais selon le siècle de lui qui les recite*. (2016, p. 193).

Assim como a compreensão do que Burke chama de “percepção do anacronismo” se difundiria, para ele, sobretudo no século XVI, apontando as mudanças linguísticas no tempo e a diferença dos trajes e dos costumes dos “antigos” com relação aos “modernos”, outro fator interligado com a incorporação da alteridade do passado é a reforma pela qual passa a Igreja. Burke afirma que “a noção da distância entre a Igreja primitiva e a moderna servia de estímulo à Reforma. Quanto mais radical era o reformador, antes datava o início da decadência”. (2016, p. 193). Graças à aversão ao papado e às instituições e doutrinas

católicas, a sensação de estranhamento do passado transformou-se em algo bastante palpável, o que já vinha se sentindo em menor escala desde o Grande Cisma do Ocidente. (p. 193). Havia, segundo o autor, um interesse cada vez maior da Igreja Católica pelos tempos “primitivos” da Igreja, o que, deste modo, permitiria que falássemos de uma espécie de “significado contrarreformista do passado”. Isso se reflete, especialmente, na arte sacra, com representações cada vez mais historicamente fiéis da “Última Ceia” e da “Crucificação de Cristo”. (p. 194). Mesmo a Roma pagã desperta o interesse dos intelectuais do período, o que se comprovaria nos estudos da Coluna de Trajano, principalmente aqueles realizados por Du Choul, analisando os dácios por ele combatidos. O interesse crescente pelos “bárbaros”, para Burke, talvez possa advir dos relatos de alteridades mais radicais com relação aos europeus ocidentais presenciadas nas viagens e invasões coloniais nas Américas. No começo do século XVII, por exemplo, Burke aponta para a existência de representações dos bretões e pictos semelhantes aos desenhos que John White esboçou retratando os indígenas da Virgínia. (p. 194).

Por fim, Burke encerra a sua exposição no início do século XVII, advertindo, embora, que a “percepção da distância histórica” permaneceu se desenvolvendo no período imediatamente posterior. Ele explica ter escolhido o nome do texto, *A percepção do anacronismo de Petrarca a Poussin*, porque Nicolas Poussin havia pintado uma “Última Ceia” já com intensas preocupações em criar um retrato histórico fidedigno, representando os apóstolos recostados em triclinios, à moda romana, durante o *seder* judaico. Considerando que Poussin era amigo de eruditos como Cassiano del Pozzo e André Féliben, ele representaria, para Burke, muito bem as associações realizadas nesse período que permitiram a formação de uma “percepção do anacronismo”, aliando eruditos e artistas na formulação da alteridade do passado. (2016, p. 196). O termo “anacronismo”, no entanto, só começaria a aparecer em torno de 1650, nos textos de estudiosos como Denys Petau, Sforza Pallavicino, Jacques Bossuet e Pierre-Daniel Huet, sob as formas “*anacronismus*”, “*anacronismo*” e “*anachronisme*”, em latim, italiano e francês, respectivamente. (p. 197). Na mesma época, o *Dicionário universal* de Antoine Furetière apresenta o verbete “anacronismo”, com a definição de “erro que se comete na contagem dos tempos”. (1690, p. 101). O anacronismo era, neste momento, um “erro de sincronia”, como define Burke, produzido quando transpomos os acontecimentos de um sistema cronológico para outro. Sintomas de que o esforço de universalização da forma de datar e calendarizar os acontecimentos ocorre, sempre, através de traduções, que planificam acontecimentos de temporalidades distintas em uma mesma cronologia, a qual, supondo-se universal, faz parte, também, do projeto “moderno” do

“Ocidente” de colonização do mundo. Mencionar, então, que Erasmo ou Mantegna dominavam o conceito de anacronismo, para Burke, seria anacrônico. No entanto, “a percepção por parte de um grupo de estudiosos e artistas (sobretudo italianos) dos séculos XV e XVI, à qual chamamos de percepção do anacronismo, foi um evento importante da história intelectual europeia”. (2016, p. 197). Ou seja, Burke compreende que há, aqui, uma disparidade entre as palavras e as coisas, uma vez que a noção do que é anacrônico e do que não é teria surgido antes da palavra emergir e encampar este sentido, mesmo que os humanos do período, cientes da alteridade do passado, não pudessem nomeá-la dessa forma.

Para Le Goff, então, a transformação do sentido do passado “medieval” para o “moderno” ocorreu em uma perspectiva de superação do “tempo natural”, que influenciava, para ele, importantemente as mentalidades coletivas sobre a passagem do tempo, embora dominadas, especialmente, pelos ditames do clero com o seu ano litúrgico e dos senhores com a imposição sazonal das obrigações feudais. A ascensão da compreensão “moderna” do passado, com isso, seria fruto tanto dos desdobramentos tecnológicos, como o desenvolvimento de relógios mecânicos, que se tornavam instrumentos cada vez menos dependentes do ambiente para se mensurar o tempo, quanto do crescimento das cidades e da propagação das atividades bancárias e mercantis, que demandaram uma maior racionalização e laicização do tempo. Peter Burke, por sua vez, enfatiza dois eventos em especial que contribuíram para a transformação das *temporalizações* dos “medievais”, culminando na “percepção de passado” compartilhada pelos “renascentistas”, mais sensível, para ele, ao anacronismo. Em primeiro lugar, os questionamentos pelos quais passaram as instituições católicas acabaram por opor uma “Igreja primitiva”, no passado, como modelo do qual, com o devir do tempo, a “Igreja contemporânea” teria se afastado, em uma história declinante de corrupção moral e deterioração dos verdadeiros valores cristãos de outrora. Tais questionamentos estimularam o entendimento, para Burke, da diferença do passado com relação ao presente, o que ficou ainda mais notável após as Reformas Protestante e Católica. Além disso, Burke considera que o incremento do número de pessoas aptas a ler e a escrever, somando-se à generalização da escrita como forma de comunicação e da imprensa como modo de propagação da escrita, sobrepujou as tradições orais e transformou a memória, estimulando a percepção das diferenças nos costumes e nos modos de vida em diversas temporalidades. Os eruditos e artistas “renascentistas” expressam, para ele, muito bem essa nova preocupação com o anacronismo, através da representação cada vez mais fiel das vestimentas e da arquitetura pertencente a cada época, no caso dos artistas plásticos, e do método crítico que se utilizava muito da filologia histórica para identificar falsificações ou

estudar os tempos anteriores. Em um aspecto, todavia, ambos os autores se encontram proximamente: para os dois, há uma mudança sociocultural na transição dos “tempos medievais” para os “tempos modernos”, como se estas duas temporalidades fossem os objetos a serem estudados pelos historiadores, em vez do seu *processo* de produção que discrimina os fenômenos como se eles estivessem agrupados nas duas margens contrapostas de um rio que dá origem à “modernidade”. O “tempo medieval” e o “tempo moderno”, ao contrário do que pensam Le Goff e Burke, de uma perspectiva da ator-rede, não são, portanto, *o social* a ser explicado, mas o resultado de múltiplas *associações* passíveis de descrição.⁴⁴

Se Burke defende que, no “Renascimento”, os europeus ocidentais desenvolveram algo como um “sentido do passado” ou uma “percepção do anacronismo”, o qual proporcionaria a capacidade de compreender que os tempos idos foram diferentes qualitativamente do presente, constituindo uma alteridade com relação ao contemporâneo, Zachary Schiffman, em um livro intitulado *O nascimento do passado*, defende que a própria noção de *passado* tem uma história. (2011).⁴⁵ Essa história, relativamente recente, também teria adquirido as suas condições de possibilidade no “Renascimento”, embora, no entanto, a ideia de *passado* só tenha galgado o senso comum durante o século XVIII. (p. 1). Hoje, para Schiffman, o *passado* é tomado como um dado *a priori*, existindo simplesmente como todo o tempo que antecede o presente. Esta sensação constantemente se reforça pelos nossos usos, no cotidiano, dos tempos verbais pretéritos e pelas memórias formadas no decorrer da passagem do tempo. (p. 2). O *passado*, possuindo uma história de formação conceitual, além disso, como em Burke, ao se tornar o objeto do discurso dos historiadores, passa a não significar apenas o tempo que antecedeu o presente, mas o tempo que, antecedendo o presente, dele se difere. Deste modo, cada entidade histórica existiria intimamente imbricada em um contexto particular — a sua “contemporaneidade” —, em um presente-passado com uma linguagem própria, costumes específicos e crenças nele situadas. Em Schiffman, essa consciência da diferença — e não da anterioridade — do passado com relação ao presente é o “princípio fundante” do discurso historiográfico como disciplina do saber, ao objetificar os fenômenos

44 Para uma excelente crítica da temporalização do “medieval”, é muito recomendável o livro *Periodização e soberania*, de Kathleen Davis (2008), em que a autora analisa as políticas do tempo que opõem uma “Idade Média” rural e agrária e uma “modernidade” mercantil e urbana, de acordo com uma dicotomia marcada pela transição epocal de um tempo mediado pelo “sagrado” para outro tempo identificado com um processo de “secularização”. Neste sentido, os humanos “medievais” subordinariam todos os seus conceitos temporais e a sua dinâmica histórica a um devir determinado pela “salvação” e pelo “Juízo Final”, não possuindo uma consciência da mudança histórica “real” e desprovida dos efeitos da crença. Davis, então, em vez de determinar o que é próprio do “medieval” e do “moderno”, questiona-se: a que serve esta *temporalização*? O modo de *periodizar*, portanto, o “passado histórico” é sempre um ato político e se estabiliza como resultado de controvérsias em que uma série de valores estão em disputa; neste caso, especificamente, a configuração da separação criada entre “feudalismo” e “capitalismo”.

45 No original, *The birth of the past*, sem tradução para o português.

anteriores como ontologicamente distintos daqueles que se passam nos dias atuais. (p. 2).

As ideias de *passado* ora como tempo que *antecede* o presente e ora como tempo *diferente* do presente não são, para Schiffman, correlatas, embora frequentemente sejam confundidas. Para ele, os textos “medievais” bem demonstram esta distinção, sobretudo aqueles que narram os acontecimentos que se sucedem ano a ano, como é o caso, por exemplo, da *Crônica anglo-saxã*. (1961).⁴⁶ Afirmar que o bispo Hygebald morreu no ano de 803, que o arcebispo Wulfred recebeu o *pallium* em 804 e que houve um eclipse lunar em 806 apresenta uma sucessão de eventos no tempo, em anais, na qual existe anterioridades diante de um presente de enunciação. (p. 39). Todavia, essa sucessão não indica, necessariamente, que a *anterioridade* pressupõe uma *diferença* entre as épocas, os contextos e o que é próprio a cada momento em particular. O princípio fundamental para o discurso historiográfico, de acordo com Schiffman, reside na consciência da diferença existente entre entidades históricas situadas em contextos diversos. (2011, p. 2-3). Este diferencial ontológico entre distintas coetaneidades é, para Schiffman, a consequência do surgimento de uma ideia de anacronismo, uma vez que ela permitiria a purificação das épocas, construindo ordenamentos de quais seres e fenômenos poderiam residir em uma contemporaneidade. O autor ressalta, todavia, que o anacronismo não é uma realidade atemporal, da qual, em algum momento, as sociedades humanas se aperceberam, possuindo uma história de constituição como dispositivo. Antes de sua origem, afirma Schiffman, carecia-se de uma distinção qualitativa entre passado e presente e, portanto, não poderia haver uma dimensão temporal unificada na forma do “passado” assim como o conhecemos hoje. (p. 3-4). Isso não quer dizer, alerta o autor, que aquilo que se passou deixe de ter existência, nem que a memória perca a sua condição de ser uma faculdade humana. “O passado é constituído por algo mais do que a mera memória do que nós almoçamos ontem ou em quem votamos na eleição passada”. (p. 4). A ideia de anacronismo se tornou tão enraizada, para ele, em nosso senso comum, que uma distinção entre *anterioridade* e *diferença* foi simplesmente confundida, e, quando pensamos naquilo que se passou, automaticamente algum grau de diferença epocal já é dado como um pressuposto. Contudo, se assumirmos que o anacronismo foi “fabricado” em algum momento e lugar, com ele, nasce também pontualmente a percepção dessa *diferença* entre contemporaneidades como algo separado da *anterioridade* no tempo. E, com isso, o próprio *passado* como entidade conceitual, como morada dos mortos — a alteridade radical —, passaria, também, a ter uma origem situada temporal e espacialmente. (p. 4).

46 É preciso fazer um apontamento, no entanto, para a diversidade dos gêneros textuais do período que tratam do passado, excedendo, é claro, os anais. Para uma abordagem geral dessa variedade, ver Engels (2013).

Quanto ao período no qual se originaria a ideia de anacronismo, o próprio Schiffman assume não possuir uma posição essencialmente inovadora, demarcando tal momento, assim como Peter Burke, no “Renascimento”. A novidade da proposta de Schiffman reside nas implicações de sua tese a respeito da historicidade da noção de *passado* para os períodos que antecedem e sucedem a formulação de tal conceito. Primeiramente, para ele, os historiadores da “Antiguidade” não escreviam sobre “o passado”. Além disso, e conseqüentemente, eles não articulavam o dispositivo do anacronismo. À primeira vista, Schiffman alerta, tais assunções podem parecer absurdas, uma vez que aos gregos, por exemplo, frequentemente é atribuída a criação do gênero historiográfico, e as línguas antigas são ricas em possibilidades de reportar e dispor ações que antecederam ao presente, através de tempos, modos e aspectos. (2011, p. 4). No entanto, se distinguíssemos *diferença* entre tempos de *anterioridade* no tempo, para Schiffman, logo se perceberia que os historiadores antigos não possuíam a capacidade de articular a existência de um *passado* unificado, repleto de entidades a serem levadas em consideração conjuntamente por sua peculiaridade. Essa distinção nos leva a conceber que a “Atenas de Péricles” é ontologicamente distinta da “Inglaterra elizabetana”, assim como ambas o são da “América moderna”. Isso se deve ao fato de que todas as escolhas tomadas por indivíduos viventes em uma dessas épocas, todas as sensibilidades e propriedades mentais e físicas das entidades levadas em consideração em cada um desses agrupamentos, são determinadas pela sua particularidade no tempo, pela sua diferença com relação a outros agregados *cronopoliticamente* constituídos. E desse tal procedimento, distinto da narração dos acontecimentos de outrora, segundo o autor, eram carentes os historiadores greco-romanos. (p. 5).

De acordo com Schiffman, os historiadores “antigos” possuíam apenas distinções “locais” entre passado e presente, sem, no entanto, relegar as *associações* anteriores ao presente — chamados por ele de *frames* — a uma unidade “global” do passado. Tucídides, por exemplo, começaria a sua história com *frames* que descrevem o progresso do poderio naval no mundo “antigo”,⁴⁷ alterando, todavia, rapidamente para *frames* sobre a ascensão do império ateniense⁴⁸ e, em seguida, para os eventos que conduziram à Guerra do Peloponeso.⁴⁹ Todos estes *frames*, afirma, e muitos outros, coexistem no primeiro livro de sua *História da*

47 Como, por exemplo, a descrição do poder naval de Agamemnon (1.9), o pioneirismo dos coríntios no desenvolvimento das práticas náuticas e nas construções das trirremes (1.13) e os combates navais entre os corcíreus e os coríntios (1.24-31 e 1.44-55).

48 Em especial a passagem sobre o receio dos lacedemônios com relação ao crescimento do poderio ateniense (1.88-98).

49 Eventos, estes, que perpassam todo o primeiro livro, mas, destaque-se, a convocação de uma assembleia dos aliados pelos lacedemônios para acertarem a declaração de guerra (1.119-125), o ultimato dos lacedemônios (1.139) e a decisão, por parte dos atenienses, de ir à guerra após o discurso de Péricles (1.140-146).

Guerra do Peloponeso, os quais levam a uma introdução completamente distinta no segundo livro, em que se narra o “tempo da guerra” medido em verões e invernos. (2011, p. 5). No entanto, o que é específico da historiografia “antiga”, para Schiffman, é que todos estes *frames* não podem ser agrupados em um único agregado, o *passado*, como algo distinto do presente qualitativamente. Um dos principais obstáculos para tal *associação*, certamente, seria a ausência de uma unificação ou convenção de unidades de medida temporal de datação e de duração.⁵⁰ Essa ausência dificultaria tornar equivalentes acontecimentos no *passado*, vinculando estes distintos *frames*, e dispô-los como uma alteridade com relação ao tempo presente. Com isso, não haveria, portanto, apesar da complexidade das narrativas sobre os acontecimentos anteriores, entre os “antigos”, uma ideia de anacronismo e, conseqüentemente, um conceito de “passado” com uma ontologia diversa ao presente. (p. 5-6).

Uma das principais características apontadas por Le Goff da transição das temporalidades “medievais” para as “modernas”, deste modo, é apontada por Schiffman como um pré-requisito para um sentido “global” de *passado*, a saber, a cada vez maior uniformização metrológica nas mensurações da duração e da datação. Essa padronização se estabelece, certamente, devido a diversos fatores, como a ascensão da burguesia comercial e o crescimento da urbanização em fins do “medievo”, que traz consigo novas formas de trabalho mais independentes da sazonalidade e da lida do campo; o desenvolvimento de artefatos técnicos como os relógios mecânicos, cada vez menores, mais precisos e mais independentes de referências ambientais; e a crescente burocratização e racionalização da administração

50 Tucídides afirma que narrará os eventos da guerra “na ordem de sua ocorrência” e que a sua duração será “contada por verões e invernos”, sendo que o verão, neste caso, incluía a primavera e o inverno embarcava o outono. (2.1). Em seguida, esta cronologia baseada em referenciais ambientais é praticamente sobreposta por outras, de natureza diversa, na seguinte passagem: “Durante quatorze anos a trégua de trinta anos acordada após a captura de Eubéia foi respeitada; no décimo quinto, porém, quando Crísis completava o seu quadragésimo oitavo ano como sacerdotisa em Argos, Enésias era éforo em Esparta e Pitódoros ainda tinha quatro meses de seu período como arconte em Atenas, no décimo sexto mês após a batalha da Potidéia, no início da primavera, alguns tebanos (pouco mais de trezentos) sob o comando dos beotarcas Pitângelos filho de Fileidos e Diêmporos filho de Onetoridas entraram armados em Platéia, cidade da Beócia aliada de Atenas, aproximadamente na hora do primeiro sono”. (2.2). Aqui, lado a lado ao cálculo da duração a partir das estações do ano, temos três distintas cronologias relativas a três das mais importantes *pólis* gregas: Argos, Esparta e Atenas. É notável, para nós, a ausência de unificação de uma metrologia que estabeleça as durações e as datações, sendo necessário um imenso trabalho de conversão. Contudo, a exatidão cronológica era algo demandado por Tucídides, como podemos perceber em sua menção à *História Ática* de Helânicos, a qual, segundo ele, foi escrita “sem exatidão na cronologia”. (1.97). Além dos invernos e verões e das cronologias específicas de cada *pólis*, outras referências também eram utilizadas por Tucídides para a datação, como, por exemplo, as Olimpíadas, em passagens tais como “naquele inverno se realizaram os jogos Olímpicos nos quais o arcádio Andróstenes obteve a sua vitória na luta livre”. (5.49). Sintomático desta coexistência de cronologias alheias à nossa é a necessidade, nas traduções de Tucídides, de grafar notas de rodapé apontando o ano relativo aos acontecimentos mencionados no calendário gregoriano. Deslocado, no entanto, para o nosso calendário, Tucídides passa a fazer parte de um conjunto muito mais amplo de datas, uniformizadas como “passado”, capaz de alcançar qualquer acontecimento anterior a nós, como a morte de Ramsés II, a queda da Bastilha ou a datação dos sítios da cultura Clóvis, que, todavia, inexistia para ele, o que bem percebe Schiffman.

pública regendo a vida coletiva com a consolidação dos Estados nacionais “modernos”. Além disso, a universalização do *passado* como o extemporâneo, como o “grande Outro” do presente, sendo ele a sua morte, depende, também, de uma extensão ao *para sempre* e para *todo lugar* do *passado*, muito similar àquela realizada pelos “laboratórios” da ciência “moderna” de Latour, capazes de levar o bacilo de Koch, por exemplo, para todo o planeta e para milênios antes de nós, associando-o a Ramsés II, mesmo que tenha sido isolado em um ambiente plenamente esterilizado e equipado dos instrumentais tecnocientíficos e intelectuais adequados. Tal consolidação do *passado* como uma enorme sociedade de actantes mortos, como um Além para além do presente, e, portanto, dele não só anterior mas diverso, depende, logo, também de um “laboratório”, de um dispositivo técnico para isolar o extemporâneo de uma contemporaneidade e para fabricar uma zona ontológica distinta do presente, mas que, à parte dele, vigora em todo lugar e em toda a eternidade. Esta ferramenta intelectual, este artefato sem o qual o *passado* não haveria de ser criado, é, para Schiffman, o anacronismo. A “percepção do anacronismo”, portanto, para ele, antecede a “percepção do passado”, pois esta depende daquela para existir. Deste modo, o *passado* não é um *a priori*, um dado objetivo, um fato inquestionável. Ele é um artefato, constituído como um objeto do discurso historiográfico. Ao mesmo tempo em que o historiador, munido do anacronismo esculpido pelos “renascentistas” interessados na crítica documental e pelos “modernos” surpresos pelas revoluções de seu mundo, constrói o seu objeto — o *passado* —, este mesmo objeto, mediando, conforma a história como discurso científico.

Se Latour enfatiza, lembremos, que a “natureza” não é algo perpétuo e a-histórico, mas também uma noção repleta de historicidade e de contínua reconstituição, Schiffman, por sua vez, sem mencioná-lo, considera o “passado” uma instância de propriedades similares:

Eu espero, por esses caminhos tortuosos, mostrar que aquilo que os historiadores chamam de “o passado” é um constructo intelectual. Essa proposição vai além de reconhecer que interpretamos o passado de acordo com nossas circunstâncias; antes disso, ela coloca em questão a existência objetiva da coisa chamada “o passado” à qual nós interpretamos. O próprio passado, como um objeto de pensamento distinto do presente, é menos um dado universal do que uma criação intelectual de um momento histórico particular. (2011, p. 6-7).⁵¹

Quando Latour afirma, em defesa da historicidade dos objetos científicos e da dimensão da natureza, que “o anacronismo é o pecado do historiador”, o enunciado, afamado por Febvre, agencia elementos da história da constituição do conceito que o tornam possível. Não fosse a universalização do *passado* como instância do real, dependente da instituição e da

51 Tradução minha.

imposição do calendário e da liturgia cristãs, tal enunciado, um dos pilares dos discursos historiográficos, não se sustentaria tal como ele é. Não fosse o aprimoramento das técnicas de mensuração da duração e um aumento da acurácia no estabelecimento das datações, além da imposição de um ou de alguns sistemas metrológicos hegemônicos, tampouco o anacronismo poderia assumir este lugar de “pecado”. Sem, além disso, o colonialismo e o imperialismo europeus, que, desde a expansão marítima, coagiram diversos recantos do mundo até então por eles desconhecidos a adotar a sua temporalidade — sufocando os tempos próprios dos povos “atrasados” —, a unificação do *passado* como uma sociedade de todos os mortos também não teria lugar.⁵² A imaginação da passagem do tempo como uma “flecha”, que deixa no hoje para trás o ontem, decretando o ocaso da *anterioridade* como tempo perdido, também, ela, herança da escatologia “medieval” que sobreveio ao “antigo” tempo de eterno retorno, é fundamental para a percepção do anacrônico enunciada por Febvre através de Latour. Ainda, a ampliação da escrita e da leitura como instrumentos de comunicação na “modernidade”, suplantando cada vez mais a cultura e a memória orais, e a relegação ao “primitivo” dos povos ameríndios, africanos, asiáticos e polinésios que depositam alto valor na oralidade como memória, sustentam esse discurso historiográfico que busca purificar o presente e o passado de tudo que não está na sua época apropriada. Junto à consolidação da memória na superfície textual, desenvolve-se, segundo Burke, a percepção, por contraposição de textos, de que a própria língua muda no tempo, possuindo ela uma historicidade. Não fosse a crítica textual, ora, consolidada pelos humanistas “renascentistas” em busca de falsários e da determinação do que é peculiar ao “moderno”, o conceito de anacronismo e a invenção do passado não teriam a sua existência idiossincrática, e o enunciado sobre o caráter pecaminoso do anacronismo não se sustentaria como proposição legítima.

Tomado como um fato, sem modulação, sem menção a um autor ou a uma controvérsia a ele associados, o enunciado que propõe ser o anacronismo “o pecado dos pecados” do historiador, ao ser declarado por Latour, longe de ser inosso, incorpora ao seu pensamento um compromisso com determinado tipo de historicidade e com uma tradição de pensamento histórico. Para entender melhor, então, como o anacronismo, em sua obra, por

52 Um bom exemplo deste sufocamento de outros tempos é o texto de Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha (1986) sobre as formas de *temporalização* dos tupinambás a partir da prática da vingança e a perseguição das autoridades coloniais tanto à morte cerimonial dos cativos quanto à antropofagia. Para os autores, a vingança, nas sociedades tupinambás, opera como uma mnemotécnica destinada à produção de posteridade, uma vez que ela se constitui como um “elo entre o que foi e o que será, os mortos do passado e os mortos por vir ou, o que dá no mesmo, os vivos pretéritos e os vivos futuros”. Há, portanto, nestes povos, coletividade no tempo porque há vingança, não tendo a vingança, com isso, apenas uma “função social”: ela é fundamental à associação. A repressão colonial às formas de *temporalização* tupinambás, deste modo, se configurou, ainda mais gravemente, como um ataque à reprodução de tais sociedades, o que evidencia os elementos coloniais inerentes à nossa temporalidade universalizante.

vezes media os agregados mistos de atores do presente e de outrora e por vezes não, convém que analisemos, pois, como tal enunciado se faz presente em Febvre e como a noção de anacronismo impacta o seu trabalho e o de Bloch.

3.2 *O anacronismo em Lucien Febvre*

Publicado em 1937, Febvre escreveu *O problema da incredulidade no século XVI* a partir de um incômodo sentido com a leitura do prefácio de Abel Lefranc para a sua edição do *Pantagruel*, de François Rabelais. Nela, Lefranc expõe que Rabelais seria um descrente obrigado a ocultar as suas críticas à religião em paródias devido a limites impostos por sua época. (1922) Rabelais, deste modo, teria sido retratado por Lefranc como um visionário, um “homem à frente de seu tempo” — instaurando, aí, o “problema do precursor”. Isto quer dizer: é possível que alguém anteceda uma época, servindo como lumiar do porvir? Lucien Febvre, em contraponto à possibilidade de que existam precursores de épocas porvindouras, atém-se a uma concepção de história em que as crenças estão sob a égide da contingência. Não existe algo como um livro “definitivo”, que “jamais será reescrito” graças à sua perfeição e perenidade. Se existe algo do gênero, o livro que jamais será escrito novamente, isto se deve não à sua antevisão futurística ou à sua capacidade de atravessar os tempos sem obsolescência, mas ao fato de que os livros (assim como os homens que os escrevem) são filhos do seu tempo. (2009, p. 29-30). A história — assim como a filosofia e a física —, ela também, para Febvre, apresenta essa relação de filiação com a temporalidade. Para o autor, “cada época fabrica mentalmente o seu universo”, com as suas habilidades e engenhos específicos, com as suas qualidades e inclinações que as distinguem de épocas que lhe são anteriores. (p. 30). O objetivo de Febvre, pois, no texto, é realizar um ensaio sobre o sentido e o espírito do século XVI francês, captando o que ele tem de singular.

Para ele, “não há pensamento religioso (nem pensamento simplesmente), por mais puro e desinteressado que seja, que não seja colorido em sua massa pela atmosfera de uma época”, ou pela “ação secreta” das condições de vida que um período histórico possibilita para os seus viventes. (2009, p. 32-33). Essa “ação secreta”, que age no subterrâneo dos acontecimentos, faz com que cada humano só possa ser um humano de seu tempo. Por detrás da superficialidade dos eventos, há algo de mais profundo, condições de possibilidade que moldam a própria carne dos seres que respiram sob os ares de uma época. Febvre não considera que o problema de seu estudo seja perceber que sons produzem, aos ouvidos dos humanos do século XX, os livros compostos por Rabelais por volta de 1530. A sua questão

fundamental é: como as pessoas, em 1532, puderam interpretar e compreender o *Pantagruel*? Ou, além disso, como essas pessoas *não* poderiam interpretá-lo e compreendê-lo? Traz à vida Febvre os próprios transeuntes do século XVI, redivivos, “aqueles que os folhearam, em sua primeira novidade, sob o alpendre do livreiro, em Lyon, na rue Mercière, em Paris, na rue Saint-Jacques”, e indaga-os: o que leram entre as linhas bem ajustadas do texto de Rabelais? (p. 33). Não é porque, aos nossos olhos, para ele, exista um sentimento de que as questões naquele livro tratadas seriam eternas e vanguardistas para a sua época que todas as atitudes intelectuais são possíveis em seus tempos específicos — bastante pelo contrário. As épocas, para Febvre, são operadores de interdição das condições de possibilidade para as crenças que nelas habitam. E, aos historiadores, o difícil e o importante é reler estes textos escritos e pensados por humanos de 1530 e 1540, que não escreviam e nem pensavam como nós, com olhos de 1530 e 1540. (p. 40).

Eis que, então, o enunciado mobilizado por Latour para defender a sua tese sobre a historicidade dos objetos científicos – ou seja, para propor que o bacilo de Koch foi articulado em finais do século XIX, passando a partir daí a integrar a história da natureza – surge no pensamento de Febvre. Se as épocas, como a época de Rabelais, o século XVI, são operadores de interdição para as categorias do pensamento, logo, relegar a uma época uma categoria que nela seria impossível se configura como uma grande falha para os historiadores. A tarefa dos historiadores, para Febvre, portanto, seria o de purificadores do tempo, determinando o que é contemporâneo ao que e evitando atribuir a determinadas épocas extemporaneidades:

A partir daí, o problema fica mais nítido e, ao mesmo tempo, delimita-se. Ele não é (para o historiador, entenda-se) de apreender um homem, um escritor do século XVI, isolado de seus contemporâneos — e, sob o pretexto de que tal passagem de sua obra inscreve-se no curso de uma de nossas maneiras particulares de sentir, classificá-lo taxativamente sob uma das rubricas que usamos hoje para catalogar os que pensam ou não pensam como nós em matéria de religião. Tratando-se de homens e de idéias do século XVI, tratando-se de maneiras de querer, de sentir, de pensar e de crer "armadas", como diz Calvino, com as armas do século XVI — o problema é de estabelecer com exatidão a série das precauções a tomar, das prescrições a observar para evitar o pecado dos pecados — o pecado entre todos imperdoável: o anacronismo. (2009, p. 33).

A historiografia de Febvre, deste modo, recusa-se a interpretar os fenômenos passados, em especial os fenômenos do pensamento, a partir de uma postura individualista. A sua concepção de sociologia analisa a constituição dos sujeitos como inescapavelmente atrelados ao pensamento de seus contemporâneos em seus grupos sociais e vinculados às possibilidades dadas por sua época. Desvincular-se daquilo que seria contemporâneo aos intelectuais franceses do século XVI, ao atribuir-lhes a crença do ateísmo, para Febvre,

consistiria no maior equívoco para os historiadores, o de estender a nossa contemporaneidade e as suas ideias à contemporaneidade da França de Rabelais. Simultaneamente ao movimento antiuniversalizante e antieternizante de recusa em considerar as categorias do presente como naturais e existentes em todos os tempos e lugares, há, no entanto, em Febvre, uma forma de universalização e de eternização distintas. Considerando que, na França do século XVI, era impossível que se pensasse na descrença, considerando a extensão do ateísmo a esse contexto anacrônica, tal essência do século XVI, para sempre e em todo lugar, perdurará. Assim como em 1937, ano da publicação de *O problema da incredulidade no século XVI*, hoje, daqui a um século e daqui a um milênio, segundo a epistemologia de Febvre, permanecerá, para o século XVI francês, a impossibilidade de não se crer. Talhando a época com uma concepção de contemporaneidade que impede, nela, a descrença, o pensamento dessa época será para sempre caracterizado pela impossibilidade de se ser ateu, pois, nela, isso seria impensável e inarticulável.

É essa noção de anacronismo que Bruno Latour, ao tratar do caso do traslado de Ramsés II, mobiliza ao afirmar que o anacronismo é o “pecado capital” dos historiadores. No entanto, em Latour, tal conceito alçado à categoria de aforismo no enunciado de Febvre sofre uma tradução bastante marcante, inevitável para a sociologia das associações e a teoria ator-rede de Latour: se, em Febvre, o anacronismo funciona como um operador de interdição das condições de possibilidade de categorias do pensamento, ou seja, da cultura em determinadas épocas e grupos sociais, em Latour, esse operador de interdição se amplia para abarcar os objetos científicos e as entidades que compõem aquilo que os “modernos” de Latour chamariam de “natureza”. Se, por um lado, Febvre considera que associar diretamente Rabelais e o ateísmo seja uma impossibilidade, uma vez que a mediação do anacronismo como agregador desses agentes o impede, Latour propõe que, por outro lado, o bacilo de Koch também não seja diretamente associável a Ramsés II sem a mediação do anacronismo, pelas mesmas motivações. Em ambos, Febvre e Latour, o anacronismo funciona como um modo de interligar as associações entre atores oriundos de momentos distintos no tempo. Todavia, em Febvre, esse dispositivo articula as políticas do tempo apenas das sociedades humanas e das suas crenças. De outro modo, em Latour, devido à sua herança tardeana na sociologia, o dispositivo do anacronismo também se aplica às *cronopolíticas* que vinculam os humanos a bacilos demarcados em laboratórios.

Todavia, o aspecto mais problemático da tradução latouriana do enunciado de Febvre reside justamente na pressuposição de uma ideia de “social” elaborada a partir da historiografia da primeira geração dos *Annales*. Embora se faça bastante mais presente em

Marc Bloch, não podemos diminuir a influência da chamada “sociologia do social” em Febvre, sobretudo de matriz durkheimiana, e a sua fundamentação para que o dispositivo do anacronismo opere como um agregador de determinadas épocas e sociedades. Peter Burke, por exemplo, em *A Revolução Francesa da historiografia*, ressalta a importância de François Simiand, seguidor de Durkheim, para a historiografia dos *Annales*, a partir de suas ferrenhas críticas à historiografia política bastante proliferada em finais do século XIX e início do século XX, a qual assumia aspectos, em sua visão, excessivamente individualizantes, sendo pouco afeita aos elementos sociais. (1991, p. 21-22). Simiand questionava os chamados “ídolos da tribo dos historiadores”, dividindo-os em três tipos. O primeiro, o “ídolo político”, corresponderia à grande afeição dos historiadores da história política da época aos fatos e acontecimentos oficiais, às guerras e negócios de Estado, subestimando fatores socioculturais e econômicos. O segundo ídolo, ele o chamava de “ídolo individual”, ou seja, a ênfase para Simiand exagerada nas narrativas a respeito dos “grandes homens”, em detrimento de uma abordagem que considerasse mais as ações e fenômenos coletivos. E, por fim, o “ídolo cronológico”, isto é, o hábito dos historiadores em perder-se no estudo das origens do evento, como se essa espécie de arqueologia das causas, por si só, fosse capaz de explicar os fenômenos. (2003, p. 199-202). Tal influência sociológica nos *Annales*, advinda através de Simiand, intensifica-se também pela grande inspiração que os textos publicados na revista *Anné sociologique*, fundada por Durkheim em 1898 e também por ele editada, exerceram no pensamento de Febvre e Bloch. (BURKE, 1991, p. 25-26). Febvre, especificamente, ainda interessava-se bastante pelo trabalho de Antoine Meillet, o qual foi aluno de Durkheim e investigava os aspectos sociais da língua. (p. 23-24). De qualquer forma, os questionamentos impetrados por Bloch e Febvre à história política encarnada na escola metódica de Langlois e Segnobos, como um bode expiatório de tudo o que de questionável fora produzido pela história política, devem muito à disciplina sociológica. Evidentemente, não à sociologia de matriz tardeana, defendida por Latour como uma “sociologia das associações”, com ênfase no papel do individual, do acontecimental, do empírico. Pelo contrário, tais críticas correlacionam-se à inquietude comteana diante da história, a qual, para ele, valorizava “insignificantes detalhes estudados infantilmente pela curiosidade irracional de compiladores cegos de anedotas estéreis”, o contrário de seu ideal de “uma história sem nomes”, sem indivíduos. (1877, p. 12). Associam-se, também, aos incomodos de Herbert Spencer, para quem “as biografias dos monarcas (e nossas crianças aprendem pouco mais do que isso) pouco esclarecem a respeito da ciência da sociedade”. (1919, p. 26). Ou mesmo, para encerrar, às preocupações do ícone, para Latour, da “sociologia do social”, Durkheim,

segundo o qual os acontecimentos particulares não eram mais do que “manifestações superficiais” e histórias aparentes das nações, alheios à sua história real, como afirma no prefácio do primeiro volume da revista *Aneé sociologique*. (2007, p. 11).

Parece-me que, ao mobilizar o enunciado febvreano de que “o anacronismo é o pecado do historiador” como fato, sem sequer modalizá-lo de alguma forma ou mencionar o seu autor, Latour está interessado apenas em uma questão “*jurisdicional*”: o anacronismo é aplicável exclusivamente para o pensamento, para a cultura, para as sociedades e para os objetos técnicos por elas produzidos, ou, mais amplamente, ele se estende aos objetos da ciência, aqueles que compõem a “natureza”? Deste modo, para traduzir o enunciado de Febvre à sua sociologia das associações, Latour apenas empurra a cerca alguns metros adiante, afirmando que a natureza também possui uma história, e não podemos ligar o bacilo de Koch a Ramsés II sem um deslocamento temporal correlato ao espacial. Este é o modo de Latour “tardeanizar” o conceito de anacronismo, amplificando a percepção do que é “social”. Todavia, em momento algum ele se questiona, ao invocar o enunciado, a respeito da consistência do *significado* do anacronismo, da sua *legalidade*, do que ele é feito, qual a sua história. Ao trazer como fato o enunciado de Febvre, considero que ele, mesmo que implicitamente, importa uma forma de agregar o social típico da primeira geração dos *Annales*, de herança durkheimiana. O que, claramente, é um contrassenso com a sociologia tardeana que Latour almeja. Pois o anacronismo, no enunciado de Febvre, serve de mediador de um agregado coeso, os humanos franceses do século XVI, particularmente os intelectuais, para os quais o ateísmo era uma impossibilidade por fugir ao seu aparato mental. Esse modo de mediar os atores do século XVI francês, associados a partir de uma ideia antípoda ao anacronismo — a contemporaneidade que os une —, torna a ligação entre Rabelais e a descrença uma ligação impossível. Se o anacronismo é “o pecado do historiador”, em Febvre, ou Rabelais está mediado pelo anacronismo ou ele foi ateu. Ambos ao mesmo tempo, é absurdo. De modo algum Latour se indaga a respeito do anacronismo como um agente fundamental na elaboração de *cronopolíticas*, que, ao extemporaneizar a descrença aos humanos franceses do século XVI, eterniza e universaliza esta impossibilidade, uma vez que para todo o sempre será impossível para Rabelais descrever. E essa operação do anacronismo como criador de agregados da sociologia do social, tomada como fato, não é devedora apenas, através de Febvre, a Durkheim. Ela presta tributos, também, à naturalização do passado como algo não inventado, tomado *a priori* como uma zona ontológica e uma instância do tempo, que “sempre esteve aí”. Ela deve, também, à universalização do tempo racionalizado e metrologizado à moda ocidental após o “medievo”, tempo este o qual foi levado a todos os

cantos recônditos do mundo através das invasões coloniais que cruzaram os oceanos, munidas dos relógios europeus e calendários cristãos. Portanto, não basta estender a *jurisdição* do anacronismo para, como diria Latour, “reagregar o social”; é preciso questionar a naturalidade do *significado* do anacronismo e como ele articula atores de tempos diversos em um tipo específico de política do tempo, que define o que é contemporâneo e o que é extemporâneo a um momento.

3.3 A leitura de Jacques Rancière do enunciado de Febvre

O enunciado que afirma ser o anacronismo o “pecado dos pecados” dos historiadores é o problema que motiva a escrita do artigo *O conceito de anacronismo e a verdade do historiador*, de Jacques Rancière, publicado na revista *L’inactuel* no ano de 1996. (2011). Nele, o autor reflete acerca do anacronismo como um dispositivo que constitui a verdade na historiografia a partir do livro de Lucien Febvre sobre a impossibilidade da descrença na França do século XVI. O anacronismo, deste modo, seria, para Rancière, fundamental à “poética do saber” da historiografia, isto é, o “conjunto dos procedimentos literários pelos quais um discurso se subtrai à literatura, se dá um estatuto de ciência e o significa”. (1994, p. 15). Rancière, diante do mesmo enunciado mobilizado por Latour, levanta três indagações ao interpretar o texto de Febvre: a) Por que o anacronismo é o pecado dos historiadores? b) O que é o anacronismo para ser tal pecado? c) O que deve ser o historiador para dar ao anacronismo este *status*? (2011, p. 21).

A hipótese do texto para resolver a estas indagações defende que a história se constitui cientificamente com a resolução através de procedimentos literários e retóricos de questões filosóficas que ela evita se colocar como tal — como a relação de suas verdades com o tempo. O anacronismo, logo, seria um procedimento poético (entendendo-se poética por construção de intrigas, a disposição de suas partes e o modo de enunciação adequado) que serve como resolução do problema filosófico acerca da verdade do discurso do historiador. (2011, p. 22). No anacronismo, para Rancière, não estaria em questão apenas um problema de sucessão na ordem dos tempos, das coisas que se sucedem umas após as outras horizontalmente, mas também um problema vertical, de hierarquia dos seres. Isto quer dizer: que parte cabe e é própria a cada tempo? Deste modo, hierarquizando a ordem dos tempos, a noção de anacronismo conecta, para o autor, a passagem do tempo para aquilo que o excede, que está além dele. Hierarquizar o tempo, conferindo o que é essencial a cada época seria, portanto, um modo de conectar a particularidade de um período passageiro à eternidade. (p. 22-23).

A frase de Lucien Febvre, de que o anacronismo seria o maior dos pecados do historiador, é, para Rancière, a encarnação de um determinado paradigma moderno de história, bem representado pelos *Annales*. A fundação desta “nova história”,⁵³ todavia, repousa na morte de uma “antiga história”, em uma ruptura teórica com a história acontecimental que lhe antecede, identificada com um “Antigo Regime”, como sugere Burke ao tratar a aparição dos *Annales* como uma “Revolução Francesa da historiografia”. (1991, p. 17). Há, com Febvre e os *Annales*, duas mudanças de perspectivas, uma no eixo da diacronia e outra na sincronia. No primeiro eixo, os tempos de longa duração e as estruturas se impoem em relação à brevidade e efemeridade dos acontecimentos. No segundo eixo, as histórias particulares dos grandes homens, das batalhas e dos tratados seriam contrastadas com a espessura do social, das práticas, da produção, da economia e dos modos de ser e de pensar específicos das culturas. Rancière defende que a proeminência do tempo longo em relação ao tempo curto, e da profundidade do social em comparação à superficialidade dos acontecimentos, é o privilégio de um tipo de tempo que age como eficácia de sua própria verdade, dissimulando, nele próprio, a eternidade como fundação epistemológica. (2011, p. 29-30).

Pressupor a possibilidade de um “precursor” à frente do seu tempo revela, para Febvre, um anacronismo, através do qual as pessoas possam crer em crenças que não lhe são contemporâneas. O anacronismo para Febvre, com isso, não se constitui como uma questão de fatos, mas de pensamento. Fazer de Rabelais um incrédulo disfarçado, como Lefranc o faz, é falso porque é anacrônico, é tornar presente em Rabelais um pensamento que ao seu tempo é extemporâneo. Acusar alguma análise de anacrônica, deste modo, não significa apenas um problema de equívoco de datação — como, de acordo com os exemplos de Febvre enfatizados por Rancière, atribuir um guarda-chuva a Diógenes ou uma metralhadora a Marte. (FEBVRE, 2009, p. 306). É um equívoco de existência das ideias na ordem do tempo. O argumento de Febvre é uma organização e uma hierarquização dos seres no tempo. Para ele, a ideia da incredulidade seria impossível para Rabelais, já que a sua época não revelaria condições de possibilidade para tal. (RANCIÈRE, 2011, p. 30-32).

Segundo as proposições da “nova história” dos *Annales*, representada aqui pelo texto de Febvre, não crer na crença de seu tempo é o mesmo que não existir. Os humanos pertencem ao seu tempo a partir da modalidade da crença, em uma adesão compulsória e inevitável. Jacques Rancière recorda que Marc Bloch, para ilustrar a sua fórmula de que “a história é a ciência dos homens no tempo” (2001, p. 55-56), era afeito a um provérbio árabe

53 Designação utilizada pelo próprio Rancière no original, “nouvelle histoire” (1993).

que diz algo como “os homens se assemelham mais ao seu tempo do que aos seus pais”. Para que a história seja ciência, é preciso que o seu tempo se assemelhe o máximo possível à eternidade, constituindo, para isso, um puro presente, um princípio de copresença dos sujeitos históricos. Tal como no provérbio, este tempo não é aquele da sucessão, não é significado pela hereditariedade dos pais e filhos como causa formadora dos humanos. É o tempo da simultaneidade: o que faz os humanos serem quem são é o tempo em que eles vivem, a sua contemporaneidade. Os seres carregam, de acordo com a acepção de Febvre, o seu tempo em suas palavras, em seus pensamentos, em seus corpos, em seus hábitos e em sua pele. (RANCIÈRE, 2011, p. 34-35).

A crença, que torna os humanos agentes históricos identificados com o seu tempo, para Rancière, é o objeto da ciência histórica de Febvre. Em qualquer época, não é possível crer senão na crença que lhe é contemporânea. Evocando o *Timeu* platônico, Rancière destaca que, aqui, a essência está para o devir assim como a verdade está para a crença. (27d-28a e 29b-c) Para que o sujeito histórico seja semelhante ao seu tempo, ele é constringido inevitavelmente a fazê-lo sob o modo da crença, e essa crença, aos moldes platônicos tais como aqui descritos, não seria a verdade. Crer em seu tempo, para essa historiografia, logo, é não conhecê-lo de fato. “Ser feito de tempo é ser feito de ignorância”. (RANCIÈRE, 2011, p. 38). Ao historiador, por outro lado, como sujeito da ciência, é dado conhecer a “semelhança” da crença ao seu tempo pelo que ela é, um “puro presente”, um “superpresente” vinculado à eternidade, eliminando, contudo, a identidade dessa semelhança com a ignorância. (p. 38-39). O que quer dizer, Rabelais só podia ser crente (não podia ser ateu) pois tal era a sua semelhança com seu tempo; entretanto, a sua ignorância de crente no seu tempo o impedia de vislumbrar esta necessidade. O historiador, por outro lado, analisa as condições de possibilidade do século XVI que só permitiam aos sujeitos serem crentes, e tais condições, particulares e passageiras àquela época, se perpetuam à eternidade como uma substância da própria época.

Ultrapassa, o anacronismo, nessa “nova história” dos *Annales*, uma questão de cronologia defeituosa. Na análise de Rancière, ele é o conceito pelo qual a história afirma a sua especificidade e cientificidade. Ele manifesta um uso do tempo em que este absorveu as propriedades da eternidade, sua antípoda, através de procedimentos retóricos e poéticos. A possibilidade de um pensamento se alojar num cenário que não lhe convém é apagada de acordo com uma poética da verossimilhança, resolvendo a questão filosófica da verdade em relação ao tempo e a palavra na história sem colocá-la de fato. Rancière considera esta resolução poética oferecida pelo anacronismo um argumento filosófico clandestino. Esta

resolução, responsável por aprisionar a eternidade no tempo, se formula através de um argumento que, para atestar uma inexistência, precisa apenas pronunciar uma impossibilidade dessa existência em determinado tempo. (2011, p. 44-46). Por essa submissão da existência ao possível, Rancière avalia que o conceito de anacronismo é perverso e, ele mesmo, anti-histórico. Verbalizar veredictos de inexistência, para ele, não é da tarefa do historiador, devido ao seu estatuto indefinido. A ideia de anacronismo como erro em relação ao tempo deve, portanto, ser desconstruída. (p.46).

A desconstrução do conceito de anacronismo tal como utilizado na “nova história” do texto de Lucien Febvre é desfazer a estreita associação do tempo com o possível e o nó que ele estabeleceu com a eternidade. O anacronismo oculta, em Rancière, todas as condições de historicidade, uma vez que só há história na medida em que os humanos se desassemelham à sua época, rompendo-a, não ficando restritos a “seu lugar no tempo”, mas criando novos lugares. Essas rupturas só são possíveis através da conexão de múltiplas linhas de temporalidade em “um” mesmo tempo, de heresias em relação a essa substância eternizante de uma contemporaneidade hipostatizada, que vincula as crenças às épocas. Não existem, nestas heresias, anacronismos, mas modos de conexão temporal que Rancière chama de “anacronias”, ou seja, noções, acontecimentos, pensamentos e significados que tomam o tempo de frente para trás e que fazem circular sentido escapando a qualquer contemporaneidade e identidade do tempo com si próprio. Essas “anacronias” definem direcionamentos temporais inéditos, saindo do que Febvre consideraria ser o “seu” tempo. Fazer a história não é, para Rancière, nada mais do que sair do “seu” tempo, sendo a multiplicidade de linhas de temporalidades e sentidos incluídas no mesmo tempo uma pré-condição do agir histórico. (2011, p. 46-49).

3.4 O anacronismo em Nicole Loraux e Marc Bloch

Se Rancière trata da historiografia de Lucien Febvre em *O conceito de anacronismo e a verdade do historiador*, Nicole Loraux, em *Elogio do anacronismo* (1992), aborda o seu colega de *Annales*, Marc Bloch. Teriam ambas ideias similares a respeito do anacronismo, homogeneizando o pensamento dessa “nova história”?

O texto *Elogio do anacronismo* foi publicado pela primeira vez em 1992, em português, sendo produzido para o ciclo de conferências *Tempo e história — caminhos da memória, trilhas do futuro* e editado sob a organização de Adauto Novaes. Nele, a autora se

propõe a considerar o “temível problema do anacronismo” na historiografia, perguntando-se: “o que pode fazer uma historiadora da Antiguidade com o tempo presente?”. Loraux retoma, tal como no léxico de Febvre, o caráter pecaminoso de ser anacrônico para os historiadores, consistindo tal erro em um pecado contra o método, cuja acusação já basta para relegar o historiador a uma infâmia por ser um atestado de incompetência no manejo do tempo. (1992, p. 57). Não seria exagero assumir que há até mesmo um conteúdo moral no anacronismo; disposto como um pecado, é herético, é um desvio do plano de conduta regido por uma ordem divina, encarnando a desordem e a desarmonia. Assim sendo, Loraux aponta que os historiadores evitam exportar para a sua época de referência noções que ela desconheceu, e também se eximem de comparações entre duas épocas distantes mutuamente por séculos. No entanto, para ela, no seu feroz intuito de evitar o anacronismo, os historiadores acabam impedidos, por contenção, de qualquer audácia, ao contrário dos antropólogos que, em condições similares, não hesitam à prática da *analogia*. Não é a toa que Bruno Latour — um antropólogo de prática, embora filósofo de formação — proceda a uma analogia entre a sua “Constituição moderna” e a Alegoria da Caverna, que distam quase dois milênios e meio uma da outra, instigando este leitor que aqui escreve com os seus “anacronismos”. Há um dever, comum entre os historiadores, como identifica Loraux, de não interpretar um fato de uma sociedade ou um acontecimento senão no interior do quadro dos conceitos que lhe são ou eram contemporâneos. As proposições interpretativas inovadoras, deste modo, correm o risco de ser consideradas como imprudências ou imposturas metodológicas. “Tal censura impede qualquer consideração de um ‘outro tempo’ no interior do tempo dos historiadores”. (p. 57).

Questiona-se, então, Loraux: seria possível que um historiador da “Antiguidade”, dado o grande afastamento temporal do seu objeto em relação ao presente, não fosse levado ao anacronismo quando recorresse a algum “*análogon*” em seu raciocínio, visando dar vida aos acontecimentos passados? Conta a autora que houve um tempo em que até os menos marxistas dos helenistas povoavam as suas *póleis* de “capitalistas” e de “proletários”, ou mesmo os que as chamavam de “aldeias”, embora “aldeia” apenas possa ser compreendida por oposição à cidade, enquanto a *pólis* abarca a experiência grega da vida em comunidade como um todo. Para Loraux, aos historiadores é preciso que tenham um tanto de “audácia” para assumir o risco de soarem anacrônicos, pelo menos em alguma parcela, com a condição de que o façam com conhecimento de causa e de forma refletida. O anacronismo se impõe ao historiador, afirma, no momento em que o presente é a mais eficaz das formas de compreensão do passado. (1992, p. 58). Como exemplo, Loraux aponta que Jean-Pierre Vernant, ao escrever *As origens do pensamento grego*, o fez para explicar aos intelectuais

marxistas — incluindo a si mesmo — que a democracia nasceu na Grécia Antiga graças ao debate e à livre confrontação de ideias contrapostas. (VERNANT, 1984). Todavia, no caso de Vernant, há um paradoxo: ele foi, também, adepto da psicologia histórica, que recomenda intensamente não pensar os gregos senão em seus termos, “falando de *mésos*, de *peithô* e de *métis*, evitando traduzir por ‘meio’, ‘persuasão’ e ‘inteligência astuciosa’”, para não exportar ao seu universo questões que não lhe seriam endógenas. (LORAUX, 1992, p. 58-59). A geração de Vernant, com isso, colocava os gregos à maior distância possível do nosso presente, por algumas razões que Loraux elenca. A primeira delas é que, para ela, nos anos 50 e 60, era preciso lutar, como marxista (o caso de Vernant), contra a ideia universalista de que existisse um “homem eterno”, bastante popular nos estudos clássicos.⁵⁴ A desconfiança na existência de uma natureza humana perene e transistórica, logo, encerrou os humanos gregos no interior de sua época e de suas formações psicológicas peculiares. A segunda razão do distanciamento dos gregos, conseqüente da primeira, então, é que a “psique” dos humanos, de acordo com a psicologia histórica, depende estritamente do tempo, da conjuntura e do contexto em que ela se formula, sendo determinada por condições sociais, materiais e culturais. Por fim, e este terceiro aspecto é um tanto problemático, como veremos, Loraux afirma que a geração de Vernant e da psicologia histórica buscava penetrar na atmosfera de um outro universo de pensamento, regido por normas e afetos diversos, para, ali, descobrir o outro. Havia, logo, nesse projeto, concomitantemente a um interesse psicológico, um horizonte de estudos antropológicos. (p. 59).

Porém, Loraux passa a se indagar: “*de onde falávamos, nós que pensávamos restituir os gregos ao seu discurso próprio*”? (1992, p. 60). Como se pode colocar o “nós” do presente entre parênteses, para produzir enunciados em terceira pessoa como “a cidade grega é...” ou “o homem grego pensa...”? A partir de qual meio os historiadores poderiam ter acesso não mediado aos pensamentos do homem grego e às formações de sua cosmologia? De acordo com a perspectiva psicológica e antropológica como a representada por Vernant, portanto,

⁵⁴ Em *Como se escreve a história*, de Paul Veyne (1987), publicado em 1970, há também a crítica deste “homem eterno”, vinculada a um sentimento ambivalente diante do anacrônico; o anacronismo é um contrassenso, mas um contrassenso que espreita constantemente as nossas palavras: “O ordenamento dos acontecimentos em categoria exige a prévia historização dessas categorias, sob pena de classificação errônea ou de anacronismo. Do mesmo modo, empregar um conceito acreditando que ele é evidente é correr o risco de um anacronismo implícito. O mal está no caráter fluido dos conceitos sublunares, na sua auréola de associação de ideias. Quando pronunciamos a expressão classe social, o que é inocente, espevitamos no leitor a ideia de que essa classe devia ter uma política de classe, o que não é verdade em todas as épocas; quando pronunciamos a expressão ‘a família romana’ sem a precisar melhor, o leitor é induzido a pensar que essa família era a família eterna, quer dizer a nossa, enquanto com os seus escravos, os seus clientes, os seus libertos, os seus favoritos, o seu concubinato e a prática de abandonar os recém-nascidos (sobretudo as meninas) ela era tão diferente como a família islâmica ou a família chinesa. Numa palavra, a história não se escreve sobre uma página em branco: ali onde não vemos nada, supomos que havia o homem eterno; a historiografia é uma luta incessante contra a nossa tendência para o contra-senso anacrônico”. (p. 160).

precisaríamos, de alguma maneira, que partilhássemos algo em comum com os antigos gregos, em matéria de afeto e de pensamento.

O reconforto de Loraux com a prática historiográfica, admite ela, veio apenas com a leitura de Marc Bloch, quando ela percebe que o grande medievalista se fizera as mesmas perguntas e as articulava de modo similar ao que ela pensava. Em seguida, a autora adiciona duas citações de Bloch, presentes em *Apologia da história ou o ofício do historiador*, que revelariam nele uma crítica à percepção puramente relativista que encerra os comportamentos humanos em épocas, às quais os seus viventes não poderiam senão repetir ou refletir. (1992, p. 60-61). Ou seja, de acordo com a leitura que Loraux traça de Bloch, este não estaria em consonância com os preceitos que Rancière atribui à “nova história”, marcada por este “relativismo” dos homens de épocas distintas — que eu prefiro chamar de incomensurabilidade entre épocas. Declara Bloch, em passagem destacada por Loraux:

Decerto não estimamos mais hoje em dia que, como escrevia Maquiavel, como pensavam Hume ou Bonald, haja no tempo "pelo menos algo de imutável: é o homem". Aprendemos que o homem também mudou muito: em seu espírito e, sem dúvida, até nos mais delicados mecanismos de seu corpo. Como poderia ser de outro modo? Sua alimentação, não menos. É preciso, claro, no entanto, que exista, na natureza humana e nas sociedades humanas, um fundo permanente, sem o que os próprios nomes de homem e de sociedade nada iriam querer dizer. (2001, p. 65).

Há, portanto, em Bloch, uma “desnaturalização” do homem, ao menos em seus acidentes e em alguns aspectos que podem ser vistos como “culturais” ou “acessórios”; contudo, é preciso, ainda, que exista um “fundo permanente”, para que o próprio passado seja inteligível e para que haja história, sem o qual as reflexões sobre o passado não passariam de falas solipsistas de presentes que dialogam sem passados. A abordagem de Bloch, nota-se, é bastante mais diacrônica que a de Febvre em *O problema da incredulidade no século XVI*, mas permanece afeita a uma profundidade que explicaria a variabilidade das crenças e a pluralidade dos acontecimentos atomizados e de causalidade difusa, a uma oposição entre essência e acidente, entre perene e mutável, típico dos dualismos que Rancière identifica na “nova história” (1994; 2011) e que Latour delineaia como típicos da “Constituição moderna” e da “sociologia do social”. (2001a; 2009). Loraux acrescenta, também, que há em Bloch a defesa de que o historiador tem o dever de *traduzir*, porque “é sem dúvida um fantasma interno à prática da história imaginar que se ressuscitaria o passado ao falar sua língua”. (1992, p. 61):

Não imitaremos os tradicionais tradutores da Idade Média. Falaremos de condes

quando se tratar de condes, de cônsules se Roma estiver em cena. Um grande progresso foi realizado na compreensão das religiões helênicas quando, nos lábios dos eruditos, Júpiter viu-se definitivamente destronado por Zeus. Mas isso diz respeito sobretudo ao detalhe das instituições, dos artefatos ou das crenças. Estimar que a nomenclatura dos documentos possa bastar completamente para fixar a nossa seria o mesmo, em suma, que admitir que nos fornecem a análise toda pronta. A história, nesse caso, não teria muito a fazer. Felizmente, para nossa satisfação, não é nada disso. Eis por que somos obrigados a procurar em outro lugar nossas grandes estruturas de classificação.” (BLOCH, 2001, p. 142).

Há dois movimentos descritos nesse trecho de Bloch. Por um lado, ele se recusa a fazer o que os “tradutores medievais” faziam, que é expandir indiscriminadamente a tempos passados palavras que lhes eram contemporâneas, retirando o caráter específico da alteridade, chamando cônsules de condes porque assim lhes era mais caro. Cada palavra será usada, em sua história, de acordo com o seu uso particular *em seu tempo*. No entanto, apesar desse movimento de hierarquizar e ordenar as palavras no tempo, isso diz respeito a uma superfície do devir histórico, em que navegam instituições, artefatos e crenças. A nomenclatura própria aos documentos, palavras superficiais e rasas dos acontecimentos, não fazem a história pelo historiador, não trazem a análise pronta dos processos. É nessa análise, das causas profundas, dos movimentos submersos, que o uso das palavras de cada tempo não mais basta, e é preciso recorrer ao presente para a compreensão, com os termos que só ele fornece. É preciso compreender o presente pelo passado e o passado pelo presente, uma das mais famosas proposições da historiografia de Bloch. (LE GOFF, 2001, p. 25).

Há de se considerar, todavia, que talvez Bloch tenha uma opinião mais parecida com Febvre acerca do anacronismo como “pecado” do que foi destacado por Loraux. Na desconfiança de que as nomenclaturas dos documentos “não bastam”, de que não há neles uma “análise pronta” — e, de fato, não há —, pode-se perceber também uma inquietação com a apropriação das palavras de um tempo para falar sobre si próprio, como se, tal qual em Febvre, as pessoas crentes nas crenças de uma época fossem cegas às limitações que essa identidade entre crença e tempo lhes impõem:

Pois aí está, em última instância, o grande obstáculo. Nada mais difícil para um homem do que se exprimir a si mesmo. Mas não é menor a dificuldade de encontrar, para as fluidas realidades sociais que são a trama de nossa existência, nomes isentos ao mesmo tempo de ambigüidade e de falso rigor. Os termos mais usuais nunca são senão aproximações. Mesmo os termos de fé, que imagináramos de bom grado de sentido estrito. Escrutando o mapa religioso da França, vejam quantas distinções nuançadas um erudito, como o sr. Le Bras, é hoje obrigado a substituir por este simples rótulo: “católica”. Os historiadores que, do alto de suas crenças — se não, talvez com mais freqüência, de sua descrença —, tocam⁵⁵ rigidamente quanto ao catolicismo ou não-catolicismo de um Erasmo, têm muito sobre o que refletir.

55 Uma nota em rodapé sugere erro de datilografia, sendo mais provável a palavra “decidem”.

Outras realidades, muito vivas, falharam em encontrar as palavras necessárias. Um operário de nossos dias fala tranqüilamente de sua consciência de classe: mesmo sendo esta, eventualmente, bastante fraca. Não acredito que esse sentimento de solidariedade ponderada e armada tenha um dia se manifestado com mais força ou clareza do que entre os operários de nossos campos do Norte, por volta do final do Antigo Regime; diversas petições, certas cadernetas de 1789 nos preservaram deles ecos pungentes. O sentimento, entretanto, não podia então ser nomeado, porque ainda não tinha nome. (BLOCH, 2001, 141-142).

Os nomes: polissêmicos, policrônicos, ambíguos, homônimos. As palavras, imersas nessa bruma espessa e desorientadora de falso rigor, não passam, para Bloch, de aproximações. Mas aproximações *do que?* Quem se aproxima, se aproxima de algo, e este algo subentende que as propriedades fluidas das palavras as fazem distar das coisas, das causas, dos reais motivos e movimentos da história. Nem sempre as palavras acompanham os seus movimentos. Algumas realidades, como os operários dos campos do norte da França, falharam em ser abraçadas por palavras a elas adequadas; por outro lado, algumas palavras vagam como fantasmas ausentes de matéria, como a consciência de classe dos operários atuais. Isto quer dizer que alguns fenômenos, como o sentimento de solidariedade entre os operários do norte da França no final do Antigo Regime, e a sua razão profunda podem ser descritos pelos historiadores, mesmo que, para os seus contemporâneos, não tenha existido palavras para dizê-los, porque o tempo mutável e superficial dos acontecimentos ainda não era acompanhado pelos deslocamentos subterrâneos das suas causas. Sobre isso, prossegue, ainda, Bloch:

Para resumir, o vocabulário dos documentos não é, a seu modo, nada mais que um testemunho: precioso, sem dúvida, entre todos; mas, como todos os testemunhos, imperfeito; portanto, sujeito à crítica. Cada termo importante, cada figura de estilo característica, torna-se um verdadeiro instrumento de conhecimento, bastando ser confrontado uma única vez com seu ambiente; recolocado no uso da época, do meio ou do autor; protegido, sobretudo, quando sobreviveu por muito tempo contra o perigo, sempre presente, do contra-senso por anacronismo. A unção real, no século XII, era naturalmente tratada como sacramento; afirmação certamente repleta de significação, apesar de desprovida, naquela data, do valor singularmente mais forte que lhe atribuiria, atualmente, uma teologia rígida em suas definições e, portanto, em seu léxico. O advento do nome é sempre um grande fato, mesmo se a coisa o havia precedido; pois marca a etapa decisiva da tomada de consciência. Que passo o dia em que os adeptos de uma nova fé se disserem eles mesmos cristãos! Alguns de nossos primogênitos, como Fustel de Coulanges, nos forneceram admiráveis modelos desse estudo dos sentidos, dessa semântica histórica. Desde sua época, os progressos da lingüística aguçaram ainda mais a ferramenta. (2001, p. 142).

Mesmo com o intercâmbio entre passado e presente proposto por Bloch — em contraponto a um Febvre que busca ler textos de 1530 e 1540 como humanos de 1530 e 1540 —, o anacronismo possui uma função fundamental para a verdade do historiador em sua

historiografia; constitui um perigo que espreita, “sempre presente”, um contrassenso, um erro contra uma época ou contra um contexto de enunciados. Ainda, nas épocas, é possível que haja uma disparidade entre os nomes e as coisas marcadas pela inconsciência; não é porque um nome não existe que não existe o fenômeno. Por isso há, em Bloch, uma dissociação entre o plano dos acontecimentos (em que os nomes podem ser vazios, confusos, polissêmicos, tagarelas) e um plano profundo, em que a história acontece mesmo que os seus contemporâneos não o saibam, não tenham dela ainda tomado consciência, acompanhando o seu fluxo. O historiador, no entanto, pode analisar esta profundidade, recolocando as palavras em acordo com as coisas — a partir das palavras extemporâneas, que o seu “eu” enuncia —, dando sentido aos mortos inconscientes de sua morte que, como fantasmas, viviam vagando sem sentido em sua vigília. Interpretando, então, o historiador de Bloch, mesmo que não um viajante no tempo em retrospectiva, coloca cada tempo em seu tempo. Entre ele e Febvre, há meios diversos, mas objetivos compartilhados.

Nicole Loraux, após apresentar o seu contato com Marc Bloch, declara que refletirá sobre o método historiográfico invertendo a ordem das duas operações de Bloch, ou seja, indo para o passado com questões do presente para voltar, em seguida, ao presente com o lastro do que se compreendeu do passado. Contudo, a autora julga importante sublinhar que existe na pesquisa uma etapa da qual não se pode abdicar, uma vez que é uma condição necessária e preliminar a esse ir e vir entre o antigo e o novo. É o momento em que se tenta suspender as próprias categorias contemporâneas para almejar entrever a alteridade destes “outros” de outro tempo, uma etapa insubstituível que contribui para desfazer a ilusão cultural de familiaridade com povos que habitaram o planeta há mais de dois mil anos. Entretanto, mesmo que este ponto seja necessário em nossas pesquisas, Loraux enfatiza que ele não é suficiente, não terminando, neste distanciamento, o trabalho historiográfico. Após ele, Loraux defende que se faça uma prática controlada do anacronismo. (1992, p. 61).

Com essa prática controlada do anacronismo, a autora afirma que é preciso que se utilize tal dispositivo metodológico sob a condição de que o historiador assuma o risco de colocar ao seu objeto grego questões que não são questões gregas, aceitando submeter os seus antigos a interrogações que eles próprios não se fizeram ou não formularam como tais. Loraux não hesita, por exemplo, em aplicar a noção de “opinião pública” à *pólis* ateniense, mesmo que seja para aflorar as diferenças entre o que nós assim chamamos e o que, na democracia ateniense, poderíamos encontrar em seu lugar. (1992, p. 62). Todavia, há exemplos muito mais delicados e perigosos que estes para ela, principalmente se o historiador não se restringir a tratar o presente apenas como um espaço fértil de questões para fazer aos antigos, passando

a buscar prefigurações destes temas na “Antiguidade”. (p. 63). Quem pretende, então, controlar o dispositivo do anacronismo, deve, portanto, jogar com cautela nas relações entre o “antigo” e o “contemporâneo”; é preciso, aconselha Loraux, que se saiba ir e vir com mobilidade, e sempre ressaltar as distinções entre os tempos que se fizerem necessárias. Nenhuma percepção de identidade entre o “antigo” e o “atual” com sentido único é possível de modo duradouro, seja encontrando nas sociedades de outrora prefigurações de elementos “contemporâneos” ou anotando em nossos dias permanências de problemas “antigos” tais como eles vieram à tona naquela época. A democracia grega, sublinha, não era uma “ditadura do proletariado”, nem as mulheres tiveram nela a palavra reconhecida em ambientes públicos, mesmo que alguns de seus detratores — como nos textos de Aristófanes e de Platão — assim a fizessem representar. Utilizando o argumento da possibilidade e da impossibilidade — e não esqueçamos que é este argumento que Rancière identifica em Febvre como procedimento poético para identificar as crenças com as épocas que lhes são próprias —, Loraux afirma que nem tudo é possível quando se aplicam ao passado questões do presente, embora se possa, em tese, experimentar tudo, “com a condição de estar a todo momento *consciente* do ângulo de ataque e do objeto visado”.⁵⁶ (p. 64). Ao trabalhar sob o “regime de anacronismo”, apropriando-se dele como um instrumento, há, para a autora, ainda mais o que se aproveitar no movimento de retorno ao presente, com o lastro dos contatos com os problemas “antigos”.

Minha abordagem do anacronismo, no entanto, apesar de reconhecer a qualidade do texto de Loraux e as suas contribuições importantes para o debate sobre o tema, é crítica à ideia de que dele se faça um uso controlado, apenas de caráter metodológico. O que não significa que esse uso metodológico não seja um procedimento legítimo e frutífero nas práticas de pesquisa em história, e que não se possa ser utilizado como um dispositivo planejado, em certa medida, de relação com outros tempos. Para mim, contudo, o uso “controlado” do anacronismo pressupõe um sujeito da escrita historiográfica puramente estratégico, uno, centrado, que seja fonte do sentido do seu dizer. O “anacronismo” não é algo que se possa, em absoluto, controlar; e a própria palavra que designa o fenômeno, com o seu indicativo de desvio do tempo, de fuga da hierarquia dos seres ordenados por épocas, talvez sequer seja a mais apropriada. A policronia é pré-condição para o próprio dizer. Nossos enunciados estão impregnados de anterioridades, de já-ditos, das falas dos outros, compondo a sua matéria como heterogeneidades. Estas heterogeneidades, a argila de nossas formulações, nos constituem também como sujeitos em relação a elas, de um modo que escapa ao nosso controle. “Estar no controle” implica por vezes ser e por vezes não ser anacrônico, à escolha;

⁵⁶ O destaque em itálico foi realizado por mim.

defendo, eu, por outro lado, que sempre se é “policrônico”, sem margem para ora sê-lo e ora não sê-lo, uma vez que os nossos enunciados a todo o tempo mobilizam agentes que não existiram necessariamente de forma simultânea. Nosso dizer, deste modo, é uma reorganização coetânea de agentes que não foram, obrigatoriamente, coetâneos. O anacronismo não é algo de que a linguagem se utiliza, mas consequência de um modo específico de constituir a própria linguagem e as suas *cronopolíticas*, através da polissemia e das heterogeneidades dos discursos dos outros que se fazem presentes em cada frase que proferimos. Deste modo, os agentes “policrônicos” articulados em nossos enunciados podem ou não ser associados, interconectados ou “colados” segundo a mediação do dispositivo do anacronismo, a depender dos interesses daquele ou daquilo que enuncia.

3.5 Há um “mesmo” entre antigos e modernos?

Retornemos, pois, à nossa citação de Bruno Latour do livro *A esperança de Pandora*, na qual ele afirma que não lerá o *Górgias* platônico como um erudito, ou seja, como um especialista ou como um helenista, mas como se Platão o tivesse escrito para a *New York Review of Books* para contribuir nos debates acerca das *science wars*. Como as reflexões de Rancière podem nos ajudar a interpretar as conexões temporais de Latour com a “Antiguidade” nessa passagem?

Certamente, de uma perspectiva da “nova história” que Rancière atribui aos *Annales* e representada, aqui, pelo livro sobre a incredulidade na França do século XVI de Febvre, o trecho seria avaliado como anacrônico, como um erro historiográfico com relação ao tempo. Tomemos a frase que mais nos interessa: “já em 385 a.C. ele trata do mesmo quebra-cabeça que associa a academia e as nossas sociedades atuais”. Como poderia Platão, em 385 a.C., elaborar uma obra que questiona as interações entre as academias e as sociedades contemporâneas — ou seja, contemporâneas aos anos 90 do século XX? Não havia, naquele período, condições de possibilidade para fazê-lo. Em primeiro lugar, porque as escolas de filosofia daquele período — a despeito de Platão lecionar em um espaço chamado “Academia” — em muito pouco se assemelhavam às universidades contemporâneas. A noção de que existem “disciplinas” do saber, também, sequer existia aos moldes de sua formação nas ciências modernas. Ser professor, ainda, implicava outras formas de subjetivação, seja na relação com os alunos, com as instituições de ensino e do saber ou com a *pólis* de maneira mais ampla. As diferenças são imensas. Há mais delas do que similaridades. Inclusive, essas formas de constituir-se como intelectual e como professor estão, no período, em intenso

debate, bem representado na querela estabelecida entre Platão e outros pensadores dele coetâneos que ele intitula como sofistas.⁵⁷ A comédia *As nuvens* de Aristófanes, por exemplo, embora se passe no século anterior aos escritos de Platão, é um dos textos mais representativos dos conflitos educacionais, intelectuais e políticos instaurados na *pólis* ateniense por esses novos personagens que sacodem a vida pensante da cidade.⁵⁸ Não significa, pois, que, em Platão, não existam tensões entre intelectualidade, ensino e sociedade, mas elas, de fato, estão muito distantes das atuais.

O designativo temporal “já”, expresso no começo da sentença, situa Platão como aquilo que Lucien Febvre imaginaria ser um homem à frente de seu tempo, logo, impossível, pois o humano, para ser histórico, precisa assemelhar-se ao seu tempo, não podendo ser senão crente nas crenças que lhes são contemporâneas. Interpretá-lo como “à frente de seu tempo” é interpretá-lo anacronicamente. “Já” em comparação com o que? “Já” em 385 a.C. em comparação com aquilo que Benveniste chamaria de “instância do discurso”, com a enunciação do texto de Latour, uma vez que a sua designação temporal se atesta perante essa instância de enunciação.⁵⁹ Se “já” em 385 a.C. algo acontece, é porque antecipa uma discussão presente à “instância do discurso” de *A esperança de Pandora*. Como, aos moldes de Febvre, essa antecipação seria um erro de cronologia, como atribuir no campo do pensamento um correlativo a uma metralhadora a Marte, a leitura latouriana seria anacrônica, uma extemporaneidade, um desvio do princípio de copresença dos sujeitos históricos crentes na crença de seu tempo. O único modo da questão de Platão se materializar como uma questão atual sobre os diálogos e tensões entre as academias e sociedades seria encarnar Platão nos anos 90 do século XX, para que a sua crença se tornasse a crença da época, para que essa crença se plasmasse em sua carne e em seu espírito.

Todavia, Rancière, como vimos, é um crítico da ideia de anacronismo como critério de

57 Em textos anteriores, investigo amplamente as controvérsias intelectuais e pedagógicas em torno de filósofos e sofistas na Grécia do século IV a.C., com ênfase particular nas obras de Isócrates e na sua mobilização da noção de *kairós*. (QUIRIM, 2014; 2015; 2016a; 2016b; 2017). Ressalvo, todavia, que a abordagem demasiadamente essencialista com relação ao significado de *kairós* não corresponde, agora, à minha abordagem do tema, que, certamente, consideraria esta temporalidade não como um objetivo a ser compreendido, mas como resultado da articulação de agências diversas em um processo de *temporalização* a ser descrito.

58 Em especial, o debate entre o *dikaíos* e o *ádikos lógos*, que se estende entre os trechos 890 e 1115 da peça.

59 Para Benveniste, “o ato individual pelo qual se utiliza a língua introduz em primeiro lugar o locutor como parâmetro nas condições necessárias da enunciação. Antes da enunciação, a língua não é senão possibilidade da língua. Depois da enunciação, a língua é efetuada em uma *instância de discurso*, que emana de um locutor, forma sonora que atinge um ouvinte e que suscita uma outra enunciação de retorno”. (1991, p. 83-84). Este “ato individual de apropriação da língua”, para ele, “introduz aquele que fala em sua fala. Este é um dado constitutivo da enunciação. A presença do locutor em sua enunciação faz com que cada *instância de discurso* constitua um centro de referência interno. Esta situação vai se manifestar por um jogo de formas específicas cuja função é de colocar o locutor em relação constante e necessária com sua enunciação”. (p. 84). Para uma abordagem mais aprofundada do conceito, ver Endruweit e Flores (2012). Os grifos nas citações são meus.

verdade para a produção historiográfica tal como elaborado por essa história da primeira geração dos *Annales*. Para ele, a multiplicidade das temporalidades em um “mesmo” tempo — em aspas para respeitar as aspas de Rancière, já que, para ele, essa contemporaneidade como “um” tempo inexistente — é uma condição de possibilidade para o novo e para a própria história. As palavras são polissêmicas e, em sua polissemia, são policrônicas. A palavra “democracia”, por exemplo, pode indicar movimentos radicais de participação popular e direta, os modelos democráticos representativos, os Estados burgueses, a experiência na Atenas “antiga”... mesmo regimes autoritários muitas vezes defendem-se e definem-se como democráticos. A democracia, também, assoma como o valor justificador do expansionismo americano. “Antidemocrático” é geralmente o outro. A palavra “democracia”, assim, como todas as palavras, desliza policronicamente, não tem uma identidade com um tempo e uma crença. E esse deslize faz despertar o novo, faz com que novos significados emergjam e novas disputas pelo seu significante sejam evocadas, movendo as ações humanas. A semelhança entre palavra, crença e tempo, de Febvre, é constante dessemelhança em Rancière. Há história porque as palavras e as coisas não andam lado a lado.⁶⁰ E a própria atitude historiográfica, para ele, dispõe-se a partir de “anacronias”, tomando o tempo de frente para trás, em movimentos sempre inéditos.

Logo, a abordagem curiosa de Latour em relação ao *Górgias* platônico encaixaria-se em um desses direcionamentos inéditos se descrita de acordo com a teoria do anacronismo de Rancière, uma das constantes leituras e releituras dos clássicos que os fazem permanecer vivos e desidentificados com si próprios e com os seus tempos. É porque há essa palavra herética — heterodoxa com relação à identidade com o tempo cronológico — que existem constantemente novos Platões e historiografias sobre eles, movendo o cânone. No entanto, esse “já” em 385 a.C., esse “mesmo” problema, não são — apesar da liberdade à novidade — superinterpretações? Não significariam más leituras? Por ora, prossigamos.

60 É no descompasso entre o “devir” e os “conceitos” — correlato ao das “palavras” e as “coisas” — que mais uma vez Paul Veyne percebe, também, o cerne da ideia de anacronismo na história: “O conceito é um obstáculo ao conhecimento histórico porque esse conhecimento é descritivo; a história não tem necessidade de princípios explicativos, mas de palavras para dizer como eram as coisas. Ora as coisas mudam muito mais depressa do que as palavras; o historiador está perpetuamente na situação em que se encontram os desenhadores de monumentos históricos, que devem saltar sem cessar dum estilo para outro, esquecer o que aprenderam nas Belas-Artes e fazer um esboço egípcio diante dum baixo-relevo tebano, um esboço maia quando estão diante duma estela de Palenque. A verdadeira solução seria uma historização completa de todos os conceitos e de todas as categorias, o que exige que o historiador controle o mínimo substantivo que lhe saia da caneta, que tome consciência de todas as categorias que usa sem pensar. Vasto programa. Compreende-se com que olhos é preciso olhar um livro de história: é preciso ver nele o terreno dum combate entre uma verdade sempre mutável e conceitos sempre anacrônicos; conceitos e categorias devem ser remodelados sem cessar, não ter nenhuma forma previamente fixada, modelar a realidade do seu objecto em cada civilização. [...] Os êxitos a este respeito são mais ou menos completos; qualquer livro de história mistura conceitos historizados com um resíduo anacrônico que releva de inconscientes preconceitos eternalistas”. (1987, p. 162-163).

3.6 O que é pertencer a uma época? A história universal em Kant, Hegel e Marx

Entre a construção da ideia de que a anterioridade é qualitativamente diferente do presente a partir dos humanistas “renascentistas” e a primeira geração dos *Annales* e do texto de Lucien Febvre sobre Rabelais, podemos encontrar, na “modernidade”, diversos outros momentos de reflexão acerca do anacronismo, seja o conceito mencionado ou subentendido. No artigo *Qual a importância de uma época? Anacronismo e história*, publicado em 2017, André Voigt traça, remontando à Kant, Hegel e Marx, uma breve história filosófica sobre a noção de que as épocas possuem características que lhes são próprias e de que os indivíduos nelas viventes a elas se assemelham. Analisando similaridades e diferenças entre estes autores, Voigt se interessa pela relação que o ser humano tem com o tempo, o espaço e a prática da liberdade. Para Voigt, embora Hegel e Marx sigam elementos do pensamento kantiano, ambos concordam em um princípio que dele se distingue, qual seja, a noção de que alguns grupos ou indivíduos têm uma compreensão melhor de sua própria época do que outros.

Jacques Rancière, deste modo, assim como Michel Foucault, pertenceria a uma retomada da crítica kantiana, em oposição à tradição marxista e hegeliana, ao defender a característica anacrônica da tarefa do historiador e ao não pressupor a autoridade de indivíduos ou grupos com uma visão privilegiada sobre os demais acerca de suas épocas. A história de uma perspectiva kantiana, para Voigt, não disporia de regras gerais inerentes aos seus fenômenos dadas anteriormente à investigação do sujeito, impedindo aquilo que, no “Apêndice à dialética transcendental” da *Crítica da razão pura*,⁶¹ Kant denomina como “uso apodítico da razão”. De maneira diversa, a historiografia contaria apenas com inumeráveis eventos e atores particulares os quais, com um “uso hipotético da razão”, o investigador poderia adequar a partir de um “princípio regulativo”, que ele conduz à sua análise como um *a priori* que não reside na natureza própria dos fenômenos históricos singulares. (A 646-648/B 674-676). A filosofia da história kantiana, portanto, para o autor, não se pretende como um conhecimento objetivo da história, mas apenas responde à necessidade de sistematização do conjunto disperso de fenômenos particulares aos quais ela se dedica. Assim, Voigt aproxima Rancière do kantismo, pois, para ele, “a colocação de princípios regulativos *a priori* só é

61 A primeira edição do livro foi publicada em 1781, porém, em 1787, Immanuel Kant apresentou uma segunda versão, com alterações consistentes. Por isso, os trechos da obra são identificados com as letras A e B, para indicar a posição do texto em cada uma das versões, correspondendo a letra “A” à primeira versão e a letra “B” à segunda.

possível quando, obrigatoriamente, nos colocamos em diversas temporalidades em coexistência”. (2017, p. 28). Por fim, então, pergunta-se: “não seria esse justamente o problema do anacronismo como base para a história e fundamento das condições últimas de historicidade?” (p. 28).

Como indica Voigt, Kant trata, na “Estética transcendental” de *Crítica da Razão Pura*, o tempo como uma “forma pura da intuição sensível”. Uma “intuição”, neste sentido, é definida como “o modo ou os meios pelos quais um conhecimento se relaciona aos objetos, aquele pelo qual se relaciona imediatamente a eles, e a que todo pensamento como meio se dirige”. (A 20/B 33). “Sensível”, a seguir, corresponde à “sensibilidade” como capacidade “de receber representações através do modo como somos afetados por objetos”, os quais, por sua vez, são nos dados através da “sensibilidade”. (A 20/B 33). Esta é a única capaz de nos fornecer “intuições”, e pelas “intuições” os objetos podem ser pensados com o “entendimento” e originar os “conceitos”. Os “fenômenos”, como objetos indeterminados da “intuição empírica”, possuem, para Kant, a distinção entre o que compete à “matéria” e o que compete à “forma”. “Àquilo que no fenômeno corresponde à sensação eu denomino a *matéria* do mesmo, mas àquilo que faz com que o diverso do fenômeno possa ser ordenado em certas relações eu denomino a *forma* dos fenômenos”. (A 20/B 34). Uma vez que aquilo que permite ordenar e colocar as “sensações” sob uma certa “forma” não pode ser, para Kant, também uma “sensação”, logo, “a matéria de todos os fenômenos nos é dada então *a posteriori*, mas a forma dos mesmos já tem de estar pronta *a priori* na mente, e, portanto, tem de poder ser considerada separadamente de toda a sensação”. (A 20/B 34). Por fim, Kant denomina “puras” “todas as representações em que não se encontra nada que pertença à sensação. Assim, a forma pura das intuições sensíveis em geral, nas quais todo o diverso dos fenômenos é intuído em certas relações, será encontrada *a priori* na mente”. (A 20/B 34).

Se eu retiro da representação de um corpo, assim, aquilo que o entendimento nele pensa, como substância, força, divisibilidade etc., e também aquilo que nele pertence à sensação, como impenetrabilidade, dureza, cor etc., ainda me resta algo dessa intuição empírica, a saber, a extensão e figura. Estas pertencem à intuição pura, que, mesmo sem um objeto real dos sentidos ou da sensação, tem lugar *a priori* na mente como uma mera forma de sensibilidade. (A 20-21/B 35).⁶²

Tanto o tempo quanto o espaço, desta forma, para Kant, constituem “formas puras da intuição sensível”, recebendo um caráter apriorístico e intuitivo.

O tempo, em *Crítica da razão pura*, é fundamental para a existência dos conceitos de

62 Para a *Crítica da razão pura*, utilizo a tradução de Fernando Costa Mattos (2015).

movimento (como deslocamento de lugar) e de mudança (como transformação na sucessão). Somente a sucessão por ele proporcionada torna possível que predicados contraditoriamente opostos (como a existência de uma coisa em um lugar e a sua não existência) se apliquem a uma mesma entidade ou fenômeno, uma vez que eles são aplicáveis apenas se o forem sucessivamente. (A 32/B 48-49). O tempo kantiano não é um conceito empírico, pois nem a simultaneidade nem a sucessão adviriam na percepção se o próprio tempo não fosse seu fundamento *a priori*. Ele é uma representação necessária que serve de prerrogativa a todas as nossas “intuições”, e somente nele é possível a realidade dos fenômenos, sendo uma condição geral de sua possibilidade. Possui, também, o tempo, para ele, apenas uma dimensão, uma vez que tempos diferentes não são simultâneos, mas sucessivos, da mesma forma que espaços diferentes não seriam sucessivos, mas simultâneos. (A 30-31/B 46-48). A concepção apriorística e intuitiva de tempo em Kant deve ser lida em diálogo com controvérsias sobre o tempo a ele anteriores, que dizem respeito, em especial, a pensadores como Newton, Berkeley e Leibniz.

O caráter subjetivo da temporalidade kantiana é uma reação, sobretudo, ao absolutismo e objetivismo do tempo em Isaac Newton. Em *Principia*, publicado primeiramente em latim no ano de 1687, no “Escólio” que se segue à “Definição VIII”, Newton pressupõe a existência de um “tempo absoluto, verdadeiro e matemático”, que “flui uniformemente sem relação com qualquer coisa externa”, o qual seria, também, chamado de “duração”. (§1). O “tempo comum”, por outro lado, “aparente e relativo”, “é uma medida de duração perceptível e externa”, seja “exata” ou “irregular”, “que é obtida por meio de movimento e que é normalmente usada no lugar do tempo verdadeiro, tal como uma hora, um dia, um mês, um ano”. (§1). Da mesma forma, para Newton, haveria a existência de um “espaço absoluto”, o qual não teria nenhuma “relação com qualquer coisa externa”, permanecendo “sempre similar e imóvel”. O “espaço relativo”, por sua vez, seria “alguma dimensão ou medida móvel dos espaços absolutos, a qual nossos sentidos determinam por sua posição com relação aos corpos”, sendo ele, comumente, tomado como um espaço imóvel. (§2). Desta maneira, a física newtoniana é marcada por uma oposição fundamental entre um tempo e espaço *absolutos* e as concepções e mensurações relativas que os humanos deles fazem através de suas metrologias e convenções, como os dias, as horas, os metros e os quilômetros. Estas mensurações, pelo caráter falível das técnicas das sociedades humanas, nem sempre correspondem à precisão na qual opera os seus correlatos naturais. Todavia, é importante salientar que, em Newton, há um tempo e um espaço que independem dos humanos, que existem a despeito das consciências subjetivas que sobre os fenômenos se

debruçam, ao contrário do que advogaria, posteriormente, a filosofia kantiana.

Contudo, antes de Kant, George Berkeley já considerava a existência de um tempo e de um espaço absolutos, perpétuos em si mesmos e fora dos sujeitos, impossível. Em *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*, datado de 1710, Berkeley assume que a existência de um espaço absoluto levaria a um dilema perigoso, a partir do qual ou este espaço absoluto, por ser eterno, seria Deus, ou, se não o fosse, haveria mais algo além de Deus com as suas mesmas propriedades de ser eterno, não criado, infinito, indivisível e imutável. (§111-117). Com relação ao tempo, de maneira similar, Berkeley também rejeita as abstrações das dimensões absolutas, circunscrevendo a sua realização ao nível das práticas cotidianas e ordinárias. Se pedimos, aponta, para que alguém nos espere “a tal hora e em tal lugar”, esta pessoa não se deterá em investigar o sentido destas palavras, e, mesmo assim, não teria a menor dificuldade em conceber o tempo, o lugar e o movimento que a levaria ao determinado encontro. (§97). Todavia, se o tempo é considerado separadamente de todas as ações e de todas as mensurações particulares que surgem das experiências do dia a dia e que concernem às práticas das sociedades humanas, reduzindo-o a uma simples duração inumana em abstrato, então, para Berkeley, ele nos escapa completamente. Isto se deve ao fato de que, para o autor, “o tempo não é nada se dele é abstraída a sucessão de ideias em nossas mentes, e disso se segue que a duração de um espírito finito deve ser estimada pelo número de ideias ou ações que se sucedem neste mesmo espírito ou mente”. (§98).

A inserção de Gottfried Leibniz no debate sobre a natureza do tempo, a exemplo de Berkeley e de Kant, também é crítica ao absolutismo newtoniano. Na *Terceira carta de Leibniz em resposta à segunda de Clarke*, escrita em fevereiro de 1716 e pertencente à famosa correspondência entre ambos na qual a querela sobre o tempo é fundamental, Leibniz argumenta que o tempo absoluto haveria de ser, necessariamente, eterno e infinito, o que teria levado alguns a pensar erroneamente ser ele o próprio Deus — do mesmo modo como sustenta Berkeley (§3). Para Leibniz, tanto o espaço quanto o tempo poderiam ser apenas relativos, sendo estas relações uma ordem de coexistências respectivamente ao espaço e uma ordem de sucessões no que diz respeito ao tempo (§4). Isto se deve ao fato de que o espaço, em termos de possibilidade, abriga uma pluralidade de coisas simultaneamente, as quais, uma vez dispostas em conjunto, podem ser percebidas como seguindo determinada ordem espacial por um observador. Sem os objetos em relação, desta maneira, não há espaço para Leibniz, uma vez que o espaço é justamente o resultado desta situação relacional (§4). O tempo, para ele, se constitui de forma análoga. Os instantes sem os objetos, deste modo, não existem,

havendo o tempo apenas na correlação entre objetos e a sua condição em diferentes instantes. Fora dos objetos, para Leibniz, não decorre o devir de um tempo absoluto e autossuficiente, pois é a sua implicação mútua que constitui o tempo como ele é, em um ordenamento de mudanças que gera a sucessão. (§6)

Para Luís Eduardo Ramos Souza, no artigo *Sobre o idealismo em Kant e Berkeley*, publicado em 2014, Kant contraporia, em sua “Estética transcendental”, “tanto o espaço e o tempo absolutos de Newton quanto o espaço e o tempo relativos de Leibniz”. (p. 59). A interpretação absolutista do espaço e do tempo, proposta por Newton, subentende que ambos sejam “autossubsistentes”, ou seja, “transcendentes ao sujeito e aos objetos”, enquanto o relativismo leibniziano “os supõe como inerentes aos objetos e transcendentes ao sujeito”. (p. 59-60). Ramos Souza, então, destaca que a concepção de Kant, diante destas, compreende “o espaço e o tempo como inerentes ao sujeito”, isto é, como não “transcendentes nem inerentes aos objetos”, e nem como “transcendentes ao sujeito” — ponto compartilhado, este último, tanto por Newton quanto por Leibniz. (p. 60). Espaço e tempo, na filosofia kantiana, são inerentes ao sujeito como “formas ou condições pertencentes a uma determinada faculdade da mente, a sensibilidade”. (p. 60). Apesar de questionar o espaço e tempo absolutos de Newton, Kant qualifica ambos como “puros”, uma vez que eles são, para ele, “formas dadas antes de toda experiência”, o que não deve ser confundido, é claro, com uma completa abstração desta. “(...) o espaço e o tempo puros são dados na mente do sujeito independente (de) e anteriormente a toda experiência”, e, com isso, “se os objetos (externos e internos) forem eliminados, o espaço e o tempo continuam a subsistir na mente do sujeito”, permanecendo “intactos ou inalterados”, tais quais “simples formas vazias e não preenchidas por objetos”. (p. 60).

Sobre a relação do espaço e do tempo kantianos com as concepções de seus antecessores Newton, Berkeley e Leibniz, Ramos Souza assume, por fim, as seguintes conclusões:

A confrontação entre as concepções do espaço e do tempo de Berkeley e Kant mostra, em primeiro lugar, que ambos negam o conceito do espaço e do tempo absoluto ainda que admitam um espaço e tempo puros; todavia, compreendem distintamente tal conceito de puro. Para Berkeley, a pureza do espaço e do tempo tem a ver com a sua possível referência aos objetos (externos ou internos), ao passo que para Kant com sua inerência à mente do sujeito. Decorre daí que para o primeiro o espaço e o tempo envolvem graus de pureza que variam de acordo com o maior ou menor número de objetos aos quais fazem referência, enquanto para o segundo a pureza do espaço e do tempo independe de toda a referência aos objetos e por isso não admite graus. (2014, p. 60)

Em segundo lugar, pode-se dizer que a crítica de Kant à visão de Leibniz é extensiva também a Berkeley, na medida em que estes dois últimos defendem uma concepção relativa do espaço e do tempo. Nesse sentido, de acordo com Kant, ambos consideram que o espaço e o tempo são inerentes aos objetos e, portanto, transcendentais ao sujeito. Porém, ambos não reconhecem que o espaço e o tempo sejam inerentes ao próprio sujeito. Essa última é uma tese peculiar de Kant, introduzida pela sua doutrina da idealidade transcendental, por meio da qual se diferencia tanto da concepção absolutista de Newton quanto da visão relativista de Leibniz e Berkeley. (p. 60).

Em terceiro lugar, a concepção subjetiva e pura de Kant acerca do espaço e do tempo contrasta com a concepção relativa e empirista de Berkeley. O significado disso é que, para Berkeley, o espaço e o tempo desaparecem ao eliminarem-se os objetos e que, para Kant, eles permanecem (no sujeito) ao desaparecerem os objetos. (p. 61).

A similaridade encontrada por André Voigt entre a crítica kantiana e o pensamento de Jacques Rancière jaz em uma atitude de não tomar nenhum evento ou questão a partir da encarnação de uma “essência do tempo”, concedendo-lhe um significado que transcenda aos sujeitos. Através de sua noção de “poética do saber”, Rancière, com isso, atribuiria ao discurso historiográfico a propriedade de funcionar como um “princípio regulativo” ordenador das particularidades oriundas de agentes e fenômenos advindos de outras temporalidades, anteriores àquela dos sujeitos que narram a história. Isto quer dizer que, para deixar de ser um mero conhecimento de eventos e personalidades atomizadas, como a historiografia política do século XIX criticada pelos *Annales*, a história teria se orientado a partir de regramentos postos *a priori* para unificar sistematicamente os agregados dispersos de fenômenos do mundo humano. Ora, só é possível determinar princípios regulativos apriorísticos para a massa amorfa de particularidades na história se alocamos diversas temporalidades em coexistência, uma vez que estes princípios não estão essencialmente nos próprios acontecimentos, mas no concurso entre eles e aquele que os analisa. Deste modo, o problema do anacronismo exposto por Febvre encontra, aqui, uma dissonância com a filosofia da história kantiana tal qual descrita por André Voigt, pois os princípios regulativos da “época” do século XVI francês, para Febvre, residiriam nela própria, em sua impossibilidade da descrença. Se a ausência de condições de possibilidade para a incredulidade em Rabelais estivesse, de outro modo, nos princípios reguladores estabelecidos pelo sujeito historiador em “outro tempo”, e não na própria identidade entre tempo e crença da época de Rabelais, cometeria-se, sob o entendimento de Febvre, um anacronismo, exportando-se para o passado princípios estipulados no presente. A correlação de temporalidades distintas pressupõe, na filosofia da história kantiana, uma atitude diante da tradição e da autoridade mais criativa do que aquela disposta pela historiografia de Febvre, considerando-se que toda mobilização de

acontecimentos passados seria policrônica, encontrando regramentos e composições que não são inerentes ao tempo dos eventos e de suas crenças. (VOIGT, 2017, p. 27-29).

Uma questão não levantada por Voigt sobre o tempo kantiano em *Crítica da razão pura* merece ser mencionada: será que a investigação filosófica sobre o tempo e o espaço, nesta obra, ou as suas propriedades epistêmicas, se referem ao mesmo tempo da história como disciplina? Além disso, a querela sobre o tempo que ladeia Newton, Berkeley e Leibniz, a qual está assentada nos fundamentos da mecânica como parte da física, tem influências na definição da temporalidade historiográfica? Acredito que uma resposta a estas indagações necessita, a seguir, de um pequeno desenvolvimento. Primeiramente, assumir que exista um tempo da física contraposto a um tempo da história, ou um tempo filosófico como algo diverso do tempo físico e historiográfico, contraria algumas das proposições latourianas que me são caras. Isto se deve ao fato de que a oposição entre um tempo físico e um tempo histórico se fundamenta na cisão entre natureza e cultura fabricada por aquilo que Latour chama de “modernidade”, e considero, como ele, que esta divisão ontológica é pautada em critérios arbitrários e insustentáveis. Além disso, assumir que as diversas disciplinas científicas possuem tempos diferentes é tomar um tipo de tempo como objeto específico das diversas áreas do saber, como se ele as antecedesse; de forma inversa, prefiro considerar que os distintos saberes *temporalizam*, isto é, constroem o tempo de formas particulares. O que não significa, é claro, que as disciplinas *temporalizem* de maneira homogênea, tanto é que, acima, expusemos uma controvérsia interna à mecânica e à epistemologia que apresenta uma disputa acirrada sobre os mecanismos de se fabricar o tempo. Contudo, mesmo que o tempo como “forma pura de intuição sensível” de Kant ou o tempo absolutista transcendente a sujeitos e objetos de Newton não tivessem interferido consideravelmente na produção da temporalidade específica da historiografia que produz a noção de anacronismo — e nada nos garante que não o tenha —, o mais basilar, para mim, é que, em toda a reflexão sobre o tempo e o espaço que atravessa as indagações de Newton, Berkeley, Leibniz e Kant, há, apesar das ferrenhas controvérsias, um ponto de ligação fundamental, que agrega a compressora fábrica de tempos “moderna”: em todos eles, as características do tempo e do espaço se estendem a todo o cosmos, aplicando-se de forma universal. Seja ele convencionado ou descoberto, objetivo ou subjetivo, imanente ou transcendente, os intelectuais europeus, investigando as propriedades do tempo, consideram que o seu afazer epistemológico desvenda o véu que oculta os fundamentos da natureza de todo o universo. O problema é que o estabelecimento do tempo “moderno” como fato não se aplicou, aos outros continentes, apenas através de discussões acadêmicas ou de debates sustentados por argumentos filosóficos. Para formular a

humanidade “moderna”, as temporalidades de outras humanidades precisaram ser abolidas ou restritas, varrendo as suas narrativas temporais para debaixo do tapete do curso da “história universal”.

É por isso que julgo ser, para avaliarmos as ideias kantianas sobre a temporalidade histórica, importante lermos não somente a *Crítica da razão pura*, mas também *Ideia para uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita*, publicado em 1784. André Voigt menciona, em seu artigo, a relevância deste texto para entendermos a filosofia da história de Kant (2017, p. 29); no entanto, para o vincularmos com as influências e dissidências de seus sucessores como Marx e Hegel, acredito ser oportuno traçarmos uma análise um pouco mais detalhada. Em *Ideia para uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita*, Kant sustenta que a história se ocupa das ações humanas, ou seja, das manifestações da “liberdade da vontade”, as quais seriam determinadas por leis gerais da natureza. Os indivíduos particulares e mesmo os povos, embora agindo com relação a estas leis, apenas escassamente perceberiam que as seguem como se elas fossem uma espécie de “fio condutor” da história humana, ocultando as intenções da “natureza” em vias de se realizar. (8:17-18). As disposições “naturais” das criaturas, para Kant, mesmo que ainda não exercidas em sua potência, estão predeterminadas desde sua origem a, em algum momento, desenvolver-se de maneira completa, e o curso da história humana confunde-se com o desabrochar atribulado dos atributos especificamente humanos. Nos indivíduos em particular, vislumbrar em seus atos a realização da natureza humana em potência pode ser tarefa desordenada e desnorteadora; todavia, na totalidade da espécie, analisando o desenvolvimento que supera as gerações na duração, há um progredir do conjunto na elaboração das disposições originárias que já estavam anteriormente latentes. (8:17-18).

A filosofia, para Kant, teria como um de seus objetivos, no que concerne à história universal da humanidade, descobrir a “intenção da natureza” no aparente “curso sem sentido” das coisas humanas, para compreender a trajetória de criaturas que, individualmente, procedem sem um planejamento elaborado de longa duração, mas que, como espécie, agem em consonância com um objetivo determinado da natureza. (8:18). Há, portanto, em Kant, uma razão profunda que rege o desdobramento da história humana, uma *teleologia da natureza*, que atua através dos indivíduos os quais, embora inconscientes, seguem em sua direção. A consciência da realização dessa potência natural muitas vezes não aparece à concepção dos sujeitos, pois a sua temporalidade de efetivação excede, em duração, as vidas individuais, mesmo que os humanos sejam as únicas criaturas do planeta capazes de utilizar e desenvolver as habilidades da razão. (8:18-19). Eis que advém, então, uma das proposições

elementares da filosofia da história de Kant, que será determinante para as posteriores elaborações de Hegel e de Marx, que diz respeito ao meio através do qual a natureza desenvolve as suas disposições nas comunidades humanas. É devido ao *antagonismo* inerente às sociedades de humanos, caracterizadas pelo oxímoro da “sociabilidade insociável”, o qual une turbulentamente seres com uma tendência inata à agregação munidos ao mesmo tempo de uma ampla resistência à convivência em comum, que a natureza pode, por fim, aproximar-se cada vez mais de sua concretização ideal na espécie (8:20):

Graças à natureza, então, pela incompatibilidade, pela vaidade competitivamente rancorosa, pelo desejo insaciável de possuir e mesmo de dominar! Sem elas, todas as excelentes predisposições naturais da humanidade dormiriam eternamente sem desabrochar. O ser humano quer concórdia; mas a natureza sabe melhor o que é bom para a sua espécie: ela quer discórdia. (8:21).⁶³

A propulsão do progresso histórico, do avanço da natureza da espécie humana rumo à sua plena realização *teleológica*, reside no *antagonismo* inerente às associações humanas para Kant. A sua sociologia, neste sentido, é avessa à estabilidade — a sociedade é um evento intrinsecamente turbulento, e esse tumulto é o impulsionador da mudança e do aperfeiçoamento. A história das comunidades humanas, com isso, é a narrativa sobre a evolução das maneiras de lidar com o oxímoro fundante das associações de nossa espécie, de acomodação de nossa “sociabilidade insociável” através de um modo tal que nossa natureza siga com o seu curso árduo de efetivação de sua potência. O maior problema, pois, para os humanos, a cuja solução a sua natureza os incentiva, é estabelecer uma *sociedade civil* que administre o direito em geral, a ponto de que as tendências insociáveis não fragmentem e destruam os resultados dos impulsos sociáveis. Nela, a “liberdade selvagem” deve ser abdicada, em prol de um modelo de exercício do arbítrio que considere a coexistência com o outro sem invadir as suas próprias liberdades. A *constituição civil*, instituição a partir da qual Kant avalia o progresso do desenvolvimento da natureza humana, instaura, portanto, uma liberdade sob regras, as quais possuem a função de evitar, para ele, a dissolução social. O que leva os humanos a esta coação da “liberdade irrestrita”, ameaçadora do tecido social, é a necessidade, fazendo com que a insociabilidade seja forçada a disciplinar-se e a deslocar-se para outros empreendimentos, como as artes e a cultura, permitindo, assim, que a natureza da espécie se desenvolva. A *constituição civil*, por isso, para Kant, conjuntamente ao direito e ao desenvolvimento do Estado, é vista como um caractere de *civilização*, cindindo no curso da história o tempo dos selvagens afeitos à liberdade sem limites e o tempo das sociedades

63 Tradução minha, a partir do texto versado por Allen Wood para a língua inglesa (2009).

mediadas pelas legisções e regramentos escritos. (8:22).

Uma vez instaurado o Estado, e o modelo estatal de Kant certamente são os Estados modernos europeus, o problema da afirmação de uma *constituição civil* perfeita passa, ora, a depender das relações externas e legais entre os diferentes Estados. Nas relações internacionais, opera, também, segundo Kant, uma insociabilidade similar àquela que pressiona pela dissolução da *sociedade civil*, e cada um dos Estados deve, portanto, abdicar de uma liberdade irrestrita para um convívio bom e cosmopolita, regulando as guerras e evitando o armamento desenfreado que poderiam reduzir as sociedades à “selvageria”. Ele vislumbra, no curso da história humana, após a formação das *constituições civis*, o estabelecimento de uma comunidade articulada como uma *federação de nações*, capaz de mediar os conflitos internacionais causados pela insociabilidade que nos acompanha concomitantemente ao caráter gregário. Desta forma, o progresso da “história universal” da humanidade passaria por diferentes etapas, partindo, primeiramente, da vida *selvagem*, em que reina a liberdade total e irrestrita, evoluindo para a formação da *sociedade civil*, na qual a liberdade de cada um é mediada pelo direito, e chegando, finalmente, a uma *constituição civil internacional*, moldada por um direito supranacional que regulamente as relações entre os diversos países do mundo, permitindo a execução de um ideal cosmopolita. (8:24-26). A flecha do tempo da filosofia da história kantiana, assim, aponta para a finalidade da natureza humana, que é a consumação de sua potência associativa, representada, sobretudo, na instituição do Estado como referente civilizatório. A insociabilidade que nos acompanha tensiona para que as nossas disposições naturais não se realizem, embora, por outro lado, sejam os próprios males por ela causados que nos façam abdicar das liberdades irrestritas para a construção do direito, sem o qual, de modo algum, a natureza da espécie poderia se completar.

A história universal da humanidade, portanto, seria, para Kant, a consumação do plano oculto da natureza, que jazia na espécie em potência desde os seus primórdios, enfrentando um curso até a plena realização. A sua efetivação completa estaria encarnada na constituição de um “corpo político” internacional, consolidando o humano como ente de cidadania mundial, a qual é somente viável através da boa consolidação do direito e do Estado institucional regulador da insociabilidade. (8:27-28). A proposta do autor, em *Ideia para uma História Universal de um ponto de vista cosmopolita*, é sugerir a composição de um ensaio filosófico que procure narrar a história mundial de acordo com o plano da natureza que ele estabelece, considerando que este plano consiste na perfeita associação civil do gênero humano a nível internacional. A escrita deste ensaio, segundo Kant, não é apenas possível em uma perspectiva epistemológica, mas fomentadora do amadurecimento do propósito da

natureza, adquirindo, pois, uma abordagem propositiva. (8:29). Neste momento, encontra-se no texto similaridades com a característica da filosofia da história kantiana demarcada por André Voigt; a história não se pautaria, aqui, pelo que foi, mas por aquilo que deveria ser. O cosmopolitismo da *constituição civil* advém, na análise da história humana, como um elemento apriorístico que modula, como generalização, as particularidades dos fenômenos os quais, sozinhos, aparentam estar sem sentido no curso da história. Todavia, este “fio condutor” que opera como um “mecanismo secreto” da natureza (8:29), em Kant, não se revela a partir das próprias características dos fenômenos singulares, segundo a leitura de Voigt, sendo obra de um *a priori* formulado em um tempo outro ao dos fenômenos — o que denuncia, em sua opinião, o caráter inerentemente anacrônico da filosofia da história kantiana.

A trajetória da formulação de um “corpo político” internacional, então, remontaria à “Antiguidade” greco-romana:

Pois, se partimos da história *grega* (como aquela graças a qual chegou até nós toda a história anterior ou coetânea aos gregos, ou ao menos aquela digna de crédito), seguindo a sua herança formadora ou má-formadora até os dias atuais; e se seguirmos a sua influência na educação e deseducação do corpo político do povo *romano* — o qual assimilou o Estado grego —, e o influxo dele sobre os *bárbaros* que os destruíram, até o tempo presente; e também se adicionarmos a isso *episodicamente* a história política de outras nações, ou o conhecimento sobre elas que gradualmente nos alcançou através destas mesmas nações ilustradas — então se descobrirá um curso regular de melhoramento das constituições do Estado em nossa parte do mundo (que, provavelmente, levará algum dia estas leis a todas as outras). (8:29).

A “história universal” que Kant almeja, a partir de sua perspectiva filosófica, situa a Europa como centro do universo e o Estado moderno como suma realização da civilização humana, sendo responsável pela mediação da insociabilidade inerente à agregação social. O curso do melhoramento da sociedade civil apresenta um movimento histórico que se inicia com os “clássicos” da “Antiguidade”, encontrando etapas de sua formação entre *gregos*, *romanos* e *bárbaros*, estendendo-se até chegar aos seus dias em um corpo político altamente burocratizado, este que, por sua vez, consistiria em um ponto de passagem rumo a uma cidadania cosmopolita regida por uma federação internacional. Toda a história não ocidental, note-se, é ou excluída ou assimilada apenas ocasionalmente à realização do plano da natureza para a espécie humana. Egípcios antigos, árabes, astecas, chineses, ianomâmis, sumérios, mongóis, !kung e romas, todos eles e muitos outros universos não são integrados ao fio condutor cosmopolita da passagem do tempo kantiana. Se lhes é recusada, além disso, a possibilidade mesma de ter uma história, caso esta não seja validada pelas palavras de um

venerável grego antigo, como se ele representasse uma forma arcaica e embrionária da ilustração dos filósofos europeus coetâneos de Kant:

Apenas um *público letrado*, que perdurou ininterruptamente desde os primórdios até os nossos dias, pode reconhecer o valor da história antiga. Para além disso, tudo é *terra incognita*, e a história dos povos que viveram fora dela pode começar apenas no momento em que eles se cruzam com esta história [de *gregos e romanos*].⁶⁴ Isto aconteceu com o povo *judeu*, na época ptolomaica, com a tradução para o grego da Bíblia, sem a qual se daria pouco crédito para os seus registos isolados. A partir deste momento (se este princípio tiver sido apropriadamente constatado), então, podemos percorrer as suas narrativas. E o mesmo se passa, portanto, com outros povos. A primeira página de *Tucídides* (afirma *Hume*) é o único começo de toda história verdadeira. (8:29).

Não fossem os textos bíblicos traduzidos para o grego, portanto, para Kant, e o povo judeu não ingressaria na história universal; seus relatos, pela língua e pelo grau de legitimidade daqueles que a professam, seriam desacreditados, transformados em palavras ocas e sem rumo no trânsito humano em vias da consumação de sua natureza. Aos letrados, cabe-lhes reconhecer a “história antiga”, termo que, aqui, não abrange nenhum período restrito no tempo, não se pauta por um recorte sincrônico que vai, por exemplo, do surgimento da escrita até a queda do Imperio Romano do Ocidente. De um modo ainda mais selecionado, tal “Antiguidade” compete aos *gregos e romanos*, pelo papel que exerceram no aperfeiçoamento do Estado como instituição civilizacional, aprimorando as legislações, as políticas e as burocracias. Além deles, só há o desconhecido; mesmo que outros povos se digam, o que afirmam é ilegítimo. Para se fazer parte da história universal kantiana, a partir disso, não basta existir no tempo e residir em algum lugar do universo. É preciso que se tenha desenvolvido a escrita, é preciso habitar a região na qual veio a se formar algo como a Europa, é preciso constituir alguma entidade e práticas similares a aquilo que, séculos depois ou milhares de quilômetros distantes, um intelectual de Königsberg aprovaria como uma etapa no progresso do amadurecimento da *constituição civil*. Densa e arbitrária *checklist*. A frase sobre Tucídides, que encerra o excerto, é representativa da delimitação da “história antiga” como embrião de uma história universal eurocentrada, que toma a sua sociedade e a projeção que dela se faz sobre gregos e romanos como régua: a história se inicia em Tucídides. Ele a cria ao mesmo tempo em que a atesta, sendo, deste modo, demiurgo e juiz do curso dos tempos.⁶⁵

A filosofia da história kantiana deixaria profundas marcas, posteriormente, nas

⁶⁴ Em colchetes, adição minha.

⁶⁵ Para uma abordagem mais aprofundada da filosofia da história kantiana, ver a tese *Progresso e moral na filosofia da história de Kant*, de Nadai (2011).

formulações hegelianas a respeito da historiografia. Hegel considera, em *Enciclopédia das ciências filosóficas*, publicado em edições sucessivas com importantes alterações em 1817, 1827 e 1830, que o tempo, assim como pensava Kant, é uma “forma pura de intuição sensível”, sendo subjetivo na representação e uma abstração da exterioridade imediata. (§254). Para ele, as coisas não surgem e perecem *no tempo*, como se ele fosse um fundamento objetivo transcendente ao sujeito sobre o qual as entidades são sobrepostas, mas o próprio surgir e perecer dos seres e fenômenos *são o tempo*. (§258). O real, por ser exterior ao sujeito e possuir, por característica, a finitude, é idêntico ao tempo e dele, simultaneamente, distinto. A fórmula, aparentemente contraditória, explica-se pela natureza formal do tempo em Hegel e Kant — as intuições, como assimilações da experiência sensível, são percebidas pelos sujeitos como dinâmica temporal, sendo portanto idênticas ao tempo, embora o tempo não seja algo que esteja imanentemente presente nos objetos exteriores, possuindo um caráter de forma subjetiva, o que torna o real, também, dele distinto. Esta elaboração pode ser melhor entendida se relacionada com a controvérsia sobre o tempo anteriormente mencionada que inclui Newton, Berkeley, Leibniz e, posteriormente, Kant. Para Leibniz, por exemplo, sem os objetos, não há tempo, pois o tempo é a própria relação entre os objetos em mudança na sucessão. Em Newton, o tempo absoluto flui mesmo independentemente dos objetos e dos sujeitos, uma vez que é algo, a ambos, transcendente. Todavia, em Hegel — como em Kant —, quando se abstrai tudo aquilo que “preenche” o tempo, “resta o tempo vazio assim como o espaço vazio”, mas não porque ele flua como dimensão absoluta e transcendente da mesma maneira que em Newton, e sim pelo fato de residir, independentemente aos objetos, no sujeito enquanto forma pura. (§258).

As proposições sobre o tempo hegelianas são caracterizadas, ainda, por um dualismo que contrapõe a finitude e a eternidade. Para ele, “o natural está submetido (...) ao tempo, e, portanto, é finito; o verdadeiro, a ideia, o espírito, pelo contrário, são *eternos*”. (§258). A eternidade, contudo, para Hegel, não é uma abstração do tempo, como se ela existisse, de alguma maneira, fora dele. Ela, além disso, não vem depois do tempo, porque, se assim o fosse, se converteria em futuro, passando a ser apenas um momento no tempo. O tempo é, portanto, a própria inscrição do devir, e esse devir contém, em si, a mudança permanente que categoriza a finitude, embora seja, ele mesmo, eterno. (§258). E essa dualidade que dispõe em contradição o eterno e o finito, em Hegel, será marcante para a sua filosofia da história. Há, na história, para Hegel, um “princípio de desenvolvimento”, similar ao “plano da natureza” de Kant, que também é designado como “Espírito” e tem como meta o desenvolvimento de suas potencialidades pressupostas no curso da história humana, mesmo que, antagonicamente,

contra a ação a ele externa causada por acidentes. O “curso da história do mundo”, com isso, seria a contínua mudança histórica na direção do aperfeiçoamento da humanidade, não ausente, todavia, de um intenso antagonismo que caracteriza o desenvolvimento do “Espírito”. Ele, o “Espírito”, no curso da história, estaria travando uma luta interminável contra si mesmo, na qual, de modo concomitante ao seu esforço para atingir o seu ideal, esconde esta mesma realização de si próprio. (1953, p. 68-69).

O princípio orientador do desenvolvimento do curso da história, em Hegel, é o conceito de liberdade, o qual confunde-se com o próprio “Espírito” e orienta, tal qual o “plano da natureza” de Kant, o “progresso gradual” da humanidade em direção ao seu horizonte teleológico. (1953, p. 69-70). Há períodos em que o “ganho de cultura” obtido por determinada sociedade se perde, e deve-se, posteriormente, recomeçar do zero ou a partir de algumas ruínas deixadas para trás para se retomar o curso rumo a uma maior liberdade através dos tempos apesar destes acidentes externos. Todavia, existem, também, “desenvolvimentos, estruturas e sistemas de cultura” contínuos, que avançam de acordo com a consumação do “Espírito” na história. (p. 70). A flecha do tempo hegeliana, portanto, parte do imperfeito para o perfeito, numa orientação que guia a trajetória da humanidade seguindo a consciência da liberdade como fim. Portanto, nela, de um lado, percebemos uma abordagem bastante universalista do curso da história, unificando o humano em torno de uma finalidade única, definida, é claro, de acordo com valores particulares de Hegel e de parcela de sua sociedade que são alçados à condição de globais e perpétuos. De outro lado, passado, presente e futuro são articulados, nessa flecha, em um curso único do devir, comprimindo a experiência humana variada em uma única construção ontológica e temporal, elevada à categoria de verdade.

O “Estado”, em Hegel, constitui-se como uma pré-condição para a existência da história e situa-se em um lugar central no curso do desenvolvimento das sociedades humanas. O autor afirma que os povos podem ter vivenciado uma longa vida antes de cumprir a sua destinação — como se este fosse um caminho único e inevitável — de se tornar um “Estado”, e que podem mesmo haver conquistado importantes ganhos de cultura em determinados sentidos. No entanto, antes do “Estado”, tais sociedades são *temporalizadas*, por Hegel, na “*pré-história*”, restando fora do escopo de sua análise. (1953, p. 74-75). Após este período, alguns povos, segundo ele, podem ter se desenvolvido a ponto de formar um “Estado” e possuir uma “história real”; como exemplo, ele menciona as recentes (para ele) descobertas em torno do sânscrito e de suas ligações com línguas européias, vinculando os “povos germânicos” aos “povos indianos”. O que significa, é claro, que os “povos indianos”

gestaram, de certa forma, elementos da conseguinte cultura europeia, mas não merecem uma posição no interior do curso da história, uma vez que não desenvolveram alguma coisa similar ao que ele identifica como um “Estado”, a qual seria um passaporte para uma posição no desenvolvimento do aprimoramento humano. Ainda, Hegel afirma que, em relação a outros povos, que o interessam especialmente pela sua “condição civilizada”, muita coisa ocorreu antes da formação de um “Estado”, embora esses eventos pertençam não à história mas à esfera da “tradição”. Estes relatos seriam uma condição “*pré-histórica*”; sem “Estado”, ela não existiria, pois a história é a narrativa do desenvolvimento e aprimoramento desta instituição (p. 74-75) — herança kantiana identificável, se lembrarmos da centralidade da *constituição civil* em sua realização do plano da natureza humana.

Hegel declara que a palavra história possui, em si, uma ambivalência, indicando concomitantemente uma significação “subjetiva” e “objetiva”, na qual o caráter objetivo da história diz respeito aos próprios acontecimentos e o componente subjetivo à sua narração. Há um “princípio interior”, para ele, que produz simultaneamente a história narrada e os eventos, já que seria o “Estado” o objeto adequado ao relato do gênero histórico ao mesmo tempo em que, através de seus atos, produz este conteúdo. (1953, p. 75-76). Uma sociedade que atinge a categoria estatal no curso da história desenvolve a necessidade de leis, regras e normas “universais e universalmente válidas”, interessando-se por registros duradouros e precisos de seus desdobramentos. (p. 76). A situação presente de um “Estado”, desta maneira, está sempre “incompleta”, exigindo, para a sua autocompreensão, um conhecimento sobre o passado. “Estado” e história, logo, em Hegel, são aliados, os quais necessitam um ao outro e se coproduzem. Na concepção de história do autor, com isso, percebemos um condicionamento da história não apenas ao desenvolvimento de uma instituição estatal, mas também à existência, em determinada sociedade, da escrita. Se não há registros escritos, isto é, registros da atividade do “Estado”, não há história. As sociedades em que a oralidade se apresenta exclusivamente como forma de comunicação e de memória, em Hegel, são relegadas à “*pré-história*”, a uma existência embrionária em que o “Espírito” ainda muito parcamente se consumou. (p. 76).

Sejam séculos ou milênios, os períodos pelos quais passaram os povos antes que a história fosse escrita talvez estivessem cheios de revoluções, migrações, as mais selvagens transformações. No entanto, eles não possuem uma história objetiva, porque carecem de uma história subjetiva, isto é, registros históricos. Esses registros faltam não por haverem desaparecido acidentalmente através das eras, mas porque jamais poderiam ter existido. (1953, p. 76).

Todos os eventos humanos não registrados através da escrita são relegados ao esquecimento eterno e apartam-se, para Hegel, do objeto da história. Esta concepção deu base à periodização tradicional dos tempos anteriores à escrita como “Pré-história”, e das sociedades que não a praticam como “pré-históricas” e “não civilizadas”.⁶⁶ Tal hierarquização diacrônica, que estabelece etapas no curso do tempo para a realização do “Espírito” na humanidade, rumo a um aperfeiçoamento teleologicamente condicionado, opera também, em contrapartida, uma discriminação sincrônica: os povos que não escrevem, que não consideram a escrita como um elemento central da vida comum, ou que não se organizam a partir de alguma instituição tal qual o “Estado”, são extemporâneos. Eles são, pois, resquícios de uma etapa passada do curso da história, sendo anacrônicos ao momento atual de consciência da liberdade conquistado, para Hegel, pela Europa. Mesmo que alguns outros povos, ainda, tenham desenvolvido a escrita e uma cultura rica e variada, eles podem não estar inseridos no curso da história como agentes contemporâneos, uma vez que a sua organização social representaria, para Hegel, de alguma maneira, o atraso:

Somente em um Estado com a consciência das leis existem ações claras e essa consciência é clara o suficiente para fazer com que os registros sejam possíveis e desejáveis. Impressiona a todos os que conhecem os tesouros da literatura indiana o fato de que este país, tão rico em produtos intelectuais de grande profundidade, não tenha história. Nisso, a Índia contrasta de maneira impressionante com a China, que possui uma história notável, que vai até os tempos mais antigos. A Índia não tem apenas livros antigos de religião e brilhantes trabalhos de poesia, mas também antigos códigos de leis — mencionados acima como uma condição para a formação da história — e, mesmo assim, não tem história. Neste país o desejo de organização, que começa a diferenciar a sociedade, petrificou-se em seguida em distinções naturais de castas. (1953, p. 76-77).

Aqui vemos que ser dotada de escrita e mesmo constituir uma abundante literatura e legislação não bastam para inserir uma civilização no curso seletivo da história. A nós, pode parecer chocante um enunciado como “a Índia não tem história”, relegando a existência humana de seu povo no decorrer dos milênios a uma fantasia, como se todos passassem pelo mundo sem definitivamente passar, descolados dos eventos que realmente importam. A história de Hegel não é totalizante; a expressão que se tornou, ao longo do século XX, comum aos historiadores acostumados com a ampliação sem fim de seus objetos de que “tudo é

66 Para um estudo sobre o surgimento do léxico que *temporaliza* a ideia de “pré-história”, sobretudo em contexto anglófono e francófono, ver Chippindale (1988). Ainda, para uma crítica desta forma de *temporalização* para as sociedades ameríndias, especialmente no contexto anterior às invasões europeias, ver Lucas Bueno (2019). Por fim, um texto de Eduardo Neves (2016) traz uma interessante reflexão sobre os equívocos que periodizações universalizantes como “neolítico” podem ocasionar, citando o exemplo de como há, na arqueologia de alguns povos amazônicos, uma dissociação entre o surgimento da cerâmica e o desenvolvimento da agricultura, ao contrário do que se encontra na Anatólia e no Levante.

história” jamais lhe faria algum sentido. Ela é, a história, discriminação das ações. Há aquelas ações que contribuem para o progresso da humanidade segundo a consumação do “Espírito” e há aquelas que não somente não contribuem como eventualmente atrapalham esta consumação, e tal antagonismo, fundante do curso dos tempos, é a marca de sua filosofia da história notavelmente dualista. A Índia, assim, não possuiria história segundo a sua definição desta, pois, para criá-la, “seria necessário um propósito dentro da realidade, associado, ao mesmo tempo, a uma liberdade substancial”, o que a sociedade de castas, a seu ver, não permitiria. (1953, p. 76-77). As etapas evolutivas das civilizações na flecha do tempo estão intrinsecamente ligadas ao seu conceito de liberdade, inseparável do desenvolvimento do “Estado” e das legislações que o amparam.

A história do mundo, desta maneira, “é a exposição do espírito em luta para atingir a sua própria natureza”, sendo que a essência do “Espírito”, em Hegel, é a liberdade. (1953, p. 22-23). A partir destes pressupostos, ele elabora uma *translatio imperii* que desloca o eixo do mundo em busca da realização do ideal de liberdade movendo-se do oriente para o ocidente, em que os *germânicos* e *anglo-saxões* estariam no ápice do progresso histórico. Os *orientais*, para Hegel, ainda não teriam descoberto que o “Homem”, enquanto tal, é livre, e, não o sabendo, não seriam livres eles próprios. (p. 23). Para eles, a liberdade recairia como atributo apenas de *um*, e, por isso mesmo, este um não poderia ser chamado propriamente de um homem livre, e sim de déspota. O surgimento da “consciência da liberdade” adviria, posteriormente, com os gregos e romanos, embora eles considerassem que não todos, mas apenas *alguns*, fossem livres, e não o “homem” em si. (p. 23). A liberdade restrita da qual eles eram conscientes permitia, simultaneamente, a existência da escravidão segundo Hegel, através da qual erigiam toda a sua vida social. Apenas os *povos germânicos*, portanto, “através da cristandade”, perceberam que o “homem” é livre pelo simples fato de sê-lo, e que “a liberdade do Espírito é a própria natureza do homem”. (p. 24). Esta percepção haveria surgido, para Hegel, primeiramente, na religião, e introduziria-se no mundo laico apenas posteriormente, graças a um “longo e severo esforço de civilização”. (p. 24). Desta forma, a escravidão não teve o seu fim logo após a conversão à religião cristã, e nem a liberdade tomou conta dos Estados ou a razão assumiu as rédeas da política de maneira instantânea; a “aplicação do princípio às condições seculares” é fruto do “longo processo da história. As etapas rumo à “consciência da liberdade”, cuja divisão entre os *orientais*, os *gregos* e *romanos* e os *povos germânicos* são, para Hegel, a “divisão natural da história do mundo”, superam-se pela ação de alguns indivíduos na história, as quais representam a realização da

potência latente de seu próprio curso. (p. 24).⁶⁷

A superação das etapas da história da humanidade, na filosofia hegeliana, acontece pela ação de alguns indivíduos que representam a realização de seu curso, os quais são denominados *indivíduos históricos* ou *heróis*. Estes “homens históricos” — o que indica que há também os humanos exo-históricos, estrangeiros ao seu progresso — seriam, para Hegel, aqueles que não agem apenas em torno de seus interesses particulares, satisfazendo os seus afetos, mas que incorporam, em sua agência, a consumação progressiva da “Ideia criadora”, tornando a ampliação da consciência da liberdade “seu objetivo” a ser realizado com “a lei mais elevada do espírito”. (1953, p. 77). Como instrumentos do aprimoramento humano rumo à sua efetivação teleológica, estes indivíduos, à frente de seu tempo, constantemente questionam a ordem vigente, impulsionando a sua época para que dê um passo em diante em sua evolução. O vocabulário que Hegel usa para descrever aquilo que não é evidente em uma época, a “natureza” de Kant que ainda restaria apenas em potência no devir, é marcada pelas imagens de profundidade e de ocultamento. O *heróis* afastaram “o seu objetivo e a sua vocação do rumo calmo e regular das coisas, sancionado pela ordem existente”, assumindo como meta “uma fonte secreta cujo conteúdo ainda está oculto e ainda não veio à luz”. (p. 39-40). Ainda é elemento, aqui, que denuncia a *cronopolítica* da filosofia da história hegeliana, a qual define o lugar do *indivíduo histórico* como, simultaneamente, exterior ao seu tempo e interior à história. Pois a história não diz respeito, nesta temporalização, a todo e qualquer tempo, mas apenas ao tempo verdadeiro que rege o desenvolvimento das entidades finitas nem sempre conscientes das propriedades do devir. Como arauto daquilo que ainda não veio a ser, em Hegel, é possível o “homem à frente de seu tempo” ao qual se refere Abel LeFranc em seu ensaio que precede à obra de Rabelais. O *herói*, realizador da história por definição, é, ele próprio, a corporificação do anacronismo que move o rumo dos tempos.

O *antagonismo* social inerente outrora presente em Kant, derivado da “sociabilidade insociável” dos humanos, que os impele ao convívio coletivo ao mesmo tempo em que faz desse convívio conflituoso, assume, em Hegel, outro caráter. Nele, há uma tensão constante entre os *indivíduos históricos*, insatisfeitos com o seu presente, vetores da mudança ao antecipar em sua agência o futuro consumidor da potência da liberdade, e um *status quo* que visa, constantemente, reproduzir-se. A mudança histórica, portanto, é derivada desse tensionamento que move o progresso das sociedades humanas. As coisas como deveriam ser estão, na filosofia da história hegeliana, ao antecipar-se na época, em permanente conflito

67 Sobre a periodização na filosofia da história hegeliana, a qual apresenta-se, em sua obra, ora em três etapas, ora em quatro, ver Solsona (2012).

com as coisas como são, em um deslocamento anacronizante da agência histórica se comparável com a mudança no kantismo, como nota André Voigt em seu artigo. Todavia, subsistem, em ambos, mais elementos consonantes do que creio ter apontado Voigt em seu artigo. Primeiramente, a centralidade da instituição estatal como critério de avaliação do progresso histórico das sociedades no tempo. Em segundo lugar, a existência de uma “natureza” que subjaz o curso da história em ocultação, presente desde os primórdios em potência, mas que vem a ser, paulatinamente, a partir de algum tipo de agência humana. E em terceiro, por fim, a presença de um antagonismo em qualquer sociedade, seja ele qual for, que a põe em risco de dissolução ao mesmo tempo em que a impulsiona para o progresso na realização da história.

Estes elementos em comum das filosofias kantiana e hegeliana serão importantes para compreender a relevância de Karl Marx na *temporalização* das épocas das sociedades, como bem aponta André Voigt, e a sua influência sobre Jacques Rancière na interpretação do enunciado febvreano que associa o anacronismo a uma ocorrência pecaminosa e equivocada na historiografia. Em *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, cuja introdução foi publicada no ano de 1844, Marx, segundo Voigt, tensiona alguns aspectos do pensamento hegeliano, como a ideia de que o “Estado” seria a máxima realização da esfera do direito e do dever, possibilitando a consumação da liberdade entre as sociedades humanas. (2017, p. 33-34). Para ele, a Alemanha não teria galgado os degraus intermediários rumo à “emancipação política” de maneira simultânea as demais “nações modernas” europeias. Se o superou, em parte, na teoria e no pensamento abstrato, por outro lado, nas práticas e nas “lutas reais”, os alemães ainda não teriam alcançado este desenvolvimento. (2010, p. 152-153). Os “governos alemães” seriam, desta maneira, uma combinação multitemporal de “deficiências civilizadas do mundo político moderno”, de cujas vantagens os alemães não desfrutariam, com as “deficiências bárbaras do *ancien régime*”, das quais, inversamente, eles fruiriam com plenitude. (p. 152-153). A *temporalização* do estado da sociedade alemã no curso de desenvolvimento civilizacional, em primeiro lugar, para Marx, assume *a priori* existência de tempos antigos, materializados na forma do “Antigo Regime”, e de tempos “modernos”, os quais coexistiriam na Alemanha formando uma quimera. Afirma ele que “assim como os deuses de todas as nações se encontravam no Panteão romano, também os *pecados* de todas as formas de Estado se encontraram no Sacro Império Romano-Germânico”. (p. 153). O que garante a gradação, para Marx, inédita desse “ecletismo” é a “glotonaria político-estética” de “um rei alemão” — referindo-se a Frederico Guilherme IV —, o qual pretenderia desempenhar todos os papéis da realeza, como “o papel feudal e o burocrático, o absoluto e o constitucional, o autocrático e o

democrático”, se não “na pessoa do povo, pelo menos na sua *própria* pessoa”. (p. 153-154). A contemporaneidade alemã, seguindo disto, para Marx, é um tempo de contradição entre épocas do progresso do curso da história, no qual o *novo* e o *arcaico* existem lado a lado em um *antagonismo*; o que indica, é claro, que parte do presente é extemporaneizado, relegado ao “arcaico”, movimento que só é possível se presumimos a existência de um curso natural do devir que hierarquiza os seres no tempo. Neste sentido, a *temporalização* de Marx ainda pertence, com diversas similaridades, a uma matriz filosófica da história kantiana e hegeliana.

O “sonho utópico da Alemanha”, segundo Marx em *Crítica da filosofia política de Hegel*, não é uma “revolução radical”, que proporcione a “emancipação humana universal”, mas uma “revolução parcial”, de cunho meramente político. (2010, p. 154). Nesta “revolução parcial”, uma parcela da “sociedade civil” se emancipa, e, através de sua “situação particular”, age para emancipar o restante da sociedade, libertando a sociedade inteira. Todavia, essa classe emancipada, que atua como libertadora das outras através de suas idiosincrasias, liberta o restante da sociedade inteiramente sob a condição de que o restante da sociedade viva a situação de sua própria classe, mesclando as ideias de emancipação ao acesso a dinheiro, bens e cultura. (p. 154). Embora isto já pareça bastante atrativo, acostumados com a sociedade brasileira profundamente desigual e relegadora de grande parte de seu povo a uma vivência em situação financeira e cultural indigna, a “revolução radical” advogada por ele para a sociedade alemã que descreve vai além disso. Ela consiste na formação de uma “classe da sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos”, não reivindicando um direito particular contra uma injustiça particular, mas que ataque a “injustiça por excelência” e que “já não possa exigir um título *histórico*, mas apenas o título *humano*”. Isto é, excedendo a “revolução particular”, que se resume à ascensão de uma classe emancipada ao poder e à universalização de sua condição peculiar, a proposição de Marx enfrenta a própria hierarquização desigual da sociedade de classes, considerando que o único fim revolucionário radical é dissolvê-la. (p. 156).

Podemos afirmar, com isso, que há diálogos entre este humanismo marxista e os humanismos kantianos e hegelianos, embora, como veremos, Marx se pautar por condições que considera bastante mais materiais do que ideais e sociais do que individuais. Há um dualismo que antagoniza o *humano* como libertação da particularidade das classes e dos interesses dos agrupamentos sociais e o *histórico* como negação da realização do universal e propriamente humano com o fim da sociedade de classes. Se, em Hegel, os agentes tensionadores do *status quo* eram os *indivíduos históricos* ou *heróis*, marcando um caráter singular da chegada do novo, em Marx, por outro lado, a novidade extemporânea ganha forma

coletiva, através do *proletariado*. Sendo uma esfera do social que se caracteriza pela “perda total da humanidade”, ela só poderia ganhar a si mesma a partir de um “reganho total do homem”, operado através da dissolução da sociedade tal como ela está. (p. 156). O “proletariado”, define Marx, na Alemanha surge como resultado da industrialização, e a sua característica principal não é viver em uma “pobreza naturalmente existente”, e sim “produzida artificialmente”. (p. 156). Ele exige o fim da propriedade privada uma vez que ela é elemento fundamental na fabricação da pobreza e na negação da humanidade, ao transformar o indivíduo proletário em mercadoria nas relações de trabalho. Por isso, para Marx, quando o “proletariado” anuncia a dissolução da “ordem mundial até então existente”, ameaçando romper com a reprodução estagnante e dominadora nas relações de produção, “ele apenas revela o mistério de sua própria existência”, pois a exigência da “negação da propriedade privada” — da qual ele já é despossuído — apenas eleva a “princípio da sociedade” aquilo que a sociedade elevava a “princípio do proletariado”. (p. 156). Ao negar a reprodução das relações de produção vigentes, ao assomar como agente da mudança histórica contra as forças conservadoras e defensoras da propriedade privada, o que em Hegel era um indivíduo extemporâneo se transforma, em Marx, em uma classe extemporânea, se considerarmos que o seu caráter anacrônico diante do *status quo* é o que produz os tensionamentos de classe. Estar à frente de seu tempo, em Hegel e Marx, portanto, não só é possível como é o movente da história — como o Rabelais de Abel Lefranc, que, nas ideias, concebe um ateísmo em uma época profundamente crente, tal qual um visionário.

Como solução para a condição quimérica da Alemanha, sendo ela mescla de diversas épocas do curso da história que coexistem em uma só entidade “arcaico-moderna”, Marx, então, declara:

A única libertação *praticamente* possível da Alemanha é a libertação do ponto de vista *da teoria* que declara o homem como o ser supremo do homem. Na Alemanha, a emancipação da *Idade Média* só é possível se realizada simultaneamente com a emancipação das *superações parciais* da Idade Média. Na Alemanha, *nenhum* tipo de servidão é destruído sem que se destrua *todo* tipo de servidão. A *profunda* Alemanha não pode revolucionar sem revolucionar *desde os fundamentos*. A *emancipação do alemão* é a *emancipação do homem*. A *cabeça* dessa emancipação é a *filosofia*, o *proletariado* é seu coração. (2010, p. 156-157).

A “Idade Média” é *temporalizada* como um período fundamental para compreender o que Marx julga ser contemporâneo, uma vez que ela, como etapa histórica, não foi ainda completamente superada, restando resquícios que, na Alemanha, são obstáculos à emancipação. Para consolidar a sua política do tempo, portanto, Marx “medievaliza”

elementos do presente, dispondo a situação dualista na qual, na coetaneidade, algumas coisas existem como “modernas” e outras permanecem como espectros “arcaicos” que assombram a coletividade dos vivos, prejudicando o seu progresso histórico. É por isso mesmo que, para ele, a Alemanha necessita revolucionar desde os seus “fundamentos”; pois mesmo etapas anteriores, passadas, não foram até o momento superadas. Empiricamente, as entidades feudais e burocráticas, absolutas e constitucionais, autocráticas e democráticas podem ser descritas por ele na Alemanha da época, dispondo-se diante de sua análise. Todavia, o feudal, o absoluto e o autocrático assumem uma ontologia da obsolescência, uma existência semi-viva, a qual, se descrita, é pura política do tempo. São fenômenos que lutam contra a sociedade-como-deveria-ser de Marx, mas os quais, mesmo que anacronizados e tanatologizados, fazem parte da sociedade-como-é. E a emancipação dos humanos destes mortos que puxam os seus pés, impedindo o progresso histórico, é ela, também, dual; metade dela, a mente, há de ser guiada pela “filosofia”, restando ao “proletariado” a ação física e potentemente apaixonada do coração.

André Voigt ressalta, em seu artigo, que para Marx não se pode julgar uma determinada época de acordo com a consciência que ela tem de si mesma, da mesma maneira que evitamos julgar a realidade de um indivíduo pela ideia que ele faz de si. (2017, p. 33-34). Como propõe Marx em *Contribuição para a crítica da economia política*, de 1859, seria preciso explicar as épocas não pela sua autoimagem, mas pelas “contradições da vida material”, ou seja, pelo conflito entre as “forças produtivas sociais e as relações de produção”. (2008, p. 48). Para ele, uma sociedade não desaparece até que sejam desenvolvidas, nela, “todas as forças produtivas que possa conter”, e as novas relações de produção, criativamente extemporâneas, invadindo a época, não assumiriam o seu lugar antes que as suas “condições materiais de existência” tenham sido “incubadas” no interior da própria sociedade. (p. 48). Este etapismo marxista, que sucede modos de produção “asiático, antigo, feudal e burguês moderno”, dissocia a crença dos indivíduos do sentido histórico das épocas, de modo a demarcar as características das eras não por aquilo que nelas é pensável — como faz Febvre com Rabelais —, mas pelas relações materiais de produção que nelas subsistiriam. (p. 48). No *Manifesto comunista*, de 1848, Marx e Engels explicitam bem como essa dissociação sustenta a cisão mencionada no parágrafo acima entre a mente e o corpo da revolução, que cabem cada qual à “filosofia” e ao “proletariado”. Sobre a relação entre os “comunistas” e os “proletários”, os primeiros não invocariam “princípios particulares” segundo os quais pretendam moldar a totalidade do movimento operário; todavia, teoricamente, segundo Marx e Engels, os “comunistas” possuiriam uma grande vantagem sobre os demais partidos

operários de cada país, uma vez que alcançaram uma “compreensão nítida das condições, do curso e dos fins gerais do movimento operário”. (2005, p. 51). As proposições teóricas dos “comunistas” — que assumem aqui, é claro, a “filosofia” do movimento, tentando conquistar os “corações” operários —, portanto, não seriam invenções ou ideias advindas do nada, mas consistiriam na “expressão geral das condições efetivas de uma luta de classes que existe, de um movimento histórico que se desenvolve diante dos olhos”. (p. 51-52). Buscando conquistar a afetividade dos “proletários” que são, em geral, inconscientes das dominações das relações materiais de produção às quais estão submetidos, os “comunistas”, encarnando a visão privilegiada dos filósofos, assumiriam o caráter teórico e conscientizador do movimento revolucionário, antecipando a alvorada dos novos tempos.

A relação da obra hegeliana com a marxista, pois, apesar da influência notável, apresenta também uma consistente inflexão. Voigt identifica claramente a coincidência, em ambas, da existência de indivíduos ou grupos com uma percepção privilegiada da própria época em que vivem, os quais se realizam como agentes de mudança em direção à consumação da potência da história — potência, esta, que é naturalmente diversa em ambos os autores —, fazendo o seu curso avançar, de uma época para outra, nas etapas do progresso humano. (2017, p. 34-35). Tal progresso, que, em Hegel, era a ampliação da consciência da liberdade, transforma-se, em Marx, na consciência das contradições da vida material por parte do proletariado. O proletariado, além disso, assume na obra marxista o papel predominante da agência coletiva no curso da história. Se, em Hegel, os transformadores da ordem eram os “indivíduos históricos” ou “heróis”, para Marx, os proletários possuem essa atuação virtualmente extemporânea no modo de produção das sociedades burguesas, advindo, no presente, como arautos da sociedade do futuro. É por isso mesmo que André Voigt posiciona Jacques Rancière como herdeiro de uma tradição reativa ao hegelianismo-marxismo, uma vez que, ao analisar a poética do saber da historiografia, ele recusa a formulação de que alguns sujeitos possuem uma visão privilegiada a respeito dos desdobramentos de sua época, vinculando todos os sujeitos, epistemicamente, ao lugar em que realmente estão como um lugar legítimo cuja fala e ideia são dotadas de verdade. Os sentidos da história, desta maneira, não estão em alguma profundidade subjacente às épocas, visíveis apenas a alguns intelectuais privilegiados, e nem se antecipam através de indivíduos ou grupos “à frente de seu tempo” como agentes de mudança, mas são, inerentemente, “anacronias”, posto que tomados sempre de frente para trás, coadunando proposições e palavras dos historiadores e seus múltiplos tempos com as temporalidades múltiplas dos fenômenos de outrora que eles mesmo descrevem.

Resta, desta explanação que situa Rancière como intérprete de Febvre diante de outros autores que refletiram a respeito das “épocas” na história, três comentários os quais gostaria de demarcar e que agregam a nossa descrição do enunciado de que o anacronismo seria o pecado dos historiadores. Em primeiro lugar, apesar de toda a acalorada discussão sobre a natureza do tempo que antecede Kant, em que delinee as perspectivas de Newton, Berkeley e Leibniz, concernente ao seu caráter transcendente ou imanente ao sujeito ou ao objeto, ou ainda sobre as suas propriedades relativas ou absolutas, creio que, comparando tal controvérsia com as proposições latourianas, podemos afirmar que todas elas coincidem em um pressuposto básico: o tempo é uma dimensão *ontológica*, e não o produto de *uma ontologia* em particular. Isto é, esta controvérsia se realiza no interior de parâmetros *mononaturalistas*, nos quais as propriedades do tempo são discutidas, embora jamais o seja a possibilidade de que o tempo das sociedades europeias não seja universal e que existam outras cosmologias existentes a partir de *temporalizações* diversas. Portanto, esta discussão é elemento fundante da universalização do tempo tecnocientífico, que, se aqui é debatida em uma esfera intelectual e acadêmica, se expandiu ao resto do mundo através, também, de outros meios, colonizando outros tempos.

Em segundo lugar, a controvérsia sobre a “história universal”, aqui apresentada de acordo com a filosofia alemã como exemplo, com Kant, Hegel e Marx (mas que também tem mais desdobramentos, tal qual o que ocorre através dos iluministas franceses), demonstra bastante bem aquilo que Zachary Schiffman considera uma “invenção do passado”. Como vimos, desde os humanistas “renascentistas”, consolida-se, ao menos entre os círculos intelectuais, a ideia de que o passado não simplesmente antecede o presente, sendo também, dele, qualitativamente *diferente*. Ou seja, os pensamentos, as práticas, as linguagens e os hábitos variam no tempo, de um modo que projetar nos seres anteriores o nosso modo de ser nos faça, eventualmente, incorrer em um anacronismo, não descrevendo os tempos passados tais quais eles realmente se produziram. No entanto, mesmo que entre os humanistas esta *temporalização* da anterioridade estabeleça uma considerável alteridade diante dos dias atuais, o *passado* como uma temporalidade dotada de uma ontologia própria, na qual habitam, isomorficamente, todos os seres anteriores de todo mundo em todos os tempos, desenvolve-se apenas com os projetos de história universal gestados sobretudo nos séculos XVIII e XIX europeus. Desta maneira, a consolidação de um curso da história, que apresenta determinado sentido de progresso e evolução das sociedades, faz que os múltiplos tempos sejam comprimidos em um fluxo temporal único — do qual a determinação das propriedades, evidentemente, é alvo de intensa disputa —, que age como um rolo compressor das

cronopolíticas alheias e resistentes aos projetos universalistas.

E em terceiro lugar, finalmente, a criação desta história universal — e, por conseguinte, da ontologia do passado — é centralizada na noção de progresso da civilização (sendo o conteúdo desse progresso variável) e, mais especificamente, nos autores estudados, no “Estado” como instituição fulcral para a mensuração da época de uma sociedade no curso dos tempos, seja de acordo com o progresso da “constituição civil” em Kant, da “consciência da liberdade” em Hegel ou das “condições da vida material” em Marx. Não é à toa que a instituição dos “Estados modernos” europeus foi essencial para a política do tempo da “modernidade”, uma vez que eles são agentes com grande responsabilidade na uniformização dos calendários, convenções e metrologias relacionadas ao tempo, em um processo que ocorre não sem muita dificuldade, mas que, depois de implantado, naturaliza-se a ponto de ser esquecido, de modo tal que, quando mencionamos a morte de Ramsés II em 1213 a.C., transportamos sem mais delongas uma calendarização ao seu tempo posterior e a inserimos em um curso único dos tempos conjuntamente aos revoltosos farroupilhas, às *jacqueries*, à invenção do transistor e ao futebol como fenômeno de massas no Brasil sem hesitarmos. No entanto, em sociedades pós-coloniais como o Brasil, o “Estado” estabeleceu-se e se estabelece justamente como uma cruzada matadora de tempos, impondo a sua uniformização voraz ao mesmo tempo em que dilacera as cosmologias ameríndias e afrodiáspóricas e as suas maneiras próprias de organizar e hierarquizar os seres no tempo. Esta cruzada fica bastante expressa, por exemplo, na fala do atual presidente Jair Bolsonaro, realizada no início do ano de 2020, mais precisamente na noite do dia 23 de janeiro, na qual afirmou que “o índio mudou, tá evol... cada vez mais é um ser humano igual a nós”, e que, como projeto, “vamos fazer com que índio se integre à sociedade e seja realmente dono da sua terra indígena”. (URIBE, 2020). Ou seja, os povos indígenas, para ele não plenamente integrados a um ideal de “Brasil” — e o “Brasil”, aqui, surge como a extensão da bandeira colonial, como entidade que prolonga as guerras de conquista portuguesas até os nossos dias, transformando os povos ameríndios em inimigos do desenvolvimento —, por isso mesmo ainda não adquiriram, em sua opinião, a condição da humanidade. A inserção no “Estado”, pois, como abdicação de seus modos de existir, de compor o mundo e de *temporalizar* os seres do mundo, é pressuposto para tornar-se humano, integrando-os, portanto, no curso da história. Além disso, a transformação das terras indígenas em propriedades privadas, para Bolsonaro, expondo os povos originários a todo o tipo de especulação e exploração capitalista, é o meio de transformar estes semi-humanos aos olhos desta história devoradora de mundos em humanos plenos, propriedade privada na qual o “Estado” tem, em sua defesa e manutenção, uma das

principais razões de sua existência, como percebemos na contestação de Marx a Hegel. Relegados à “pré-história”, à “pré-humanidade”, à “pré-civilização”, o ato de existir alheio à propriedade privada de terras é elemento de exclusão desta temporalidade estatal, capitalista e neocolonial, e, simultaneamente, um manifesto de resistência contra a compressão cronológica de um certo tipo de dominação através da história.

3.7 “Modernos”, os herdeiros da Alegoria da Caverna de Platão

Jacques Rancière, para André Voigt, portanto, retoma alguns elementos do kantismo diante do debate hegeliano-marxista. A questão principal em disputa, aqui, é: há indivíduos ou grupos com um entendimento privilegiado sobre a sua época, cujos interesses não são particulares, mas coletivos ou mesmo universais? (2017, p. 35). Voigt enfatiza a ambição de Rancière em desvincular-se de um “historicismo” que associa o que é visível e pensável a noções específicas de tempo e de espaço, que funcionariam como limitadores das interpretações do que se passou. Tal desvinculação passaria por uma redefinição das ideias de espaço e de tempo, considerando-os como conjuntos de relações multiespaciais e multitemporais (p. 38), em que sujeito e objeto — historiador e as entidades de outrora — estão inextricavelmente imbricados. As épocas, com isso, não possuiriam sentidos ocultos que nelas residiriam e que lhe seriam próprios e exclusivos, consistindo em uma definição tomada de frente para trás, do presente para o passado, como uma anacronia. Nesse sentido, na leitura de Rancière realizada por Voigt, elas funcionariam como “princípios regulativos” consituídos aprioristicamente aos objetos da anterioridade analisados, em vez de sentidos do passado a serem descobertos e revelados. Esta concepção desarticula a possibilidade de existência, por exemplo, de indivíduos ou grupos “à frente de seu tempo”, que incorporem algo como o “plano da natureza” para o curso da história, a “consciência da liberdade” ou a “consciência das relações materiais” em determinado período, pois o “seu tempo” não é um significado inerente às épocas, mas uma fabricação policrônica, eventualmente realizada *a posteriori* à ocorrência dos fenômenos e à vivência dos sujeitos.

Embora Rancière tenha sido discípulo de Louis Althusser, e participado, em 1964, de seu seminário na *École Normale Supérieure* que deu origem ao livro *Ler o capital* (1979), no final dos anos 60 inicia-se uma ruptura teórica entre ambos que marcará as relações entre temporalidade e saber em sua obra. Criticando o conceito de ideologia em Althusser, Rancière desaprova a explicação usual althusseriana dos processos de dominação que postula, como um dos motivos de estarem os dominados sob esta condição, o fato de não compreenderem o

funcionamento das estruturas de dominação, a ponto de formar, diante delas, uma consciência de classe.⁶⁸ Esta explicação, para ele, denuncia o cientificismo da abordagem de Althusser, o qual oporia o trabalhador ao intelectual sob critérios relacionados à posse do discurso verdadeiro ancorado na consciência das relações de produção instauradas. A formulação de Rancière sobre o lugar do saber científico na sociedade não o distingue da ideologia como se esta fosse a experiência da cegueira e da ignorância, afirmando que as propriedades científicas dos saberes das instituições acadêmicas não anulam o caráter classista e reproduzidor das estruturas sociais que podem assumir o ensino, a formação intelectual e a produção científica. A ciência, com isso, não é o outro da ideologia, sendo construída também ela no interior de instituições, tradições e sistemas discursivos constituintes da “ideologia burguesa”. As ideologias assumidas pelos proletários, no entanto, não se contrapõem a uma “ciência burguesa”, podendo-se falar, apenas, na existência de “saberes burgueses” e “saberes proletários”.⁶⁹

No lugar desta explicação ideológica em que a dominação pressupõe relegar ao não saber grupos e indivíduos dominados, tornando-os incapazes de perceber os mecanismos de poder que os sufocam, Rancière propõe que, em vez de se pensar no conhecimento e na ignorância como uma contraposição necessária, tomemos a questão das crenças em termos topológicos — como *lugares* ocupados por atores. Neste sentido, a definição daquilo que ele chama de um “lugar da fala”,⁷⁰ na historiografia, vincularia uma “teoria da morte” como passagem das vozes das entidades e das proposições dos fenômenos anteriores a uma “teoria do espaço” como inscrição do sentido. (1994, p. 73). Retomando Jules Michelet, Rancière

68 Embora posterior à data de *Ler o capital*, lançado em 1965, e já concomitantemente à ruptura de Rancière com o marxismo althusseriano, a noção de ideologia em Althusser pode ser bem compreendida a partir de “Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado” (1996), escrito em 1970. Para uma crítica famosa e robusta de Althusser no interior do marxismo, ver *Miséria da teoria* de E. P. Thompson (1981).

69 Sobre a crítica de Rancière ao conceito althusseriano de ideologia, ver Vila (2011, p. 12), Mota e Serra (2014, p. 132) e o próprio Rancière (1970, p. 336-339 e 1996, p. 92-93).

70 Acredito ser importante, aqui, diferenciar o “lugar da fala” de Rancière da noção de “lugar de fala” que se tornou bastante presente nas controvérsias políticas brasileiras, como uma categoria que identifica a legitimidade ou ilegitimidade do sujeito que enuncia as suas proposições de acordo com as suas posições de poder ou de subalternidade ocasionalmente imbricadas no proposto. Neste caso, as posições assumidas pelo enunciador respectivas à sua racialização, gênero, sexualidade, religiosidade, classe ou algum outro elemento constituinte de sua *actancialização* (constituição como agente na rede) poderiam ser determinantes das relações de poder assumidas no dito, de um modo que, por exemplo, a fala de um homem sobre as políticas feministas galgadas no privilégio masculino ou a fala de uma pessoa branca a respeito de cosmopolíticas negras sempre sejam acompanhadas, *a priori*, de sua posição de falante endossado de privilégios sociais, que inerentemente silenciariam outras falas possíveis subalternas. A noção de “lugar de fala”, no Brasil, embora lhe seja anterior, é bastante marcada e popularizada pelo lançamento, em 2017, do livro de Djamila Ribeiro, intitulado *O que é lugar de fala?* (2017). Um referencial incontornável e instigante sobre a discussão, certamente, é o texto *Pode o subalterno falar?* (2010) de Gayatri Chakravorty Spivak, publicado em 1983. Para Rancière, a legitimidade epistêmica do “lugar da fala” não necessariamente diz respeito à legitimidade ou ilegitimidade política do enunciador como representante da alteridade em condição subalterna, mas se refere à positividade dos saberes inerentes ao enunciado daquele que fala sobre a sua própria condição, mesmo que ela seja silenciante, desarticulada, dominante ou inapropriada.

afirma que ele foi responsável por conferir uma “base geográfica” à historiografia, embora não a partir de um determinismo da terra, uma vez que ele não estaria interessado em práticas científicas caçadoras de leis e de causalidades. De um modo mais complexo, Michelet configuraria, na história, uma geografização ou territorialização do sentido que inspira Rancière, aliando-se à sua ideia de que “nenhuma fala permanece sem lugar”. (p. 74). Não existiria, pois, alguma fala vã, vazia de sentido, anacrônica à sua própria contemporaneidade, ao jazer distante das coisas que lhe dariam sentido. Esta recusa da duplicidade de um passado ou de um presente em que há falas verdadeiras e falas espectrais, umas descendo a torrente da história e outras descoladas da materialidade do tempo, é categorizada por ele próprio como um “princípio de expressividade generalizado, de transitividade do escrito à voz, da voz ao corpo, do corpo ao lugar”, no qual tudo comunica e tudo se traduz, inclusive as proposições e os saberes dos mortos. (p. 74). Não existe, para Rancière, o lugar da consciência e o não lugar da ideologia: “o lugar é o que dá lugar”, e “toda produção de fala pode representar-se como a exata expressão do que lhe dá lugar, de sua própria legitimidade”, como uma “*dóxa*” que expressa um “*tópos*”. (p. 74).

Generalizar a expressividade e a comunicabilidade dos *lugares das falas* implica, portanto, reprimir as “questões de origem” como critério explicativo do estado das coisas atual, como se o sentido verdadeiro das falas residisse em um lugar outro que não aquele de sua enunciação, pois toda a fala, em Rancière, é a origem de si mesma e portadora de um saber autorreflexivo. Para o autor, a “origem” dos fenômenos, sendo uma *alotopia*, não passa de uma espécie de “cena” construída *a posteriori*, a qual, apesar de relegar a si mesma saberes explicativos que eram contemporâneos mas invisíveis e impensáveis para alguns ou todos os seres vivos das épocas de outrora, é, na verdade, uma fabricação que vincula múltiplas linhas de temporalidade — constituindo-se, por isso mesmo, como “anacrônica” segundo critérios purificadores dos tempos. Se toda interpretação histórica é uma conexão de distintas linhas de temporalidade em um mesmo tempo, como poderia ser o tempo um operador de interdição de possibilidades, de modo a pressupor que ele possa impedir alguém de pensar, agir ou falar de determinada maneira em um momento específico, por pertencer a uma periodização específica ou a uma época? Este tempo topografizado de Rancière, em que há múltiplas temporalidades coexistentes, não pode, portanto, pensar o lugar do sujeito no tempo como um interdito, como uma cegueira, e, por consequência, não permite também que eleja indivíduos com uma percepção especial do estado das coisas, em um lugar privilegiado de consciência, uma vez que somos todos policronicamente atravessados. (VOIGT, 2017, p. 39-41).

Retornemos, pois, a Latour. Em *Políticas da natureza*, ele não trataria a Alegoria da Caverna platônica como uma “questão de origem”, capaz de explicar a gênese da cosmologia moderna? Analisemos, a seguir, uma passagem do texto, em que o autor descreve como, para ele, o “Ocidente” organizou a sua percepção do cosmos e a relação entre a ciência e a sociedade a partir da arquitetura da Caverna de Platão:

Ora, no Ocidente, nos tornamos, ao longo dos tempos, os herdeiros de uma alegoria que definiu as relações da Ciência e da sociedade: a da Caverna*, contada por Platão em *A República*. (...) Deste mito, bem conhecido, não queremos retirar senão as duas rupturas que permitirão dramatizar todas as virtudes que se poderiam esperar da Ciência. É a tirania do social, da vida pública, da política, dos sentimentos subjetivos, da agitação vulgar, em suma da Caverna obscura, que a Filosofia — e mais tarde o Sábio — devem afastar de si, se quiserem aceder à verdade. Tal é, a partir deste mito, a primeira ruptura. Não existe nenhuma continuidade possível entre o mundo dos humanos e o acesso às verdades “não feitas pela mão do homem”. A alegoria da Caverna permite criar, pelo mesmo gesto, uma certa idéia da Ciência e uma certa idéia do mundo social que vai lhe servir de ferramenta. Mas o mito propõe, igualmente, uma segunda ruptura: o Sábio, uma vez equipado de leis não feitas pela mão do homem, que ele acaba de contemplar, posto que soube atirar-se ao inferno do mundo, pode voltar à Caverna a fim de pôr aí ordem, pelos resultados indiscutíveis que farão cessar o falatório indefinido dos ignorantes. Nenhuma continuidade mais lá, entre a antiga e irrefutável lei objetiva e a logorréia humana, muito humana, dos prisioneiros apegados às trevas e que não sabem jamais como encerrar suas intermináveis disputas. (LATOUR, 2004a, p. 27-28).

A Alegoria da Caverna de Platão, para Latour, é uma boa representação do modo como a modernidade organiza o seu mundo comum. O típico do fenômeno da “modernidade” estaria, logo, no modo como ela dispõe os seres em seu cosmos, e as atribuições que são conferidas a cada qual. Como uma “Constituição” específica, o mundo “moderno” legisla sobre o que é permitido e o que não é permitido aos humanos e aos não humanos, e sobre quem pode representar o que e falar por quem. Tal “Constituição”, cuja metáfora política da organização cósmica não é mero acidente, se fundaria por uma cisão básica na hierarquia dos seres fundada em uma oposição entre entidades de propriedades radicalmente diversas: de um lado, está o mundo da natureza, uno, comum a todos os humanos, configurando uma atitude que Bruno Latour chama de *mononaturalista*; de outro lado, há o plano da política, da sociedade, das culturas, no qual impera a multiplicidade e a impermanência. A noção de “natureza”, segundo a “Constituição moderna”, para Latour, serve para tentar mediar os conflitos sociopolíticos e culturais, para paralisar a turbulenta câmara do *multiculturalismo* com a sua unidade. Portanto, há, aqui, uma assimetria fundamental da natureza diante dos acontecimentos humanos. É nessa assimetria que, para ele, sustentam-se os argumentos objetivistas, que pregam a existência de verdades absolutas. Há, nesta perspectiva objetivista “moderna”, uma distinção entre o plano dos fatos e o dos valores. Os valores pairam no

universo da vida social e coletiva, em que as palavras são polissêmicas e os sentidos são deslizantes, causando permanentes desentendimentos e conflitos entre os humanos. Já os fatos pertencem à gélida frieza do que é natural, do que é permanente, do que é constante, servindo como único critério para silenciar a Torre de Babel das sociedades humanas, segundo a “Constituição” da “modernidade”.

Delineando a “Constituição moderna” criticada em *Políticas da natureza*, Latour, então, busca a sua origem, talvez considerando, como descreve Rancière, que esta origem possa explicá-la de forma mais evidente, revelando aspectos mais fundamentais e mecanismos não percebidos à primeira vista. Nisto, é traçada uma relação de *herança* do Ocidente diante da Alegoria da Caverna no modo de pautar a convivência entre a ciência e a sociedade. Se há herança, há algum contínuo entre o exposto no texto platônico e a organização “moderna” do seu mundo comum. Ou seja, na descrição de Latour, existe alguma comensurabilidade entre as questões do universo grego ateniense de Platão e as problemáticas atuais sobre as vinculações entre ciência e sociedade. As questões da *República*, mesmo que redesenhadas e com incontáveis novos elementos em jogo, ainda podem ser atualizadas naquilo que o autor chamou de “Ocidente”, este grande e indefinido designativo de uma cultura, de um espaço e de uma história comum, e, principalmente, um grande fazedor de alteridades e produtor de outros tempos. O “Ocidente” tem o seu tempo próprio, e a sua “flecha do tempo” se confunde com a criação da ideia de uma “história universal”, que transmuta a sua particularidade em generalidade ao afirmar-se como tal. As temporalidades dos coletivos (pós)coloniais e subalternizados estão sempre *em relação* ao “Ocidente” segundo o modo como ele conta a sua história da humanidade, o que, na prática, é o mecanismo colonial de destituir os outros povos de autodeterminar a sua *temporalização* e, com isso, sustentar os seus próprios mundos e distribuir os seus seres no devir. Na arqueologia do pensamento “ocidental” e de uma questão posta como *perene* sobre as relações entre a ciência e a sociedade, desponta, no fundo do sítio escavado por Latour, oculto entre terra, rochas e fragmentos de peças não mais reconhecíveis, as palavras um dia escritas por um indivíduo chamado Platão, transformadas, após metros de soterramento por palavras e mais palavras de comentaristas, em cânone filosófico.

Sobre o que pretende retirar da alegoria, Latour afirma que são apenas *duas rupturas*. Estas duas rupturas, que ele identifica em sua análise do texto, correspondem tanto a uma organização ontológica da “Constituição” dos “modernos” quanto à função representada pelo intelectual nessa “Constituição”. Descreve ele que essas rupturas permitem dramatizar “todas as virtudes que se poderiam esperar da Ciência”, com “C” maiúsculo, ou seja, uma “Ciência” una e soberana. Não é preciso destacar detalhadamente que, no texto de Platão, é impossível

encontrar qualquer coisa similar a essa ciência, que emergiria muitos séculos após o mundo grego antigo já ter desaparecido por completo. Nos tempos da Atenas “clássica”, talvez palavras como *philosophía* ou *epistēmē* possam ter alguma relação com o que viria a ser a “Ciência”, mas de modo algum a escolha latouriana da palavra não é problemática. É uma categoria extemporânea que penetra o “antigo”, em uma interpretação radical, heterodoxa, violenta. A “Filosofia” — lado a lado da “Ciência” —, afirma Latour, segundo a organização cósmica da alegoria, visa combater a agitação vulgar do interior da caverna, espaço da vida pública e da política. Nos “contemporâneos” e nos “antigos”, logo, o saber é um poder para controlar um social visto como o campo da agitação e da obscuridade. Na primeira ruptura identificada por Latour como traçada por Platão, existe a descontinuidade entre as entidades intra e extracaverna. De um lado, os humanos; de outro, os não-humanos. Do lado de cá, a ignorância e o desentendimento; do lado de lá, a verdade e a unidade. O pertencente à extracavernidade é verdadeiro porque intocado pelo humano, não sendo feito por ele, não sendo fruto de fabricação e artesanias da cultura e da sociedade. Todavia, o interno à caverna, maculado pela deficiência ontológica do que foi tocado pelo humano, reside no aparente e no falso. Além da potência ilustrativa da imagem, que não pode ser desprezada, Latour ressalta que esta dualidade das características dos seres — à qual chamará de “bicameralismo” da “Constituição moderna” — acaba por criar uma certa ideia do que é o “social” e do que é a “Ciência”. “Social” e “Ciência”, duas palavras invasoras, que explicam a alegoria de Platão e, ao mesmo tempo, formam a alegoria de Latour. Em que medida, com isso, elas também não formam a alegoria de Platão? E explicam a de Latour?

Seja como for, após identificar essa ruptura responsável por separar o mundo comum em duas câmaras, Latour apresenta uma segunda, dedicada a contar a função do “Sábio” nessa organização. Exceção à massa dos habitantes do mundo da política e da vida cotidiana, grafada na Caverna obscura cheia de palavras vazias de coisas e destituídas de conhecimento, o “Sábio” seria o responsável por fazer a travessia entre as duas zonas ontológicas. Diante das leis inumanas exteriores à “Caverna”, que antecedem qualquer sociedade e qualquer cultura, ele adquire o saber para que, retornado ao mundo inferior, possa, nele, por ordem, acertando as palavras com os seus sentidos e cessando o “falatório indefinido dos ignorantes”. Por ter contato com os não humanos que encarnam as leis perenes do universo, transitando entre os dois mundos, os “Sábios” são dotados de um poder incomum aos demais humanos, uma vez que dão voz aos entes eternos que, por si só, não falam, e, com isso, podem buscar acabar com as disputas, neutralizando a política. Se, nos tempos platônicos, este ser especial era o filósofo, no Ocidente contemporâneo, herdeiro da Alegoria da Caverna, segundo Latour, tal

espírito grego se apossa dos cientistas ou dos intelectuais que, como ninguém, sabem ler a natureza e alcançar o conhecimento das leis de funcionamento das sociedades. Aquele que conhece, logo, para Latour, as verdades inumanas, de acordo com a cosmologia dos “modernos”, apresenta-se sempre em uma espécie de anacronia com relação aos seus contemporâneos, uma vez que ele acede do tempo das sombras para o não tempo das leis perpétuas do luminoso mundo exterior à Caverna. Antes de ser, pois, um humano “à frente do seu tempo”, para ele, o filósofo da alegoria, incorporado pelos porta-vozes da “Ciência”, constitui-se como um humano que transita, eventualmente, para “fora do tempo”, se considerarmos o caráter a-historicizante da natureza que balizaria a confusão da historicidade dos tempos da política.

O que palavras como “ciência” e “social” podem nos revelar, como viajantes do tempo, da Atenas do século IV a.C.? Que respostas as reflexões de Platão sobre a *pólis*, a *philosophía* e a *paideía* de seu tempo podem nos oferecer para as sociedades do século XXI? Estes mundos são comensuráveis ou incomensuráveis? O anacronismo, ao mediar os agentes provenientes de outros tempos em determinados agregados a nós coetâneos, extemporaneiza. Portanto, ao estabelecer uma hierarquia do *contemporâneo* e do *extemporâneo* no tempo, ele torna as distintas contemporaneidades sempre em alguma medida incomensuráveis. Ou seja, se, no século XVI, era impossível ser ateu, é porque aquele período possuía uma característica fundamentalmente distinta do nosso, em que se pode; se, no século XIII a.C., era impossível que a causa da morte de alguém fosse tuberculose, aquele mundo comum era composto de forma diversa do nosso, uma vez que agora há a participação do bacilo e da patologia. Por outro lado, quando estes agentes de proveniências temporalmente diversas são associados sem a mediação do dispositivo do anacronismo, facilmente o ateísmo pode chegar a Rabelais ou o bacilo de Koch a Ramsés II. Tal mediação ou a sua ausência, portanto, são elementares para o estabelecimento de políticas temporais, já que ela estabelece uma “atração” entre os agentes *actanzializados* como contemporâneos e uma “repulsa” entre os agentes compostos como extemporâneos, tal qual os distintos polos elétricos similares ou alternados de dois ímãs quando aproximados.

Mantenho as questões, por ora, para que as reconsideremos no decorrer do texto. Neste momento, minha atenção é tomada por uma semelhança entre a leitura que Bruno Latour realiza da Alegoria da Caverna e a crítica de Jacques Rancière à “nova história”, a qual questiona o interesse da primeira geração dos *Annales* pelo anacronismo como critério de verdade para os historiadores. A elaboração na obra de Lucien Febvre, utilizado como exemplo por Rancière, de uma noção de anacronismo como o maior pecado dos historiadores

e como um procedimento poético para aferir o verdadeiro na história desenvolve um princípio de copresença dos sujeitos históricos que só dá possibilidade de que sejam, eles, crentes nas crenças de seu tempo. A esse princípio, o chamei de “contemporaneidade”, uma vez que o anacronismo segundo os critérios delineados por Rancière derivaria do seu desvio, de uma falha do historiador perante ele ao agregar agentes extemporâneos em suas associações como se fossem coetâneos. Essa percepção histórica de que há épocas com condições de possibilidade que lhes são próprias e pensamentos que lhes são pensáveis ou impensáveis tem, ela mesma, uma historicidade, delineada, por exemplo, no artigo de André Voigt sobre o qual discorreremos acima. Como vimos, remontando a Kant, Hegel e Marx, o autor analisa como estes pensadores trataram da possibilidade de que existam identidades ou desidentidades entre os tempos e as crenças, e, sobretudo, a existência de algumas pessoas ou grupos que rompam com a “cegueira” de sua época sobre ela mesma, alcançando uma visão privilegiada do processo histórico. Se Febvre, em seu texto sobre Rabelais, desconsidera a viabilidade da existência de um humano “à frente de seu tempo” — o que transgrediria a identidade entre tempo e crença —, por outro lado, ele confere aos historiadores a capacidade de entender essa semelhança temporal profunda entre os atores residente no princípio de copresença do que é contemporâneo, saber, este, impossível para os viventes da época. Os viventes sempre ignoram as condições de possibilidades de seu tempo, uma vez que nele estão imersos, por ele estão embriagados, proferindo palavras sem consciência da essência da história, que, mesmo carimbadas com a crença de seu tempo, são desconhecedoras do que a crença de seu tempo é. O nó entre o que é a crença de um tempo e as palavras ditas nesse tempo é reatado, *a posteriori*, pelos historiadores, segundo o que Rancière descreve como o paradigma da “nova história” surgida com a primeira geração dos *Annales*. Tal nó é confeccionado ligando a superficialidade das palavras dos sujeitos históricos com sentidos profundos que lhe subjazem, que lhes estão alheios, sejam eles condições de possibilidade, causas econômicas, mentalidades, cultura, relações de produções, ou outras estruturas mais amplas que a imediaticidade dos acontecimentos e das enunciações. O texto de Platão e a sua alegoria, com isso, não se explicam em si mesmo, em sua materialidade discursiva. São componentes mais profundos do mundo grego que poderiam explicá-lo, dispô-lo em sintonia com o seu tempo, sendo qualquer desordem nessa relação uma interpretação anacrônica.

Sob esses critérios da epistemologia histórica delineados no texto de Febvre, certamente a análise que Bruno Latour realiza da Caverna platônica seria taxada de anacrônica. Afinal, como seria possível que “já” em 385 a.C. Platão refletisse sobre as relações entre “ciência” e “sociedade”? Como estas relações se configurariam em um

“mesmo” quebra-cabeça? Como estas categorias extemporâneas são utilizadas como matriz interpretativa de um tempo no qual elas sequer existiam? Entretanto, na avaliação de Rancière das interpretações históricas, elas sempre se conformam como anacronias, sendo tomadas de frente para trás, dispondo em sua topografia simultâneas linhas de temporalidade. Ao retornar a Platão para compreender a cosmologia dos “modernos”, Latour está em busca de uma origem, de um fundamento explicativo para esta organização do mundo comum entre humanos e não humanos, na qual os sábios são os únicos a atravessar de uma câmara à outra e representar as leis eternas que não foram criadas por ninguém. A herança recebida pelo “Ocidente” — o que quer que ele o seja — da Alegoria da Caverna está menos na alegoria do que na interpretação que Latour realiza da “modernidade”. Algo, no entanto, subjaz de similar entre Rancière e Latour nas leituras em que o primeiro faz da “nova história” e o segundo faz da “modernidade”. A “nova história”, para Rancière, eterniza o tempo como “contemporaneidade” em detrimento de um conhecimento dos contemporâneos sobre o seu próprio tempo. Eles creem na crença de seu tempo, mas não sabem disso. Não está, em seu horizonte, aquilo que o tempo, enquanto operador de interdição, determina como impossível. As palavras dos sujeitos históricos crentes nas crenças de seu tempo, com isso, são palavras vazias de coisas, inabitadas de conhecimento sobre o que elas mesmas querem dizer. Para explicar a Alegoria da Caverna, por exemplo, seria necessário recorrer, com o paradigma do enunciado sobre o anacronismo da “nova história”, a algo que lhe é mais profundo, algo que habita além das próprias palavras da *República*. Está, este algo, em purificar um tempo, para que não se seja anacrônico: retiremos a “ciência” e o “social”, que são elaborações posteriores no “Ocidente”; aliás, retiremos o próprio “Ocidente”, que inexistente em Platão. Fiquemos com a *pólis*, espaço máximo da política da Hélade. Fiquemos, ainda, com a *philosophía*, significante em disputa dos saberes do século IV a.C., muito distinta da “Ciência”. Contudo, Platão não era ciente de que não tratava de “ciência” — era ignorante até do ente “ciência”, habitante de outro universo no tempo. E essa não ciência de Platão, se transformada em objeto mediada pelo enunciado de Febvre, para que ela explicasse, hipoteticamente, a Caverna de Platão, instauraria uma identidade entre a crença e o tempo que está fora do saber possível dos sujeitos históricos habitantes daquela coetaneidade, apenas vislumbrável para os historiadores em suas análises. Tal qual os habitantes da Caverna identificados por Latour — que coincidem com o “povo” das sociedades contemporâneas segundo o paradigma do saber “moderno” —, os homens em seu tempo, para a “nova história” traçada por Rancière, estariam presos às imagens irreais que lhe são expostas no formato de crenças. Ainda, tal qual a alegoria como lida por Latour, o historiador, vestido de sábio “moderno”, transcenderia a

Caverna das crenças falsas e da “logorréia humana” de palavras vazias de coisas, ascendendo à semelhança entre crença e tempo extracaverna, em que habita o que é próprio para cada época, para sempre. Em seu retorno, pois, o historiador, munido das explicações que estão para além das aparências das crenças, repleto de condições de possibilidades, estruturas, economias e mentalidades, por fim, põe ordem às palavras caóticas dos sujeitos históricos. O que eles queriam, afinal, dizer com o que disseram?

3.8 Os deslocamentos da Alegoria da Caverna da ágora ao laboratório

Se Latour é crítico, por um lado, da “modernidade”, através da sua interpretação da Caverna platônica, Rancière, por outro, é crítico dessa “nova história” consumada com a primeira geração dos *Annales*, da qual Latour retira o seu enunciado sobre o anacronismo. A “Constituição moderna” descrita por Latour, contra a qual se opõe em *Políticas da natureza*, todavia, assemelha-se ao modo de organizar as falas do mundo político da “nova história” em dois pontos, coincidentes com as duas rupturas traçadas por Latour em sua leitura da alegoria. Tanto a “modernidade” como a história da primeira geração dos *Annales*, no entendimento que dela tem Rancière, apresentam um aspecto dualista em sua organização ontológica dos seres. Para os “modernos” de Latour, há os humanos internos à caverna, que se desentendem em sua “logorréia humana”, ignorantes de sua condição de espectadores de sombras; para os sujeitos históricos de Febvre, há os crentes nas crenças de seu tempo, ignorantes, contudo, desta sua própria condição de algemados como espectadores de sua época. Ainda, para os “modernos”, segundo Latour, há uma câmara externa à caverna, na qual residem leis não feitas pelas mãos dos humanos, habitada por não humanos perenes e inalteráveis, configurada como o único ponto capaz de pacificar as vozes das falas humanas dissonantes e efêmeras; para a história antianacronística de Febvre, por outro lado, há as condições de possibilidade das épocas, que explicam no que os seus sujeitos podem e não podem crer ou pensar, que são a conexão da passagem do devir com o eterno, e, com isso, meio de se aferir a verdade do discurso histórico. Poderíamos traçar, também, como consequência, uma analogia entre o sábio “moderno” de Latour e o historiador da “nova história” de Rancière. O primeiro, com a sua ascensão à câmara transcendente das permanências, possuiria uma visão mais privilegiada do real e da natureza que os seus colegas algemados na caverna. O segundo, com a sua elevação ao “contemporâneo” de uma época — como oposição ao anacrônico ou “extemporâneo” —, é capaz de obter uma compreensão privilegiada das causas profundas dos

processos históricos, que excitam do subterrâneo a superfície caótica dos textos e dos acontecimentos.

Há, portanto, uma correspondência entre a “Constituição moderna” bicameral delineada por Latour e a concepção de história da primeira geração dos *Annales*, como entendida por Rancière? Esta história seria uma história marcada, com isso, pela “modernidade”? A “Constituição moderna” possuiria uma filosofia da história influenciada ou análoga a da “nova história”?

Avançando com calma, mas com segurança, voltemos a nos deter ao aparente “anacronismo” de Bruno Latour em sua enunciação dos “antigos”, em especial à Alegoria da Caverna platônica. Endosso, em boa parte, as críticas de Rancière ao conceito de anacronismo, e considero que, se tomarmos a relação entre tempo, sentido e verdade aos moldes do que o fez a “nova história”, a alegoria de Latour seria anacrônica e a sua interpretação do texto da *República* seria equivocada. Contudo, o uso do anacrônico em Latour é tão flagrante, é tão proposital, é tão reiterado que sou constantemente levado a refletir acerca de quais são as razões dessa abordagem do “antigo” em seu texto e em sua formulação de uma “Constituição moderna”. Latour, sabe-se, é o defensor de uma antropologia simétrica, que descentre a posição dos “modernos” e trate a sua organização do mundo comum como apenas mais uma das naturezas-culturas existentes. Aliás, o termo “naturezas-culturas”, ele próprio, já é um significante marcado pela “modernidade”, rasgado pelo hífen que fratura o mundo comum em duas câmaras separadas. Os “modernos”, segundo Latour, supuseram que uma dessas câmaras, a natureza, seria comum a todos os humanos, a todas as naturezas-culturas, um espaço de possível objetividade num oceano turbulento de subjetividades e culturas. A proposta simétrica, no entanto, deflagra o caráter político desse movimento tipicamente “moderno” e colonizador: a substancialização da natureza dos “modernos”, transformada em universal, apenas constitui uma assimetria assentada em seu poder, colocando a sua câmara perene como instância recursal para calar as palavras dos humanos comuns e imobilizar as suas articulações políticas. A simetrização, então, do pensamento antropológico em Latour demonstra uma refinada consideração da questão da alteridade. Afinal, se a antropologia “moderna” se interessou pelo conhecimento das cosmologias dos outros, a antropologia simétrica ambiciona acabar com o privilégio epistêmico que a antropologia “moderna” arrogou para si na elaboração desse conhecimento. A cosmologia dos “modernos” passa, na simetria, a ser apenas uma entre outras, contingente como elas, não mais nem menos próxima da natureza, pois esta, em vez de um critério para a epistemologia, é uma ontologia para interferir na vida política ao mesmo tempo em que dela é

alheada.

Apesar da ponderação sobre a simetria em relação a outras naturezas-culturas, é de difícil entendimento o porquê de Latour não considerar a alteridade do próprio texto platônico. Se Latour afirma, em *A esperança de Pandora*, que lerá Platão como se este tivesse escrito para o *New York Review of Books*, onde está a consideração do que é peculiar ao mundo grego antigo nesta interpretação? Se, para ele, a Alegoria da Caverna, em *Políticas da natureza*, definiu as relações entre a “ciência” e a “sociedade” — antes das ciências e das sociologias —, onde está o que é próprio à cosmologia da Atenas clássica? A simetria não é um critério de consideração da alteridade no tempo?

Leiamos mais um trecho de *Políticas da natureza*, em que Bruno Latour prossegue com a “Antiguidade” *high-tech* de sua Alegoria:

No mito original, como se sabe, o Filósofo não chega, senão com as mais extremas dificuldades, a quebrar as cadeias que o prendiam ao mundo obscuro, e então, ao preço de experiências esgotantes, ele retorna à Caverna, e seus antigos colegas detentos dão morte ao portador de boas novas. **Ao longo dos séculos**, graças a Deus, a sorte do Filósofo, que se torna Sábio, foi bastante melhorada... Importantes orçamentos, vastos laboratórios, imensas empresas, possantes equipamentos, permitem aos pesquisadores, **hoje**, ir e vir com toda segurança do mundo social àquele das ideias, e destas à Caverna obscura à qual eles vêm trazer a luz. A porta estreita se tornou uma larga avenida. **Em vinte e cinco séculos**, entretanto, **uma única coisa não mudou um iota**: a dupla ruptura que a forma do mito, incessantemente repisado, consegue manter sempre tão radical. Este é o obstáculo que precisamos levantar, se desejarmos mudar os próprios termos pelos quais se define a vida política. (LATOUR, 2004a, p. 28-29).⁷¹

Mais uma vez, Latour traça um elo de continuidade entre o momento do texto da alegoria platônica e as características do que é ser um intelectual, um pesquisador ou um cientista na atualidade. Há três marcadores de tempo no início da passagem. O primeiro marcador é *no mito original*, que destaca a alegoria da *República*, a mais antiga, em que o filósofo, como personagem principal, ascendia da caverna sob circunstâncias penosas, que se repetiam no retorno ao mundo das sombras. É bastante notável, para mim, o adjetivo *original*, que denota, de um lado, que é o primeiro, o primitivo, o desenho fundamental de uma cosmologia dualista dos “modernos” de Latour, o que, talvez, seja um bom indício do motivo de sua análise em *Políticas da natureza*, como uma fantasia descrita por Rancière de que a busca pelas origens de algo possa explicar os seus desdobramentos de hoje. O que, de certa forma, também é um argumento que evoca a profundidade para explicar o que está na superfície: “ok, analisamos as características modernas do que é ser um intelectual, mas, para explicá-las, vamos às suas origens, aos seus fundamentos, às suas bases mais profundas, onde

⁷¹ Os grifos são meus, não constando no original.

jaz o sentido que transcende os acidentes e as coberturas seguidas que foram dadas a essa pintura ao longo da história”. De outro lado, o adjetivo *original* matiza os desdobramentos da Alegoria da Caverna, a qual Latour chama de “mito”, no tempo. *Ao longo dos séculos*, sua ação na cosmologia dos “ocidentais”, conformando as relações entre “ciência” e “sociedade”, embora baseadas em uma origem, mudaram. E essa trajetória secular, não à toa, é descrita com uma lógica de progresso, de desenvolvimentos tecnológicos e aportes de capitais, com orçamentos, laboratórios, empresas e equipamentos. As evoluções no campo da “ciência”, então, nos trazem ao terceiro marcador temporal, o *hoje*, ponto de chegada do trânsito que começou na *origem* e se locomoveu *ao longo do tempo*, caracterizado por uma diferença fundamental frente à alegoria platônica: a “porta estreita” pela qual o filósofo passava da câmara interna para a externa à caverna se tornou uma “larga avenida” graças ao que veio a se tornar a ciência “moderna”. Isto quer dizer que: a) há uma correlação entre o filósofo de Platão e o pesquisador “moderno”; b) A organização do cosmos da alegoria se mantém, bicameral, com duas zonas ontológicas distintas; c) Há uma alegoria “original” e desdobramentos ao longo do tempo, que influenciaram o modo como o “Ocidente” pensou e pensa a relação entre “ciência” e “sociedade”; d) A alegoria “original” pode ter utilidade explicativa para as dinâmicas contemporâneas.

Resta, ainda, o trecho que talvez seja o mais impactante desta passagem. Latour afirma que, *em vinte e cinco séculos*, “uma única coisa não mudou um iota”. Derrama-se, nas letras e nas palavras da frase, uma concepção de tempo e de história — seja esta afirmação séria, jocosa, hiperbólica ou de qualquer outra tropologia. Como pode algo não mudar nada em vinte e cinco séculos? Da maneira que for, Latour trata a alegoria como elemento de uma questão perene, que justifica o seu uso para pensar um debate contemporâneo. A expressão “um iota” ainda enriquece a passagem, confere certo humor, embora, mais ainda, ressalte a potência helênica de se pensar a atualidade: um “iota” e não um “i”, um elemento do alfabeto do outro do passado sem tradução, o qual, por isso mesmo, permanece e invade os laboratórios dos pesquisadores e os computadores dos antropólogos, filósofos e historiadores da ciência. E o que não mudou, segundo Latour, é a dupla ruptura proposta por esse mito fundador, entre duas zonas ontológicas diversas, por um lado, e entre o filósofo e os demais humanos acorrentados, de outro, formando, numa “Antiguidade” arcaica, a arquitetura do cosmos “moderno”. É contra esta arquitetura, aplicada na “Constituição moderna”, que Bruno Latour se insurge, em defesa de uma perspectiva “não moderna”. E, para isso, propicia um ataque não apenas à “modernidade”, mas também àquilo que constituiria as suas fundações, buscando derrubar o seu edifício. Ser “não moderno”, para ele, é ser não platônico.

O “iota”, que Latour afirma não ter mudado *em vinte e cinco séculos*, é um bom elemento para pensarmos a relação que o autor constrói com o “antigo”. Mesmo sem ter mudado, sem ter se tornado um “i”, o “iota” já é um deslocamento ao deixar a cadeia de significantes de um texto grego e ser inserido em meio a outras palavras em francês. Ele deixa de ladear, em uma inscrição anterior ou nos discursos, uma rede de outrora de associações, vinculado a outras letras e palavras e períodos do texto grego da *República*. As aspas o delatam. O “iota” se tornaria, desta maneira, uma representação do discurso do outro — isto é, uma atualização de um discurso anterior, deslocado, em uma enunciação na qual o discurso anterior passa a conformar uma heterogeneidade — em um texto “moderno”, articulando uma nova rede associativa. Nesta nova rede, o “iota” se associa a novos agentes, como os ecologistas, o *Ministère de l’Environnement* francês, os cientistas de jaleco branco, seus microscópios e laboratórios esterilizados, viajando radicalmente no tempo como se viaja no espaço, porém, *sem a mediação do anacronismo como uma “cola” dos agentes no tempo*. Só uma tautologia não mudaria um “iota”, apenas uma cópia, uma repetição do próprio texto, o que não seria a interpretação da alegoria por Latour, mas a própria alegoria. E o que me intriga, agora, é essa posição de Latour diante da alteridade do grego antigo, de Platão, da *pólis*, da *philosophía*, e desse cosmos que já não existe mais. Lucien Febvre o chamaria de anacrônico, pois não considera Platão em seu próprio tempo, em sua “contemporaneidade”, movendo questões que nos são contemporâneas e categorias aparentemente “fora do lugar” para entender a alegoria. A alteridade do mundo passado é invadida pela cavalaria “moderna” ao desembarcar nesse velho novo mundo. No entanto, como defende Rancière, não é verdade que toda interpretação histórica é uma “anacronia”, tomando o tempo de frente para trás, instaurando novas linhas de temporalidade, sempre policrônicas? E, em um texto acadêmico ou historiográfico, qual é o limite para estas anacronias? Após que ponto tocamos a má leitura e a superinterpretação?

3.9 O anacronismo como dispositivo cronopolítico

Neste capítulo, vimos que Bruno Latour mobiliza o enunciado de Lucien Febvre, presente no seu texto *A incredulidade no século XVI*, o qual afirma que o anacronismo é “o pecado dos pecados” do historiador. Ele o faz dentro de uma abordagem a respeito da historicidade dos objetos científicos, que poderíamos explicar, também, como uma historicidade da natureza. Embora a ciência “moderna”, para Latour, tenha se esforçado para afirmar que os seus objetos já existiam na natureza *desde sempre e em todo lugar*, ou seja,

mesmo antes de sua descoberta por cientistas, laboratórios, equipamentos e agências de pesquisa, de acordo com as suas proposições estes objetos existentes na natureza só recebem o *status* de “natural” após traduções produzidas no laboratório em um processo de múltiplos deslocamentos no tempo e no espaço e associações entre agentes diversos. Como hipótese para aferir a sua tese, Latour questiona-se: antes da descoberta do bacilo de Koch e de sua atribuição como entidade causadora da tuberculose, poderíamos dizer que a causa da morte de alguém infectado pelo bacilo sem que ninguém o soubesse seria tuberculose? Se assumirmos que sim, que mesmo antes da descoberta da tuberculose as pessoas morriam tendo esta patologia como causa de sua morte, então a natureza ou os objetos da ciência não possuem história. O bacilo de Koch, com isso, sempre existiu, e a tuberculose desde tempos imemoriais acometia os seres humanos. Ele apenas ainda não tinham sido descoberto, e agia como por debaixo de um véu. A história das ciências dos “objetivistas” se reduziria, portanto, a uma história das *descobertas* científicas, que, a cada avanço, vislumbraria um pouco mais da natureza oculta. Deste modo, Ramsés II poderia ter morrido de tuberculose em 1213 a.C. — os egípcios apenas não souberam disso. Se assumirmos, por outro lado, que a natureza e os objetos da ciência possuem uma história, que, antes das pesquisas de Robert Koch, as pessoas não poderiam morrer da tuberculose causada pelo bacilo de Koch, então, não poderíamos, jamais, atribuir a causa da morte de Ramsés a essa doença em 1213 a.C. Isso porque, naquele período, a tuberculose e o bacilo não faziam parte do “mundo comum” dos egípcios antigos, escapavam à sua ontologia. Apenas depois do fim do século XIX o bacilo pode ser isolado em laboratório e circunscrito como causa patogênica. E, para a atribuição desta patologia como a causa da morte de Ramsés II, seria necessário um deslocamento destes germes ou de seus vestígios não apenas no tempo, mas também no espaço. Os restos mortais do faraó precisariam ser deslocados do Museu do Cairo para Paris, situados em uma sala cirúrgica no hospital Val de Grâce, repleta de artefatos técnicos avançados e de especialistas para lá também mobilizados, para, a partir daí, estabelecer a causa da morte e estendê-la a tempos remotos — fabricando, desta forma, tanto a razão do óbito quanto o passado. Com isso, as inovações da ciência não seriam *descobertas*, mas *construídas*, a partir destas associações de agentes diversos. Apenas desde 1976, logo, a causa da morte de Ramsés II em 1213 a.C. poderia ser determinada como tuberculose, graças ao deslocamento de seus restos mortais do Cairo para Paris. Este “fato” passa a constar na história dos objetos científicos, da realidade, da natureza. Afirmar que, antes de 1976, a causa da morte de Ramsés II tivesse sido a tuberculose, uma vez que nesse tempo tais deslocamentos e associações não teriam ainda sido feitos, seria, para Latour, cometer o “pecado cardeal” dos historiadores: o anacronismo.

Enquanto o dispositivo do anacronismo se prolonga, assim, das sociedades para os objetos, um elemento evidente se impõe diante de nossa leitura: quem disse que o anacronismo é o “pecado dos historiadores”? Lucien Febvre, em *A incredulidade no século XVI*. Mas Latour não o cita nominalmente. Sequer afirma que o anacronismo é, “para alguns”, “para uma corrente teórica”, o pecado dos historiadores. Não há citação, questionamento, menção a alguma controvérsia. Latour assume — embora prolongando a sua validade aos objetos científicos — o enunciado sobre o anacronismo como um fato. E este fato, tomado apressadamente, marcará de maneira importante a teoria da história de sua antropologia simétrica e de sua ecologia política.

Contudo, a noção de anacronismo também possui uma história. Ela não existe “desde sempre” e “em todo lugar”, a não ser que a naturalizemos e universalizemos. Apenas após a sua solidificação dentro dos círculos historiográficos e humanísticos, é que o anacronismo se tornou uma espécie de “caixa-preta”, como diria o próprio Latour — um actante acionado sem que se pense em seu funcionamento interno, em sua constituição, em sua história, do mesmo modo que, ao digitar em um computador, não imaginamos a sua microeletrônica ou a sua engenharia de software. Em *Ciência em ação* (2000a), Bruno Latour declara que “a expressão *caixa-preta* é usada em cibernética sempre que uma máquina ou um conjunto de comandos se revela complexo demais”, sendo que, em seu lugar, “é desenhada uma caixinha preta, a respeito da qual não é preciso saber nada”, a não ser “o que nela entra e o que dela sai”. (p. 14). Isto é, “por mais controvertida que seja” a história do actante em questão tornado uma *caixa-preta*, “por mais complexo que seja o seu funcionamento interno, por maior que seja a rede comercial ou acadêmica para a sua implementação, a única coisa que conta é o que se põe nela e o que dela se tira”. (p. 14). Ao assumir o anacronismo como fato mobilizando o enunciado de Febvre para abordar a historicidade dos objetos, Latour, portanto, trata o anacronismo como uma *caixa-preta*, estando apenas interessado em agregar aos seus *inputs* actantes provenientes de tempos diversos e policronicamente formados para retirar, depois, de seus *outputs*, uma historicidade purificada com imaculadas contemporaneidades sem anacronismos pecaminosos. Todavia, se fizermos um *flashback* das *caixas-pretas*, como afirma o próprio Latour em *Ciência em ação*, no lugar de frieza, correção e indubitabilidade, encontraremos, certamente, “incerteza, trabalho, decisões, concorrência” e “controvérsias”. (p. 16). Se dispusermos, lado a lado, uma *caixa-preta* e uma controvérsia em movimento, segundo o autor, ambas as faces se assemelharão à imagem de *Jano bifronte*, com uma expressão já idosa olhando para trás contraposta a outra, esta jovem, de olhos fixos para frente. O primeiro, a “ciência acabada”, as *caixas-pretas*; o segundo, a “ciência em

construção”, as controvérsias. A decisão teórica assumida por Latour, na teoria ator-rede, é entrar pela porta dos fundos das ciências, descrevendo os seus mecanismos de construção, desconfiando da estabilidade a-historicizante das *caixas-pretas*. Este é o procedimento que viemos realizando e seguiremos a realizar, abrindo a caixa de Pandora do anacronismo que, curiosamente, mesmo Latour manteve selada.

No livro *Príncipe das redes: Bruno Latour e a metafísica*,⁷² publicado por Graham Harman em 2009, o conceito de *caixa-preta* em Latour é avaliado através de uma perspectiva filosófica, argumentando que ele se refere a um posicionamento do autor a respeito da noção de “substância”. De acordo com Harman:

Para Latour, a caixa-preta substitui a substância tradicional. O mundo não é feito de unidades naturais ou totalidades que perduram através de toda flutuação superficial. Em vez disso, cada actante é o resultado de numerosas forças anteriores que estariam violenta ou apaixonadamente associadas. Enquanto as substâncias tradicionais são unas, as caixas-pretas são múltiplas — nós simplesmente tratamos elas como unidades, durante o tempo em que elas permanecem sólidas em nosso meio. Como as ferramentas de Heidegger, uma caixa-preta permite-nos esquecer a massiva rede de alianças da qual ela é composta, no período em que ela funciona regularmente. Actantes nascem em meio a conflitos e controvérsias, até que eles eventualmente se solidifiquem em uma configuração estável. Mas basta reacender a controvérsia, reabrir a caixa-preta, e você verá mais uma vez que o actante não possui uma essência elegante unificada. Chame-o de legião, porque ele é múltiplo. (2009, p. 34).⁷³

Neste sentido, o anacronismo insere-se na rede de actantes mobilizados em torno da questão de Ramsés II e da historicidade dos objetos ele mesmo como um elemento da agência, que, tal qual qualquer actante de Latour, também é um mediador de outros atuantes.⁷⁴ Como bem explicita Harman, em Latour, cada actante pode ser compreendido como uma *caixa-preta* ou como uma rede em controvérsia, a depender da circunstância. As *caixas-*

72 No original, *Prince of networks: Bruno Latour and metaphysics*, sem tradução para o português.

73 Tradução minha.

74 Por caminhos teoricamente muito diversos dos meus — e mesmo deles contraditórios —, Alfred Gell, em *A antropologia do tempo* (2001), percebe este caráter agregador e mediador do anacronismo. Criticando as considerações temporais de Georges Gurvitch, Gell aborda a ideia de que os camponeses vivem, como grupo social, em uma temporalidade “mais lenta”, mantendo anacronicamente práticas e costumes de eras passadas, em uma concepção estereotipada e erroneamente múltipla do tempo. Para ele, “se os camponeses não apenas se comportassem como se estivessem em 1850, mas realmente pertencessem a 1850, então eles seriam tão atualizados [up-to-date] quanto nós. Ou o tempo é desacelerado, ou os camponeses são atrasados em suas maneiras antiquadas, mas não os dois ao mesmo tempo”. (p. 68). Segundo Gell, nós identificamos um comportamento como anacrônico não vinculando uma data anterior a nossa a este comportamento (pois, assim, ele seria eucrônico a uma data em particular), mas associando-o a uma data atual — e, poderíamos acrescentar, de acordo com uma *cronopolítica* que não teria por objetivo fazê-lo. “O fenômeno do anacronismo, portanto, advoga em favor da unidade do tempo, e não de sua multiplicidade” (p. 68), isto é, em minha perspectiva, ele é um mediador responsável pela *temporalização* em agregados de actantes vinculados, em vez de um elemento de exclusão de actantes de uma determinada associação. Diferencio-me, todavia, de Gell ao considerar que esta “unidade”, a qual chamo de agregado ou associação, pode ser multitemporalmente constituída, e, por isso mesmo, a *mediação* do anacronismo, visando a sua unidade, se faz necessária.

pretas definem, precisamente, o “social” estabilizado, na forma de “anacronismo”, de “passado”, de “classe operária”, de “populismo”, de “malária”, ou o que quer que seja, o qual pode, a qualquer momento ou sob uma nova contingência, ser revisto e “instabilizado” mais uma vez, por um deslocamento ou pelo surgimento de relações mais recentes. A existência das entidades, desta maneira, para Latour, é apenas circunstancial, e a sua substância conforma-se como multiplicidades em instabilidade ou estabilidade sempre provisórias. Não é à toa que Harman chama o actante de “legião” ao fim da passagem acima, fazendo menção ao exorcismo do geraseno presente nos evangelhos de Marcos (5:1-20), Lucas (8:26-39) e Mateus (8:28-34), em que Jesus é respondido, ao perguntar o nome do demônio, nos evangelhos de Marcos e de Lucas, com a alcunha de “legião”. O caráter demoníaco do actante de Latour descrito por Harman, inevitavelmente, não se relaciona muito bem com o julgamento moralizante do anacronismo como pecado. O tempo, na teoria ator-rede, desta forma, só se realiza como heresia.

Por isso, então, para compreender o modo como Latour traduz o enunciado de Febvre para a *cronopolítica* de sua antropologia simétrica, é preciso que se abra a caixa-preta, que se demarque historicamente e espacialmente a constituição da ideia de anacronismo, entrando “pela porta dos fundos” da “ciência em construção”, e que se descreva as possíveis controvérsias existentes em seu entorno. É importante dizer, com isso, que o anacronismo não foi *descoberto*, não foi uma “tomada de consciência” dos europeus “renascentistas” os quais, anteriormente, no “medievo”, eram cegos para uma correlação íntima entre as crenças, as coisas e o tempo, assim como os demais povos do mundo. Por vezes, a abordagem de Peter Burke do assunto parece ir neste sentido, tratando a “percepção do anacronismo” como uma conquista da Europa da “Renascença”, que passou tomar consciência de algumas peculiaridades da temporalidade outrora ignoradas. Em vez de *descoberto*, é fundamental que tenhamos em mente que o anacronismo foi *construído*. Ele foi articulado, sim, como descreve Burke, a partir do fim do “medievo” na Europa Ocidental, sobretudo na Itália, em um primeiro momento. E, daí por diante, não sem alterações, ele ampliou a sua esfera de atuação e tornou-se um mediador das associações entre os agentes para entrelaçá-los no tempo, traçando políticas que determinam quais actantes são contemporâneos entre si e quais são extemporâneos. Algumas das causas da constituição desse mediador são, por sua vez, bastante bem delineadas por Burke. Ele argumenta que o sentimento de afastamento com relação ao passado oriundo das reformas na Igreja, assim como as querelas entre os “antigos” e “modernos”, começaram a estabelecer uma percepção do presente como algo demarcado, cujas características não necessariamente seriam compartilhadas pelas sociedades de outrora.

Além disso, ao fim da “Idade Média”, a Europa Ocidental passa por um extenso processo de transição de uma cultura predominantemente oral para uma prática cada vez maior do uso da leitura e da escrita. Isso fez com que, para Burke, os mecanismos da memória nas sociedades europeias fossem consistentemente alterados, dando margem ao surgimento de uma ideia de historicidade das línguas e dos costumes. Tais ideias foram essenciais para o desenvolvimento da filologia e da crítica documental, especialmente em busca de falsários, e da representação artística pictórica realista, uma vez que diversos artistas passaram a se interessar em retratar os “antigos” não mais como os seus coetâneos, mas em suas particularidades de vestimentas e costumes.

Além das considerações de Burke, o autor de *O nascimento do passado*, Zachary Schiffman, aponta para mais dois fatores importantes para a constituição do anacronismo como um dispositivo *cronopolítico*. Em primeiro lugar, para ele, também no “Renascimento”, desenvolve-se a percepção de que o passado não é apenas *anterior* ao presente, mas também qualitativamente *diferente* dele. Ou seja, isto não significa que, antes dos humanistas “renascentistas”, as narrativas e crônicas não tratassem do que se passou. Estas histórias, embora falassem dos agentes de outrora, apenas não consideravam que os agentes anteriores a nós fossem distintos, extemporâneos, não semelhantes aos do presente. Em segundo lugar, Schiffman defende que, além da “percepção do anacronismo”, e graças a ela, desenvolve-se, a partir da “modernidade”, uma ontologia diversa a dos “antigos”, que define uma instância temporal na qual residem, equiparados, todos os entes de outrora: o passado. Para Schiffman, portanto, não só o dispositivo do anacronismo, mas o próprio passado como uma “zona ontológica” também foi construído, possuindo uma historicidade. Ele não é um *a priori* no fundamento das coisas, um dado da realidade, mas uma instância temporal para a qual são exteriorizados os seres anteriores a nós. Notemos, porém, que Schiffman, com isso, não quer dizer que, antes da modernidade, as pessoas não falassem do passado, que não soubessem contar o que se passou, que as suas línguas não flexionassem os verbos no pretérito. Muito pelo contrário. O que Schiffman argumenta é que o passado como um “lugar” no tempo em que residem *todos* os mortos, em que jaz *tudo* que é anterior ao agora, unificando sob esta condição *todos* os agentes de outrora, este sim, não existia no mundo “antigo” ou no “medieval”. Antes, as menções ao passado eram particulares; com a “modernidade” e com a ascensão da “percepção do anacronismo”, o passado se transforma em uma “região” temporal agregada à nossa cosmologia, ao nosso mundo comum.

Para que estas transformações na percepção do tempo descritas por Burke e por Schiffman ocorressem na Europa Ocidental “renascentista” e “reformista”, algumas

características surgidas durante os séculos anteriores na forma de conceber o tempo foram fundamentais. Há, para Jacques Le Goff, desde a cristianização da Europa, uma alteração na maneira de se entender a passagem do tempo que nos influenciará até os dias atuais. Se os “antigos” tendiam, em geral, a entender a passagem do tempo como uma circularidade, os cristãos, por sua vez, imaginam o tempo — e, por consequência, a história — como algo que se desenrola na trajetória de uma flecha, prosseguindo sempre em frente. Essa flecha, para os cristãos “medievais”, estava, é claro, estreitamente vinculada à filosofia da história sagrada, originada na Criação, centrada na Encarnação do Filho de Deus e a ser concluída no Juízo Final. Embora, na “modernidade”, a flecha do tempo de laicizasse, tal concepção de que vamos “sempre em frente” no tempo, não havendo retrospectiva ou repetição, permaneceu. Não é a toa que Latour, como descrevi no primeiro capítulo, oferece, em contraposição à “flecha do tempo moderna”, uma outra “flecha do tempo” de sua ecologia política, a qual não exterioriza alguns seres na natureza, embora, mesmo assim, “progrida”. Além disso, no “medieval”, há um processo de definição do calendário que utilizamos ainda hoje, que possui a sua datação centralizada no nascimento de Cristo, e de uma cada vez maior racionalização e sistematização de convenções que contabilizam a duração. Os esforços de uniformização da contabilização da passagem do tempo, somados ao desenvolvimento tecnológico de mecanismos mais precisos de aferimento da duração, como os relógios mecânicos, foram de enorme importância para que algo como a “percepção do anacronismo” se desenvolvesse, uma vez que ele opera como um dispositivo que delimita o pertencimento dos agentes a um lugar *preciso* no tempo. Soma-se a isso, ainda, em fins da “Idade Média”, o crescimento das cidades e o protagonismo, nelas, cada vez maior de uma burguesia mercantil e manufatureira, que passa a gerir rotinas diárias de trabalho que não mais dependem das práticas do campo de contagem do tempo, muito ligadas às variações ambientais da natureza, através de relógios e horários públicos que tornam o controle do tempo um artifício poderoso. Impossível não mencionar que esse modo de “controlar” o tempo, racionalizando-o, sistematizando-o, uniformizando-o, foi dispersado pelo resto do mundo com os empreendimentos coloniais europeus, em uma luta secular para reduzir todos os povos do mundo ao tempo dos “modernos”, afastando-os violentamente de seu próprio tempo. O dispositivo do anacronismo tem, aí, um papel de grande importância: o tempo dos “modernos” é o único tempo contemporâneo, os demais, “irracionais” e “desmedidos”, são “primitivos”, “anacrônicos”, “atrasados”. O passado não é, assim, o passado de um povo, uma cidade ou um país: é o passado do mundo como universal, no qual cada um possui um estágio de “civilização”.

Ao delinear o enunciado de que o anacronismo seria o “pecado dos pecados” do

historiador, Lucien Febvre, mobilizando o conceito de anacronismo, pressupõe diversos elementos dessa história de constituição do actante que são apagados pelo efeito *black boxing*: a noção de passagem do tempo como flecha, a racionalização da calendarização, datação e duração, a ideia de que o presente é qualitativamente diferente do passado, a naturalização do passado como zona ontológica equiparadora de todos os agentes de outrora, a universalização do tempo europeu através da subjugação de outros tempos no projeto colonialista e imperialista, o qual é amparado com base filosófica, histórica, sociológica e antropológica... Logo, tal enunciado é extremamente expressivo para vislumbrarmos a política do tempo da primeira geração dos *Annales*, em especial a febvreana. Todavia, essa *cronopolítica*, para sustentar-se, estendendo o anacronismo para a dimensão das crenças e do pensamento, depende, como vimos, de uma “sociologia do social”, seguindo a expressão de Latour, de matriz durkheimiana. Sociologia, esta, a qual Latour se opõe, apegando-se a uma abordagem do “social” não exclusiva aos humanos e de ênfase pragmática, herdeira de Gabriel Tarde. Bruno Latour, deste modo, ao mobilizar o enunciado de Febvre, busca elaborar uma teoria da história simétrica para a sua antropologia e ecologia política, ampliando a *jurisdição* do dispositivo do anacronismo aos objetos científicos e à natureza, julgando, assim, dar conta de uma sociologia mais ampla em sua consideração dos agentes. Todavia, ao fazê-lo, Latour não questiona o *sentido* ou o *uso* do conceito de anacronismo e nem um possível efeito *black boxing* no acionamento deste actante, como se a sua existência como critério de verdade para a abordagem dos seres do passado fosse um fato, um *a priori* residente na natureza das diversas contemporaneidades, sem nenhuma implicação sociológica. Esperando, ao prolongar para a natureza a ideia de anacronismo e atribuir história às suas entidades e fenômenos, praticar a “associologia”, Latour não leva em consideração que o anacronismo é um mediador dos agentes anteriores a nós em associação com agentes que nos são coetâneos, através de uma *cronopolítica* específica à primeira geração dos *Annales*, que pode ser contraditória com a sociologia latouriana. Se o autor bem percebe as “políticas da natureza” da “Constituição moderna”, me parece que, por outro lado, a sua abordagem das “políticas do tempo” fica aquém de seu projeto de ecologia política.

Jacques Rancière define a *cronopolítica* da “nova história” de Febvre, sustentada no dispositivo do anacronismo, através do estabelecimento de um princípio de copresença entre os seres que, invariavelmente, creem na crença de seu tempo. Com isso, a historiografia, como saber, teria como dever a hierarquização dos seres em determinadas contemporaneidades, purificando-as de tudo que é extemporâneo, anacrônico, para, assim, vincular a transitoriedade da passagem do tempo e a particularidade de seus fenômenos à

eternidade. Mesmo no uso “metodológico” do anacronismo, como é o caso de Bloch, num diálogo entre presente e passado, há o “presente” e o “passado” como instâncias naturalizadas, como se um rio separasse as duas margens temporais do mundo comum. Tal seria o procedimento poético típico da epistemologia que jaz no enunciado de Febvre: em primeiro lugar, se, na França do século XVI, era impossível ser ateu, logo, para sempre, nesse século, será impossível a descrença, seja na época de Febvre, na nossa ou daqui a cinco séculos; em segundo lugar, se nós, historiadores, percebemos que na contemporaneidade de Rabelais era impossível descrer, isto significa que, inversamente, para nós isto é plenamente possível. Desse modo, por reflexo, extemporaneizamos o tempo de Rabelais do nosso tempo. Um mundo em que não se pode ser ateu não é nosso contemporâneo.

4 TANATOAGÊNCIAS: SOBRE COMO PLATÃO E RAMSÉS II SEGUEM ATUANDO

4.1 A Alegoria da Caverna, hoje: as políticas do tempo nas enunciações

“Em vinte e cinco séculos, entretanto, uma única coisa não mudou um iota”. Contudo, na superfície da pele da palavra “iota”, estão estampadas cicatrizes que narram as suas traduções, as suas transformações, os deslocamentos entre o mundo grego antigo e o mundo de Latour. A sua forma, traduzida, por extenso, denuncia o inverso do que a frase anterior sugere (a possibilidade de que algo não mude nada em vinte e cinco séculos). O “i” já não é mais um “iota”, e, mesmo que o fosse, seria um “i” entre aspas, em um discurso direto que abre um portal fantástico para a alteridade do mundo grego, camuflando que estas aspas são um pedido de licença para este outro que invade o nosso texto, posto em uma rede de relações, significações e agentes que não é mais a sua primitiva. Se Latour reproduzisse todos os iotas, assim como os alfas, betas, gamas, e daí por diante, do texto da Alegoria da Caverna, não estaria representando o discurso deste outro de outrora chamado Platão; estaria publicando uma edição em grego da *República*. Uma vez que insere seus iotas em uma nova rede de relações e articulações, já os traduz, já os interpreta, já os move. O “iota”, traduzido e por extenso em nosso alfabeto, é o signo da impossibilidade de continuísmo e universalismo das questões perenes que o próprio Latour afirma — seja de modo estrito ou figurado.

Em outra passagem de *Políticas da natureza*, Bruno Latour prossegue com a sua associação temporal com a Antiguidade marcada pelo que Rancière chamaria de “anacronias”. Nela, o autor inicia por se perguntar:

Qual é a utilidade do mito da Caverna, **hoje**? A de permitir uma Constituição* que organize a vida pública *em duas câmaras*:⁵ a primeira é este salão obscuro desenhado por Platão, onde os ignorantes se encontram acorrentados, sem poder olhar-se diretamente, comunicando-se apenas por ficções projetadas sobre uma espécie de tela de cinema; a segunda se situa do lado de fora, em um mundo composto não de humanos, mas de não humanos, insensíveis às nossas disputas, às nossas ignorâncias e aos limites de nossas representações, bem como de nossas ficções. Toda a astúcia do modelo está no papel desempenhado por este bem pequeno número de pessoas, únicas capazes de fazer a ligação entre as duas assembleias e de converter a autoridade de uma na da outra. Apesar do fascínio exercido pelas Idéias — aí compreendido entre aqueles que pretendem denunciar o idealismo da solução platônica — não se trata, de forma alguma, de opor o mundo das sombras àquele da realidade, mas de *repartir os poderes*, inventando, ao mesmo tempo, uma certa definição da Ciência, e uma certa definição da política. A despeito das aparências, não se trata aí de idealismo, mas do mais terra-a-terra dos modos de organização política: o mito da Caverna permite tornar a democracia impossível,

neutralizando-a: este é seu único às. (LATOURE, 2004a, p. 32-33).⁷⁵

A questão levantada acerca de qual a utilidade da Alegoria da Caverna *hoje* poderia ser entendida não, necessariamente, como uma “anacronia”, mas como uma atualização contemporânea de uma narrativa antiga, um “uso do passado”, sem, necessariamente, um compromisso teórico com o discurso historiográfico da “nova história” — de acordo com a classificação de Rancière — que almeja colocar cada coisa ao seu tempo. Contudo, gostaria de estabelecer dois comentários que, ao meu ver, desenrolam um pouco da peculiaridade dessa conexão temporal com a alegoria platônica. Em primeiro lugar, como anteriormente vimos, a interpretação latouriana da alegoria não ambiciona ser apenas um “uso criativo” desta narrativa filosófica, mas propõe analisá-la como uma “questão de origem”, como se a disposição do cosmos apresentada na alegoria fosse as fundações da arquitetura do posterior mundo moderno. Deste modo, Latour desloca a alegoria, vinculando-a a actantes que lhe são posteriores, situando-a em uma linha de sucessão e de causalidade que resultaria no fenômeno que ele define por “modernidade”. Estudar a alegoria com essas propriedades “originárias”, de acordo com o modo como Rancière entende este tipo de abordagem, carregaria, de algum modo, uma impressão de que, entendendo os fundamentos do mundo moderno — numa linha que remete à política e à filosofia dos gregos como ponto essencial de uma “história universal” —, as suas características e segredos ocultos de funcionamento emergiriam mais evidentes. Em segundo lugar, cabe sublinhar o indicativo temporal *hoje*. Com ele, Latour se insere completamente no quadro retratado. Pouco importa que a alegoria tenha sido traçada no século IV a.C.: e *hoje*, o que ela nos diz? Quais foram os seus desdobramentos na história do Ocidente? O *hoje* para o qual Latour traz a Alegoria da Caverna é a instância do discurso, lugar em que algo é enunciado. Este *eu* que enuncia — em relação ao qual se entende quando é o *hoje*, que não é o *hoje* dos tempos platônicos, mas do autor Latour constituído na inscrição de *Políticas da natureza* — foge a qualquer projeto de narrativa histórica que almeje contar os acontecimentos do passado como uma alteridade completa, na terceira pessoa. Neste modo, só há o *ele* ou o *isto* (“na França do século XVI, *isto*, ou seja, ser ateu, era impossível” ou “para *ele*, Rabelais, naquele tempo, era impossível não crer”), mesmo que enunciados no tempo presente para cumprir um efeito de re-presentação. A identidade de Rabelais com as crenças do século XVI, em Febvre, é uma relação de sincronia. O *hoje* de Latour, por outro lado, é uma marca da diacronia, que apresenta um autor dos anos 90 que abre a *New York Review of Books* e encontra um texto de Platão, recém-lançado, a respeito das *science wars*, e diante

⁷⁵ O destaque em negrito é meu.

dele escreve *Políticas da natureza* em resposta. Podemos — e devemos — nos questionar sobre o modo através do qual Latour opera essa diacronia: até que ponto a alteridade do que é anterior é levada em consideração? Contudo, a abordagem de Latour é, para mim, mais do que um erro de cronologia, um “anacronismo”, uma superinterpretação ou uma má interpretação. Ela é, principalmente, uma postura de política temporal, impressa na superfície do enunciado, diante da narração do passado (ou de *um* modo de narração do passado), em que a diacronia, com a inscrição do autor no quadro que ele mesmo pinta, cumpre um papel fundamental na reflexão.

Sigamos para a “utilidade” da alegoria traçada por Platão no Livro VII da *República* nesse indicador temporal, o *hoje*, de *Políticas da natureza*. É curioso que Latour tenha definido o uso da alegoria na modernidade como “útil”, o que nos traz indícios sobre como, para ele, a “contemporaneidade” reagrega esse “antigo” em sua composição do mundo comum. A Caverna de Platão, segundo ele, é útil à “Constituição moderna” por permitir organizar a vida pública em duas câmaras, em analogia aos espaços intra e extracaverna descritos no texto da *República*. Ou seja, na modernidade, *assim como* na alegoria de Platão, para Latour, há uma parcela do cosmos em que se situam os ignorantes, acorrentados às suas crenças falsas, sem poder vislumbrar diretamente a verdade, e comunicando-se apenas por ficções. A analogia se reforça — e com ela a “anacronia” da analogia, se utilizarmos o conceito de Rancière — ao se comparar as ficções projetadas na caverna com “uma espécie de tela de cinema”. A projeção cinematográfica, como um elemento alienígena aos caracteres gregos do texto platônico, reproduz a alegoria em um *remake high-tech* desse antigo enredo, explicando o “antigo” com elementos que lhe são absolutamente extemporâneos e, com esses elementos, insinuando: há, nessa diferença de tempos, algo de análogo, algo de similar, e esse algo é o que define o mundo moderno e o constitui não como uma novidade em nossa história do Ocidente — identificando os gregos como Ocidente de trás para frente —, mas como os primeiros prolongamentos de raízes profundas que nos conformam e que, de tão apregoadas ao solo, nem sempre somos capazes de perceber. Afirma, com a analogia, Latour: “Estas são as raízes que alimentam esta grande e vistosa árvore da modernidade, proporcionando-a seiva farta! Captam nutrientes tão profundos que remetem aos gregos, alimentadores desta ‘civilização’!”. E Platão, certamente, é um dos sais minerais mais valorizados de nossa filosofia. Cortar estas raízes, arrancá-las e dilacerá-las é, para Latour, então, o único modo de romper com a modernidade, matando a sua árvore por inanição. Ainda, a “Constituição moderna” descrita por nosso autor, tal qual a alegoria, reserva um espaço para além da sala de cinema, o ambiente exterior à Caverna, e que, em *Políticas da natureza*, é identificado como a

câmara que impossibilita a vida democrática. Essa câmara não seria, ela, composta de humanos ignorantes e falantes em excesso, mas de não humanos, que não estão nem um pouco interessados nas discórdias, subjetividades e interesses particulares no interior da caverna. Eles são perenes, são imutáveis, e, no bicameralismo da “Constituição moderna”, serviriam como ambiente de apelação para discriminar o verdadeiro como intocado pela voz humana que diz palavras dissociadas das coisas e julga o mundo a partir de suas subjetividades e idiossincrasias. Parte do mundo comum “moderno”, logo, permite que exista uma parcela do cosmos em que residam entes apolíticos, neutros e imparciais. E, para Latour, este ambiente é uma ameaça à democracia, que, para existir, precisa reconhecer que tudo é político.

Por isso mesmo, para definir a cosmologia “moderna”, Latour utiliza um termo advindo da política, a “Constituição”. Se lermos atentamente, notaremos que Bruno Latour grafa um “*” ao lado da palavra na passagem citada. Este asterisco remete a um glossário, ao final de *Políticas da natureza*. Nele, Latour define o seu uso específico deste significante, tentando “controlar” o seu significado, uma vez que lhe atribui algumas proposições bastante específicas. O autor pontua, em tal seção, que o termo, embora tomado de empréstimo do direito e das ciências políticas, no livro, possui uma “acepção metafísica” maior, remetendo à distribuição ontológica dos seres entre humanos e não humanos, sujeitos e objetos, gênero de poder que lhes é atribuído, capacidade ou não de fala, de vontade e de representação própria. Em vez do termo cultura, presente na cisão ontológica típica estabelecida pelos próprios “modernos” como contraposição à natureza, Latour prefere a palavra “Constituição”, uma vez que ela remete tanto às coisas quanto às pessoas. Ainda, ele não considera a “Constituição” dos “modernos” uma espécie de “estrutura”, que subjaz aos sujeitos, condicionando-os de modo inconsciente; a palavra “Constituição” esclareceria, logo, o seu caráter “voluntário, explícito, escrito” na repartição das propriedades dos seres. Por fim, no glossário, Latour afirma que maneja o termo “Constituição moderna” como uma “dramatização” em relação a uma “nova Constituição” — que visa superar a antiga, também chamada por ele de “Antigo Regime” em oposição à “República” —, que seria, esta, uma “Constituição não moderna”, capaz de tornar possível uma ecologia política, em que o mundo comum fosse unificado, não concedendo uma zona específica ao apolítico, neutro e imparcial. (p. 373). Dois elementos, aqui, nos são de crucial interesse: o primeiro, o seu tratamento da “modernidade” como um projeto “antigo”; o segundo, a descrição de suas próprias oposições como uma “dramatização”. Ao situar a “modernidade” no âmbito do “antigo”, pertencente ao “Antigo Regime” — e que, tal como na Revolução Francesa, seria o alvo a se derrubar —, Latour a

associa ao arcaico, e, através do seu antiplatonismo, não surpreende que ancore as suas características na Antiga Grécia, há “vinte e cinco séculos”, “em 385 a.C.”. Não significa que, em Latour, os textos platônicos sejam desprovidos de grandeza filosófica: muito pelo contrário. Todavia, mostrando a “antiguidade” da “modernidade”, Latour ressalta o seu caráter obsoleto, como algo a ser superado. Deste modo, insere a sua proposta de ecologia política em uma filosofia da história ainda marcada pela “flecha do tempo moderna”, em uma concepção da passagem do tempo linear e progressiva, a qual “supera” o passado, dele se diferenciando tanto através da anterioridade quanto da diferença. Atente-se, contudo, a um indicativo: estas oposições entre “Antigo Regime” e “República”, e “Constituição moderna” e “Constituição não moderna” são, para ele, dramatizações. O que seria esta Antiguidade “dramatizada”? Que Platão é este que Bruno Latour encena?

Para buscar desenredar estas questões, retornaremos às reflexões de Jacques Rancière sobre a história, embora, aqui, através de um outro texto, denominado *Os nomes da história: um ensaio de poética do saber*. (1994). Desde já, exponho uma hipótese: as “anacronias” que Latour realiza em sua interpretação de Platão e de sua alegoria soariam incômodas aos historiadores justamente por elas enfatizarem o seu caráter “dramático”, mimético, já que a história, em sua constituição como discurso que almeja uma cientificidade, diferentemente do texto latouriano, oculta procedimentos da *mimesis* nas representações do passado realizadas em suas inscrições.⁷⁶ Em *Os nomes da história*, Rancière busca entender como a historiografia da “nova história” — que, assim como em *O conceito de anacronismo e a verdade do historiador*, é entendida como a “história-ciência”, sobretudo a posterior à primeira geração dos *Annales* — conseguiu firmar um tríplice contrato, estabelecendo-se como um discurso simultaneamente narrativo, científico e político. Para o autor, a história é suscetível de apenas uma arquitetura: ela narra uma série de acontecimentos que ocorreu a tais ou quais sujeitos. Estes sujeitos poderiam ser, pois, de uma ampla variedade de categorias, apresentando-se como classes sociais, os reis, a realeza, o Mediterrâneo, guerras, sentimentos, ideias... A estes sujeitos, no entanto, para a história, importa que sejam nomeados e que a eles designem-se estados, afeições e acontecimentos. Afirmo Rancière, contudo, que “a nova história acaba por tornar mais indetermináveis as regras de referência e mais inverificáveis as regras de inferência”. (p. 10-11). Isto quer dizer que, com os antigos métodos da crítica documental, podia-se aferir de modo mais ou menos seguro a existência dos sujeitos da história, como príncipes, reis ou generais, assim como os seus atos e os acontecimentos que os circundavam. Os sujeitos da “nova história”, no entanto, como a burguesia e o Mediterrâneo — ou, no nosso

⁷⁶ Adiante, abordarei o que Rancière toma por *mimesis*.

caso, um anacronismo, um sujeito ainda mais fantasmático —, nos levariam a refletir, mais minuciosamente, para Rancière, sobre o que é um sujeito ou um acontecimento e sobre como podemos fazer referência ao primeiro e inferência do segundo. (p. 10-11). Contudo, mesmo que os sujeitos e os acontecimentos mudem de natureza, a história permanece como um relato que encadeia sujeitos e acontecimentos. Aliás, Rancière considera uma “infeliz homonímia” o significante *história* indicar tanto uma experiência vivida quanto um relato fiel, uma ficção mentirosa e uma explicação erudita sobre determinado assunto. Com isso, embora a narração que atribui uma série de acontecimentos a sujeitos seja comum a todas as manifestações de história, a diferença entre a história-relato e a história-ciência precisa ser construída no interior do próprio relato, através de suas palavras, e, neste momento, se instaura um paradoxo: “para diferenciar-se do relato, a história precisa constituir uma diferença pelo relato”. (p. 11). A história, para o autor, desta maneira, se constitui como um espaço de constante ambivalência, no qual habita a ciência, a narrativa, o acontecimento e a busca pelo verdadeiro. A sua força como discurso advém desta própria ambivalência e das homonímias que perpassam o significante nomeador da disciplina. (p. 14-15).

A investigação empreendida por Rancière para entender estas homonímias e ambivalências da história busca, então, a *poética do saber* da disciplina, definida como os procedimentos literários através dos quais um discurso se afasta da literatura, conferindo, a si próprio, um estatuto de ciência. (2014, p. 15). A *poética do saber* se interessa pelas regras constituintes da leitura e da escrita de um campo epistêmico em específico, o qual se formula como um gênero discursivo particular e define um modo de verdade a que se consagra. Mais particularmente, esta *poética do saber* descrita por Rancière pertence sobretudo às ciências humanas e sociais que, há dois séculos, ele aponta, tentam ganhar um lugar em meio às demais ciências, através do esvanecimento da suspeita de que ainda pertençam à literatura ou à política. A investigação destas *poéticas*, por fim, não visa apagar as marcas literatas ou políticas presentes nos discursos como a historiografia; pelo contrário, ela pretende delinear o triplo contrato realizado pelas humanidades que une, em seus saberes, a literatura, a ciência e a política de um modo que lhes é bastante peculiar. (p. 15). Deste modo, a “nova história” de Rancière é traçada como uma abordagem historiográfica que explora intensamente os artifícios linguísticos para possibilitar a coexistência entre estas três áreas, uma vez que ela é mantida no espaço da homonímia da ciência e da não ciência, conservando o nome das narrativas fictícias e da disciplina que se ensina nas escolas simultaneamente. Neste espaço de ambivalência, o triplo contrato, com a ciência, a literatura e a política é articulado. O “contrato científico” situa esta historiografia como uma investigação que objetiva desvelar

uma ordem escondida subjacente às aparências das multiplicidades de sujeitos e acontecimentos. O “contrato narrativo”, por sua vez, dispõe que esta ordem estabelecida pelas descobertas dos historiadores organizem os sujeitos e os acontecimentos em uma história inteligível que possua início, meio e fim. O “contrato político”, por fim, associa o desvelado da ciência e o articulado da narrativa às “restrições contraditórias da idade das massas” dos Estados contemporâneos, como as regularidades de uma legislação comum, os conflitos internos às sociedades democráticas, as revoluções, as contrarrevoluções, a necessidade de um ensino de uma história comum nas instituições escolares e de uma narrativa que seja amplamente legível por diversos setores da sociedade. (p. 16-17).

Por ora, contudo, dos estudos da *poética do saber* de Rancière, nos interessa, principalmente, o modo como essa “nova história”, à qual pertence Febvre e o seu enunciado sobre o anacronismo, narra os acontecimentos passados, como ela os torna presentes em seu relato e recebe essa alteridade de outrora em um tempo que é coetâneo à sua enunciação. Isso não significa, necessariamente, que o modo de narrar a alegoria platônica de Bruno Latour seja correlato ao da “nova história” descrita por Rancière. Muito pelo contrário, uma vez que, nesta narrativa sobre a alegoria de Platão, os actantes anteriores não são mediados pelo dispositivo do anacronismo. No entanto, como vimos que, em outros momentos da obra de Latour, o anacronismo é um mediador importante dos agentes anteriores a nós quando mobilizados no *agora*, analisaremos a articulação da alegoria platônica comparativamente à concepção historiográfica da “nova história”, lugar do qual nosso autor desloca o enunciado sobre o anacronismo. Na “nova história”, Rancière sublinha haver uma “soberania do presente” em seu relato, que revoluciona a narrativa da história dos grandes nomes e grandes acontecimentos, centrada na alta política. Esta revolução, que eleva o presente a um estatuto de primazia, é, para o autor, uma “revolução no sistema de tempos do relato”, entendendo-se, aqui, *relato* como uma temporalidade discursiva paralela a do *discurso*, segundo o exposto por Émile Benveniste em *As relações de tempo no verbo francês*, texto publicado em 1959 e que se agrega ao compilado de *Problemas de linguística geral*. (1991). Lendo Benveniste, Rancière aponta que o critério fundamental para a distinção entre o *discurso* e o *relato* na enunciação é o uso dos tempos e das pessoas. O *discurso* seria, então, marcado pelo engajamento da primeira pessoa na instância da enunciação em convencer o seu interlocutor, utilizando-se amplamente de todas as formas pessoais do verbo. O *relato*, por outro lado, é uma predileção na enunciação pela terceira pessoa, que é, esta, segundo Benveniste, uma ausência de pessoa, uma vez que este terceiro não participa da instância do discurso (como o *eu* e o *tu*, participantes da situação dialógica). É o *ele* ou o *isso*, o relatado, aquilo de que se

fala. Se o *discurso* faz uso, à exceção do aoristo, de todas as temporalidades verbais, especialmente do presente, do perfeito e do futuro, reportando-se sempre à instância do discurso, o *relato* apresenta-se com o aoristo, o imperfeito e o mais-que-perfeito, não utilizando o presente, o perfeito e o futuro. O *discurso*, com a sua dinâmica troca de temporalidades na narrativa, sempre remetendo à instância do discurso, possui um efeito de presença e de intervenção do *eu* naquilo de que se fala, buscando persuadir ou afetar o *tu* — o interlocutor — com suas postulações. O *relato*, referindo-se a um terceiro no passado, por sua vez, transmite uma impressão de distância temporal e de neutralidade, constituindo-se em uma técnica decisiva para a formulação da *poética do saber* da história como narrativa “científica” e verdadeira sobre o que se passou. (RANCIÈRE, 2014, p. 22-23). Benveniste afirma, em *As relações de tempo no verbo francês*, sobre a distinção entre *discurso* e *relato* (ou *enunciação histórica*), que:

Os tempos de um verbo em francês não se empregam como os membros de um sistema único; distribuem-se em *dois sistemas* distintos e complementares. Cada um deles compreende apenas uma parte dos tempos do verbo; todos dois estão em uso concorrente e permanecem disponíveis para cada locutor. Esses dois sistemas manifestam dois planos de enunciação diferentes, que distinguiremos como o da *história* e o do *discurso*. [...] A enunciação histórica [...] caracteriza a narrativa dos acontecimentos passados. Esses três termos, *narrativa*, *acontecimento*, *passado*, devem ser igualmente sublinhados. Trata-se da apresentação dos fatos sobrevivendo a um certo movimento do tempo, sem nenhuma intervenção do locutor na narrativa. **Para que possam ser registrados como se tendo produzido, esses fatos devem pertencer ao passado. Sem dúvida, seria melhor dizer: desde que são registrados e enunciados numa expressão temporal histórica estão caracterizados como passados.** [...] O plano histórico da enunciação se reconhece porque impõe uma delimitação particular às duas categorias verbais do tempo e da pessoa tomadas em conjunto. Definiremos a narrativa histórica como o modo de enunciação que exclui toda forma linguística “autobiográfica”. O historiador não dirá jamais *eu* nem *tu* nem *aqui* nem *agora*, porque não tomará jamais o aparelho formal do discurso que consiste em primeiro lugar na relação de pessoa *eu* : *tu*. Assim, na narrativa histórica estritamente desenvolvida, só se verificarão formas de “terceira pessoa”. [...] A enunciação histórica comporta três tempos: o aoristo (= *passé simple* ou *passé défini*), o imperfeito (incluindo-se a forma em *-rait* dita condicional) e o mais-que-perfeito. Acessoriamente, de maneira limitada, um tempo perifrástico substituto do futuro, a que chamaremos de *prospectivo*. O presente é excluído, à exceção — muito rara — de um presente intemporal como o “presente de definição”. (1991, p. 261-263).⁷⁷

Já sobre o sistema do *discurso*, por outro lado, Benveniste afirma que:

⁷⁷ Os grifos em negrito são meus.

Por contraste, situamos de antemão o plano do *discurso*. É preciso entender discurso na sua mais ampla extensão: toda enunciação que suponha um locutor e um ouvinte e, no primeiro, a intenção de influenciar, de algum modo, o outro. [...] Na prática, passa-se de um ao outro instantaneamente. **Cada vez que no seio de uma narrativa histórica aparece um discurso, quando o historiador, por exemplo, reproduz as palavras de uma personagem ou intervém, ele próprio, para julgar os acontecimentos referidos, se passa a outro sistema temporal, o do discurso.** [...] Pela escolha dos verbos, o discurso distingue-se nitidamente da narrativa histórica. O discurso emprega livremente todas as formas pessoais do verbo, tanto *eu/tu* quanto *ele*. Explícita ou não, a relação de pessoa está presente em toda parte. Consequentemente a ‘terceira pessoa’ não tem o mesmo valor que na narrativa histórica. Nesta, não intervindo o narrador, a terceira pessoa não se opõe a nenhuma outra; é, na verdade, uma ausência de pessoa. No discurso, porém, o locutor opõe uma não-pessoa *ele* a uma pessoa *eu/tu*. Igualmente, o registro dos tempos verbais é muito mais amplo no discurso: de fato todos os tempos verbais são possíveis, salvo um, o aoristo, banido hoje desse plano de enunciação enquanto é a forma típica da história. É preciso sublinhar sobretudo os três tempos fundamentais do discurso: presente, futuro e perfeito, todos três excluídos da narrativa histórica (salvo o mais-que-perfeito). Comum aos dois planos é o imperfeito. (BENVENISTE, 1991, p. 267-268).

É perceptível que simplesmente transportar as noções discursivas de Benveniste para os nossos propósitos, ou seja, analisar os processos de *temporalização* em Bruno Latour nos casos da Alegoria da Caverna e da tuberculose de Ramsés II, descrevendo-os através de uma historiografia baseada na ator-rede, pode apresentar diversos problemas, advindos do estruturalismo benvenisteano e da noção de sujeito formalista inadaptáveis à sociologia das associações latouriana. Todavia, gostaria de traduzir a obra de Benveniste para as minhas proposições historiográficas assumindo as suas considerações sobre os sistemas do *discurso* e do *relato*, assim como, em seguida, sobre a mobilização dos pronomes e dos *dêiticos*, como artifícios técnicos presentes nas inscrições que articulam actantes de outrora em vinculação com outros que estão vivos na atualidade, os quais são responsáveis por, no discurso, desenvolver processos de *actancialização* e de *veridificação* atravessados, a todo o momento, por políticas temporais. É neste sentido que, ao tratar do sistema do *relato*, Benveniste corrige o condicionamento dos eventos a serem nele inscritos a uma ocorrência na anterioridade por um “(...) sem dúvida, seria melhor dizer: desde que são registrados e enunciados numa expressão temporal histórica estão caracterizados como passados”. Isto quer dizer, não é o fato de algo ter ocorrido no passado o que faz com que, inscrito no discurso, ele se caracterize no sistema do *relato*; pelo contrário, é por utilizar-se, no discurso, o sistema do *relato*, que o evento enunciado torna-se participante do *passado*. As inscrições que mobilizam, assim, actantes provenientes da anterioridade são, portanto, mediadoras que deslocam estas entidades e, no sistema do *relato*, constituem algumas agências como pertencentes a algo como o *passado*, que é, neste processo, produzido através de uma

complexa rede de vinculações e, sobretudo, pela técnica do *relato* presente na enunciação. Benveniste, desta maneira, é relevante em nossas abordagens de redes policrônicas, uma vez que ele é eficaz em fornecer uma boa descrição dos artifícios de produção de agências e temporalidades nos processos de desenvolvimento de inscrições tais como a historiografia ou outros discursos que remetam a “outros tempos” antecedentes à instância do discurso.

Vejamos, em nosso tema, alguns exemplos. Ao afirmar que “Platão redigiu a Alegoria da Caverna em algum momento do século IV a.C.”, estamos no sistema do *relato*, no qual narramos a ação de uma terceira pessoa, “Platão”, que já estaria concluída, como alguém que elaborou um texto em um momento anterior ao da enunciação. Em hipótese, se disséssemos “creio que a Alegoria da Caverna de Platão é uma fundação dos debates sobre as relações entre ciência e sociedade”, há uma primeira pessoa que marca esta enunciação no *discurso*, que postula um “creio”, interferindo no horizonte do narrado, buscando fazer com que o *tu* se convença desta tese fundacional a respeito da alegoria. Quando Latour se questiona sobre “qual é a utilidade do mito da Caverna, hoje?”, este *hoje*, ao funcionar como aquilo que Benveniste define como um “indicador da *deixis*”, tem como referência a instância do discurso em que se situa o *eu* que enuncia. Portanto, ele, Latour — como autor, é claro, organizando-se na inscrição como função em torno desse *eu* que enuncia o texto —, é a referência diante da qual se aborda a alegoria de Platão, constituindo-se como primeira pessoa na análise do que ela significa, através de um tempo enunciativo que se identifica como aquele do discurso em Benveniste.

Em *A natureza dos pronomes*, texto publicado em 1956, Émile Benveniste escreve, sobre os indicadores da *deixis*, que também podem ser chamados de *dêiticos* ou *demonstrativos*, estando eles diretamente vinculados, na instância do discurso, aos pronomes como *eu* e *tu* (e os seus respectivos plurais), existindo como referência apenas em relação a essas “formas vazias” que são eventualmente ocupadas por aqueles que enunciam ou por seus interlocutores, o que bem se percebe com o uso de advérbios como *aqui* e *agora*, os quais, por si só, não são capazes de circunscrever uma espacialidade e uma temporalidade. Eles precisam, pois, para constituir-se como referências, estar em associação com a forma pronominal do *eu* que jaz na instância enunciativa. Nas palavras de Benveniste, “*aqui* e *agora* delimitam a instância espacial e temporal coextensiva e contemporânea da presente instância de discurso que contém *eu*”. (1991, p. 279). E esta relatividade da constituição espaço-temporal na linguagem não se limita às noções de *aqui* e *agora*; ela “é acrescida de grande número de termos simples ou complexos que procedem da mesma relação: *hoje*, *ontem*, *amanhã*, *em três dias*”, sendo “a *deixis* (...) contemporânea da instância do discurso que

contém o indicador de pessoa”, a partir do qual “o demonstrativo tira o seu caráter cada vez único e particular”. (p. 279-280).

O essencial é, portanto, a relação entre o indicador (de pessoa, de tempo, de lugar, de objeto mostrado, etc.) e a *presente* instância de discurso. De fato, desde que não se visa mais, pela própria expressão, essa relação do indicador à instância única que o manifesta, a língua recorre a uma série de termos distintos que correspondem um a um aos primeiros, e que se referem não mais à instância de discurso mas aos objetos ‘reais’, aos tempos e lugares ‘históricos’. Daí as correlações como *eu : ele — aqui : lá — agora : então — hoje : no mesmo dia — ontem : na véspera — amanhã : no dia seguinte — na próxima semana : na semana seguinte — há três dias : três dias antes*, etc. A própria língua revela a diferença profunda entre esses dois planos.” (BENVENISTE, 1991, p. 279-280).

As mobilizações dos *dêiticos*, então, como aponta Benveniste, revelam de maneira bastante elucidativa a diferença entre os sistemas do *discurso* e do *relato* que ele compreende como decisivos para a definição das dinâmicas temporais em uma instância enunciativa, e que, para nós, pode nos apresentar modos de compreender as políticas do tempo que se produzem nas inscrições que remetem a uma anterioridade. Quando Latour levanta o questionamento, “qual é a utilidade do mito da Caverna, *hoje?*”, o demonstrativo *hoje* apresenta-se como marca do sistema narrativo do *discurso* definido por Benveniste, em que os actantes de outrora não são simplesmente relatados como uma alteridade à instância enunciativa, na terceira pessoa, mas estão, em vinculação direta, com uma forma pronominal que dota de sentido este advérbio de tempo com o qual a alegoria platônica se vincula. Isto é, quando é o *hoje* da utilidade da alegoria aventado por Latour? É a data da escrita do texto de *Políticas da natureza*? O momento de sua publicação? O instante em que lemos o enunciado escrito pelo autor outrora? Este *hoje*, percebemos, assume a sua significância segundo elementos interiores à própria inscrição, estando associado ao *eu* de Latour organizado na forma de autor; ele demonstra, pois, que a produção de Platão e da Alegoria da Caverna, neste discurso, não está “no passado”, como antecessão e diferença ao presente, mas é concomitante à rede em que se insere, dependendo de Latour, da publicação de um livro sobre ecologia política, de incentivos públicos à pesquisa do governo francês, do debate sobre o lugar dos cientistas nas controvérsias públicas e da preocupação com a crise ambiental decorrente do caráter suicida da sociedade industrial. Desta forma, a alegoria e Platão apenas se constituem como agências — assim como a definição de quando é o *hoje* — em relação com a rede de mediações e actâncias em que se inserem, e todo este processo de *actancialização* é intimamente dependente de processos de *temporalização*, visíveis nas inscrições através do uso dos *dêiticos* e de suas relações com as formas narrativas *discursivas* e *relatantes*.

A linguagem e a experiência humana, publicado em 1965, traz uma abordagem mais aprofundada do uso dos *dêiticos* e das políticas temporais capazes de se formular em torno de sua articulação. Nele, Benveniste aponta que estes significantes operam de modo similar aos pronomes, os quais ele considera como “formas vazias” a serem ocupadas contingentemente a depender de quem enuncia, organizando o espaço e o tempo “a partir de um ponto central, que é Ego, segundo categorias variáveis: o objeto está perto ou longe de mim ou de ti, ele é também orientado (defronte ou detrás de mim, no alto ou embaixo), visível ou invisível, conhecido ou desconhecido”. (1989, p. 69-70). Estas partículas *demonstrativas*, portanto, criam, para o autor, sistemas de coordenadas espaço-temporais capazes de localizar qualquer actante em qualquer circunstância organizando-o em torno da formulação do *eu* na inscrição como *referência*; o que, na prática, nos leva à conclusão de que, nas inscrições, as agências jamais situam-se por si só, e apenas se actancializam vinculadas a um *eu* que enuncia a partir de seu efeito subjetivo, não existindo, pois, nenhuma referência temporal que seja objetiva e deste efeito completamente independente.

Na sequência, Benveniste passa a dissertar sobre as temporalidades específicas que são produzidas através da língua. A primeira delas a ser descrita é o *tempo físico* do mundo, o qual, para ele, seria “contínuo, uniforme, infinito, linear, segmentável à vontade”, e que teria, todavia, por “correlato no homem uma duração infinitamente variável que cada indivíduo mede pelo grau de suas emoções e pelo ritmo de sua vida interior”. (1989, p. 71). Aqui, evidentemente, há uma dissociação entre uma temporalidade objetiva-natural e uma subjetiva-perceptiva que não se enquadra, de forma alguma, com a repolitização da natureza e da objetividade proposta pela ator-rede, e que não assumiremos como interessante para a nossa investigação. Contudo, Benveniste indica, logo após, que tratará de um *tempo crônico*, identificado como um tempo dos eventos, englobando “também nossa própria vida enquanto sequência de acontecimentos”. (p. 71). “Nossa vida tem (...) *pontos de referência* que *situamos exatamente numa escala reconhecida por todos*, e aos quais ligamos nosso passado imediato ou longínquo”. (p. 71).⁷⁸ É importante, logo, para Benveniste, o reconhecimento de uma espécie de “tempo convencional” — e qual, de alguma forma, não o seria? — que serviria de esteio para ancorar e compartilhar os significados dos fenômenos e dos agentes no tempo. Uma vez estabelecido este *tempo crônico*, o “observador”, então, poderia debruçar-se sobre os acontecimentos ocorridos e percorrê-los a partir de orientações no tempo, em direções inversas como do *passado* para o *presente* e do *presente* para o *passado*. Com isso, embora nossa vida se desenvolva num único sentido, da sucessão irrevogável dos *agoras*, o

78 Os grifos são meus.

tempo crônico de Benveniste emerge como um artefato técnico desenvolvido para situar os seres e eventos no tempo, e percorrer, este mesmo tempo, orientado por movimentos inteligíveis, espacializados e distintos da dinâmica do devir.

No tempo crônico, o que denominamos “tempo” é a continuidade em que se dispõem em série estes blocos distintos que são os acontecimentos. Porque os acontecimentos não são o tempo, eles estão *no* tempo. Tudo está no tempo, exceto o próprio tempo. (1989, p. 71).

Aqui, há uma grande discordância entre as minhas concepções de *temporalização* e as de Benveniste. Para mim, os acontecimentos não são o tempo, e nem estão no tempo; eles, associados, *fazem* o tempo. Isto é, mais Leibniz e Berkeley, menos Newton. O tempo, ao contrário de Benveniste, deste modo, não está fora do tempo, não existe paralelamente aos eventos e actantes, sendo que estes, vinculados, coproduzem as temporalidades. Não há o ser tempo em essência; o tempo se fabrica. Com isso, as próprias convenções do *tempo crônico*, como os calendários, os agrupamentos temporais (como as semanas, as décadas e os séculos), os instrumentos utilizados para demarcar as durações e para ancorar os marcos da contagem do tempo, elas são, conjuntamente a tudo o que determinada sociologia consideraria “social”, agências. Objetos técnicos, estrelas, humanos em qualquer continente, festividades cíclicas: todos fazem parte, assim, da produção do tempo, não estando simplesmente inseridos *no* tempo. Além disso, há outros temas bastante críticos em minha leitura das *temporalizações* em Benveniste, aos quais retornaremos em melhor oportunidade, como a sua aceção de passagem de tempo como flecha que corre sobre uma linha unidirecional — a qual ele linguisticamente universaliza — e a eventual hipostatização do *presente* e do *passado* como instâncias apriorísticas. Mesmo assim, considero que as investigações de Benveniste sobre o *tempo crônico*, assim como das políticas temporais inerentes à língua ao nos utilizarmos dos *dêiticos*, são cruciais para imaginarmos como não existe mobilização neutra e apolítica de actantes multitemporais nas redes formuladas em nossas inscrições, formando-se os atores, nesse processo, sempre vinculados, de uma forma ou de outra, a um determinado posicionamento temporal.

Benveniste declara, ainda em *A linguagem e a experiência humana*, que as sociedades humanas em geral instituem cômputos ou divisões deste *tempo crônico* com base na recorrência de fenômenos naturais, tais quais a alternância entre o dia e a noite, a trajetória visível do sol, as fases da lua, as estações climáticas, a variabilidade da vegetação, ou uma pluralidade de outros critérios possíveis. (1989, p. 72). Os calendários, então, como artefatos

técnicos desenvolvidos por sociedades em condições particulares, instituem sempre condições necessárias às quais eles devem responder e que os tornam previsíveis. Eles procedem, segundo o autor, de um “momento axial” que serve de “ponto zero do cômputo”, usualmente identificado a um acontecimento de fulcral importância no desdobramento da passagem do tempo para determinado povo (como o nascimento de Cristo, no caso do calendário gregoriano, mas podendo ser também a Hégira, a fundação de Roma, a ascensão de um soberano...), sendo esta a condição primeira dos calendários, chamada de *estativa*. (p. 72). Estas *estativas*, de maneira lógica, são historicamente situadas e, apesar de permanecer em praticamente todas as suas mobilizações sob um efeito *black boxing*, constituíram-se através de controvérsias e eventualmente tornam-se objeto de disputa política, necessitando de condições favoráveis para a permanência de sua reprodução. Da *estativa*, pois, decorre, para o autor, em seguida uma segunda condição, a *diretiva*, a qual determina um *antes* e um *depois* no eixo do calendário instaurado, servindo de critério relacional a partir do qual alguns *dêiticos* operam em circunstâncias específicas. Por fim, Benveniste elenca uma terceira condição necessária para o funcionamento dos calendários, a *mensurativa*, a qual fixa um repertório de unidades de medida que denominam intervalos constantes entre a decorrência de fenômenos que lhes servem de eixo, como o “dia” sendo um intervalo entre movimentos solares aparentes, o “mês” um hiato demarcado por movimentos lunares com relação à Terra e ao Sol e o “ano” um espaço definido por uma volta completa do planeta em torno do Sol ou pelas estações do ano. (p. 72). Além destas *mensurativas*, o autor aponta para outras, de caráter consensual, que operariam como agrupamentos de unidades, como as semanas, as quinzenas, os semestres, as décadas, os séculos e os milênios, ou mesmo subdivisões de unidades como as horas, os minutos e os segundos. (p. 72).

A estrutura do *tempo crônico*, para Benveniste, isto é, a calendarização, é intemporal mesmo que ela seja fruto de uma “organização social do tempo”, uma vez que a fixidez, a permanência e a flexibilidade surgem como prerrogativas fundamentais para o seu funcionamento. “Os dias, os meses, os anos são quantidades fixas, que observações imemoriais deduziram do jogo de forças cósmicas”, sendo vazias de toda temporalidade. (1989, p. 73-74). Com isso, o autor situa a calendarização no âmbito que Latour chamaria de “natureza”, como zona ontológica dos seres permanentes e imutáveis, que se opõe à variabilidade e imprevisibilidade dos fenômenos sociais. O calendário, desta forma, seria exterior ao tempo, reduzindo-se ao registro constante de dias, meses e anos que decorrem de forma idêntica independentemente de sua posição no *tempo crônico* com relação à *estativa*. Um dia, portanto, seria igual a outro qualquer, não havendo nada, em si mesmo, capaz de

informar se habita o *presente*, o *passado* ou o *futuro*. Situar um dia em uma destas instâncias temporais, assim, dependeria de alguém que viva o devir, capaz de enunciar assumindo a posição do *eu* descrita no funcionamento das formas pronominais. No texto, Benveniste fornece o exemplo do dia “13 de fevereiro de 1641”. Dita deste modo, ela constitui uma data completa, mas que, no entanto, não é capaz de informar sobre o momento em que ela foi enunciada; poderia ser um prognóstico antecedente em um século da data mencionada, uma enunciação coetânea ao seu acontecimento ou um relato em retrospectiva de um tempo anterior, proferida dois séculos após. Caracterizando-se, para Benveniste, como *objetivo*, o *tempo crônico* estabelecido no calendário seria diverso do *tempo vivido*, coincidente com a experiência humana no tempo. (p. 73-74). Eu, obviamente, questiono este caráter *objetivo* da calendarização, sendo ela, para mim, antes uma *objetivação*, a qual, ao naturalizar aspectos fixos e permanentes histórica e politicamente estabelecidos, apaga todo o processo necessário para a sua instauração, assim como toda a política e todo o trabalho de especialistas fundamentais à sua implementação, convenção, popularização e hegemonização, o que ocorre, geralmente, através de relações de força e de poder. É esta *objetivação* — e, por que não, *objetificação* — que, muitas vezes, operando como *black box*, oculta a política do tempo anacronística e o trabalho necessário para validá-la, hierarquizando os seres no tempo e configurando o discurso de uma disciplina histórica. Afinal, não há nada de *objetivo* em dizer que Ramsés II morreu *no final do segundo milênio a.C.*, ou que *no século IV a.C. os atenienses já debatiam questões sobre ciência e sociedade que nos afligem nos dias atuais*, pois eles, egípcios e gregos, sequer sabiam quem haveria de vir a ser Cristo e qual sentido, como “antigos”, eles próprios ocupariam em nossa organização do tempo. Ao inscrevê-los, gregos e egípcios, em nossas hierarquias temporais, na própria enunciação inevitavelmente politizamos a sua *temporalização*, ao passo em que estes actantes de outrora são deslocados para uma rede de relações completamente alheia às suas vinculações anteriores, o que não ocorre sem diversas mediações que os traduzem e modificam, como o nosso calendário, o nosso discurso disciplinar histórico ou a purificação perpetrada por dispositivos como o anacronismo.

Além dos supracitados *tempos crônico* e *físico* apresentados por Émile Benveniste, ele descreve uma terceira modalidade temporal chamada de *tempo linguístico*, já que, para ele, “é pela língua que se manifesta a experiência humana do tempo”. (1989, p. 74-75). A particularidade deste novo mecanismo de *temporalização* reside no fato de ele estar inextricavelmente vinculado ao exercício da fala — e, é claro, da escrita, por correlação —, configurando-se, dessa maneira, como uma função do discurso. O *tempo linguístico* descrito

por Benveniste possuiria uma espécie de “centro”, em relação ao qual todas as agências e fenômenos mobilizados se constituíam temporalmente, sendo este “centro” concomitantemente “gerador e axial”, a emanar sua posição de referência a partir do “*presente* da instância da fala”. (p. 74-75). “Cada vez que um locutor emprega a forma gramatical do ‘presente’ (ou uma forma equivalente), ele situa o acontecimento como contemporâneo da instância do discurso que o menciona”. (p. 74-75). Este presente, no entanto, não é encontrável em um ponto particular do *tempo crônico*, pois é “reinventado a cada vez que um homem fala porque é, literalmente, um momento novo, ainda não vivido”. (p. 74-75). Quando, então, em *Políticas da natureza*, Latour indaga-se sobre a utilidade da Alegoria da Caverna, *hoje*, este *hoje* está demarcado justamente pelo *presente* da instância do discurso pertencente ao *tempo linguístico* aqui descrito por Benveniste. Não remete, necessariamente, ao dia da escrita do texto, da publicação ou da leitura que eu, neste momento, novamente faço. Ela opera, esta forma temporal, nas inscrições, como mediadora que organiza a *temporalização* das actâncias policrônicas, distribuindo-as segundo determinadas *cronopolíticas*. Isto tem, portanto, profundas implicações para a ator-rede na historiografia. Em primeiro lugar, essa propriedade mediadora é responsável pela organização de todas as associações policrônicas dos discursos disciplinares históricos (e também de quaisquer discursos que coliguem actâncias multitemporais), uma vez que eles são implicados, de alguma maneira, por este “presente linguístico” descrito por Benveniste, responsável por “atualizar” os seres e fenômenos de outrora. Em segundo lugar, aquele que enuncia, assumindo o *eu* no “presente linguístico”, realiza o papel de *porta-voz* daqueles seres anteriores que, mortos, não podem mais falar em nossas assembleias do debate público por conta própria, e também dos não humanos e objetos passados que almejam ser, nelas, representados. E, por fim, essa “atualização” de actantes anteriores e multitemporais no “presente linguístico” estabelecido nas inscrições que materializam os discursos sobre o passado reitera, pela sua própria existência, a presença constante de uma *tanatoagência* no *agora*, através da qual os mortos se tornam participantes de nossos parlamentos, controvérsias e guerras coetâneas, não se reduzindo a habitantes de um passado ontologicamente distinto a ser descrito, explicado ou utilizado no “presente”. Neste sentido, a Alegoria da Caverna, Ramsés II, Platão, a descoberta do bacilo de Koch no laboratório e a cobertura do traslado da múmia do antigo faraó para Paris realizada pela *Paris-Match* em 1976 não são, em Latour, apenas “usos do passado”, mas actantes mortos que possuem capacidade de agência na atualidade e que se vinculam com entidades coetâneas, fazendo parte de nossas *associações*.

O “presente linguístico”, logo, é “o fundamento das oposições temporais na língua”.

(1989, p. 75-76). Ele se desloca com a sequência do discurso, atualizando-se a cada nova enunciação, permanecendo, embora, sempre “presente”, constituindo-se como a “linha de separação entre dois outros momentos engendrados por ele e que são igualmente inerentes ao exercício da fala” (p. 75-76): primeiramente, o momento em que o acontecimento enunciado não é mais contemporâneo à instância do discurso, deixando de ser presente e cabendo à memória; e, em seguida, o momento que ainda não se tornou presente, mas que poderá vir a dele fazer parte, apresentando-se como prognóstico imaginado. Eixo fundamental que opera como referência da distribuição de actantes no tempo inseridos na cadeia discursiva, este “presente linguístico”, na enunciação, institui-se na verdade como única forma temporal, a partir da qual derivam todas as outras:

Observar-se-à que na realidade a linguagem não dispõe senão de uma única expressão temporal, o presente, e que este, assinalado pela coincidência do acontecimento e do discurso, é por natureza implícito. [...] Ao contrário, os tempos não-presentes, sempre explicitados na língua, a saber, o passado e o futuro, não estão no mesmo nível do tempo que o presente. A língua não os situa no tempo segundo sua posição própria, nem em virtude de uma relação que devia ser então outra que aquela da coincidência entre o acontecimento e o discurso, mas somente como pontos vistos para trás ou para frente *a partir do presente*. [...] A língua deve, por necessidade, ordenar o tempo a partir de um eixo, e este é sempre e somente a instância do discurso. É impossível deslocar este eixo referencial para o colocar no passado ou no futuro; não se pode mesmo imaginar o que se tornaria uma língua na qual o ponto de partida da organização do tempo não coincidisse com o presente linguístico e na qual o eixo temporal fosse ele mesmo uma variável da temporalidade. (1989, p. 75-76).

Esta citação nos leva a algumas considerações que podem ser interessantes para o deslocamento da ator-rede para a historiografia. Em alguma medida, as instâncias temporais, como o *passado* e o *futuro*, são, para Benveniste, produzidas através do discurso, dependendo da articulação entre os actantes mobilizados na fala e a sua vinculação aos *dêiticos* e elementos posicionais como as marcas das temporalidades por ele chamadas de *crônica* e *linguística*. A “coincidência entre acontecimento e discurso”, isto é, o fato de que, ao se enunciar, o acontecimento da enunciação ocorre concomitantemente — instaurando, nele, o “presente discursivo” — faz com que cada inscrição que articule actantes da anterioridade, tais quais Platão, a Alegoria da Caverna ou a causa da morte de Ramsés II realize, também, uma espécie de *atualização* destes actantes, que são, deslocados de alhures, mediados e traduzidos, *actancializando-se* e *temporalizando-se* de outras formas segundo a nova rede de vinculações em que passam a se inserir. A única temporalidade “inerente à língua”, para o autor, seria esta modalidade de “presente axial do discurso”, que é implícito a toda enunciação e determinante das duas outras referências temporais a serem, necessariamente, explicitadas

em significantes os quais remetam ao “presente linguístico” como linha de separação entre o que não é mais e o que pode vir a ser. (1989, p. 76). Nota-se, pois, na articulação temporal linguística descrita por Benveniste, a manifestação das políticas do tempo nas inscrições de acordo com significantes em relação mobilizados na enunciação, que, postos conjuntamente, são capazes de fabricar instâncias temporais, participando das decisões sobre o que habita o presente, o que não habita mais e o que se espera, almeja ou prevê que o habitará. Este “presente linguístico” abordado pelo autor, então, seria, nas inscrições, axial das *cronopolíticas*, tornando a língua uma mediadora da disputa sobre quem compõe, *agora*, o mundo comum, a trajetória de sua composição e as expectativas de sua composição futura.

Para finalizarmos estas análises das *temporalizações* na linguística benvenistiana, gostaria de fazer algumas ressalvas em seu deslocamento para uma historiografia ator-rede. Primeiramente, embora Benveniste trace apenas comentários sobre o funcionamento das instâncias enunciativas, cabe apontar que considero, como Latour, estas enunciações como artefatos técnico-linguísticos. Isto quer dizer que elas se materializam na forma de *inscrições*, como, por exemplo, o livro *Políticas da natureza*, que guarda os enunciados sobre a Alegoria da Caverna e Platão. Este livro não apenas delinea uma rede multitemporal mediada pela linguagem; ele *faz* parte da rede. Por isso mesmo, constantemente, o chamo de *inscrição*, uma vez que ele se conforma como um objeto tecnocientífico que, ele próprio, se vincula e se associa a Platão e à sua alegoria. Em segundo lugar, julgo necessário sublinhar que o “presente linguístico” de Benveniste não deve ser substancializado. Ou seja, apesar da homonímia, ele não é a mesma coisa que a *temporalização* do *presente* como instância que entremeia *passado* e *futuro*, o qual é produção *cronopolítica*. O “presente linguístico” de Benveniste, portanto, reduz-se a um eixo criado e atualizado a cada enunciação, em relação e vinculação ao qual todas as políticas temporais de uma instância discursiva são organizadas e hierarquizadas. Em terceiro lugar e por fim, questiono uma certa concepção intersubjetivista da linguagem benvenistiana e a sua eventual desconsideração das relações de dominação e força que se estabelecem através de problemas linguísticos. O autor afirma, por exemplo, que “a temporalidade que é minha quando ela organiza o meu discurso, é aceita sem dificuldade como sua por meu interlocutor. Meu ‘hoje’ se converte em seu ‘hoje’, ainda que ele não o tenha instaurado em seu próprio discurso, e meu ‘ontem’ em seu ‘ontem’”. (1989, p. 77-78). Este compartilhamento de pressupostos temporais, para ele, seria uma pré-condição da inteligibilidade da linguagem, uma vez que “a temporalidade do locutor, ainda que literalmente estranha e inacessível ao receptor, é identificada por este à temporalidade que informa sua própria fala quando ele se torna, por sua vez, locutor”. (p. 77-78). Parece, a mim,

evidente que há um compartilhamento tácito, especialmente nas situações dialógicas, de uma série de pressupostos temporais que tornam a comunicação mais ou menos efetiva. Todavia, não podemos desprezar que, constantemente, há desencontros, tensionamentos, discordâncias, disputas políticas e relações permeadas por poderes assimétricos em torno da determinação do tempo hegemônico ou predominante em determinada circunstância que Benveniste desconsidera. Afinal, ele assume o compartilhamento de noções temporais como um dado, quando deveria, a meu ver, historicizar o processo de constituição da viabilidade desse compartilhamento, o que haveria de confirmar a sua contingência e precariedade, percebida a todo momento nas reafirmações que garantem a reprodução de um tempo coletivo, perceptível nos fusos horários nacionais, na regulamentação das jornadas de trabalho, nas cargas horárias mínimas para cumprir o ano letivo nas escolas, nas disputas legislativas a respeito de reformas previdenciárias, ou seja, em praticamente todos os âmbitos da vida coletiva. A afirmação de um tempo sobre outros tempos, aliás, é uma das principais estratégias colonizadoras e subalternizadoras, que visa condicionar a existência do outro — entendendo-se o outro, aqui, como os colonizados ou subalternizados, sejam eles os trabalhadores informais, os negros, as mulheres, a comunidade LGBTQ, os povos ameríndios... — a uma existência fora de seus meios autônomos de *temporalização*, alheando-o da autodeterminação sobre a sua própria ordem do tempo. Nestas situações, não haveria, logo, um “tempo compartilhado”; há a *temporalização* como política de dominação.

Retornemos, pois, aos sistemas do *relato* e do *discurso* que Jacques Rancière desloca de Émile Benveniste para compreender as *temporalizações* específicas da “nova história”, identificada como tendo a sua origem na primeira geração dos *Annales* e que empresta o enunciado sobre o anacronismo como pecado, através de Lucien Febvre, para Bruno Latour. A engenhosidade da “nova história”, para Rancière, está justamente no fato de que o *relato* do que se passou a alguns sujeitos se encontra, nela, atravessado a todo momento pelo *discurso* que o comenta e o explica, construindo um *relato* que é intrínseco ao próprio sistema do *discurso*. Utilizando-se do exemplo de *O Mediterrâneo*, de Braudel (1983-1984), Rancière comenta que, nele, os tempos do *discurso* (o presente e o futuro) intercalam-se permanentemente aos do *relato*, dando à “objetividade” do *relato* a consistência de ser “mais do que uma história”, uma narrativa ou uma crônica, carregando-se de ciência e de explicação, provenientes da geografia, da estatística, da economia, da demografia... A composição conjunta do *relato* e do *discurso* proveniente da “nova história” é uma característica, para o autor, de uma *poética do saber* predominante na disciplina, a qual inventa, para o discurso historiográfico, um novo regime de verdade, entremeando a objetividade do

relato e a certeza do *discurso*. (RANCIÈRE, 2014, p. 23-34).

Como ilustração das transformações narrativas da “nova história”, Rancière dá o exemplo da morte do rei Felipe II, contada por Braudel em *O Mediterrâneo*. A narração desta morte marcaria, para ele, a absorção do sistema do *relato*, característico da velha história dos reis e de seus feitos, no interior do sistema do *discurso*, através do qual esta história pode ganhar o estatuto de saber científico. O *relato*, portanto, é amalgamado ao *discurso*, pois sem ele a nova ciência histórica deixaria de ser uma narrativa sobre o que aconteceu outrora e de ter objetos anteriores a que se referir, externos ao “presente linguístico” da instância discursiva, organizando actantes e acontecimentos no tempo. Leiamos o trecho da morte que, talvez, para nós, seja o mais significativo:

Mas, e o soberano, a força histórica cujo nome foi o laço e o garante? Como ultrapassa o indivíduo solitário e secreto que foi! Nós, os historiadores, abordamo-lo mal: tal como os embaixadores, recebe-nos com a mais fina das delicadezas, ouve-nos, responde em voz baixa, muitas vezes ininteligível, e nunca nos fala de si. Durante três dias, nas vésperas da sua morte, confessou os erros da sua vida. Mas estes erros, contados no tribunal da sua consciência, mais ou menos justa nas suas apreciações, mais ou menos perdida nos labirintos de uma longa vida, quem poderia imaginá-los com certezas? Situa-se aí uma das grandes questões da sua vida, a superfície de sombra que é preciso deixar na verdade do seu retrato. Ou melhor, dos seus retratos. Qual o homem que não muda durante a sua vida? E a sua foi longa, movimentada, desde o retrato de Ticiano que nos apresenta o príncipe nos seus vinte anos, ao terrível e comovente quadro de Pantoja de la Cruz, que nos restitui, no fim do reinado, a sombra do que ele foi... (BRAUDEL, 1983-1984, p. 616-617).

Rancière ressalta, em *Os nomes da história*, que a singularidade de o historiador estar face a face com o rei, presente, na cena, bem expõe a revolução do sistema dos pronomes — em que o *eu* do historiador, no *discurso*, se mescla com o *ele* do rei morto, do *relato* — que corresponde, também, a uma revolução do sistema dos tempos enunciativos na história. (2014, p. 24-25). O rei que morre é a metáfora, em Braudel, de uma historiografia dos reis que também falece, deslocando-se o sujeito na “nova história” da figura real para o imenso e perene Mediterrâneo, encontrando, no marejar secular das ondas e das vagas que nele navegam, as massas populares que o circundam e que o habitam, para além da alta política das realezas. Não é apenas *ele*, o rei morto, que conta o historiador; o rei, ainda vivo, em seus últimos estertores, recebe *nós* (que oculta um *eu* em sua pluralidade), os historiadores, da mesma forma que encontra — e não *encontrava* — os embaixadores, que diante dele prosseguem para se reunir e debater os assuntos do reino. A analogia com a pintura a realizar o retrato de Felipe II, entre o soberano e o indivíduo, dispendo a luz e sombra cada pintor a seu modo para traçar a imagem desse rei polimórfico, talvez fosse mais bem impressa ao se

pensar a escrita histórica não com os quadros de Ticiano e de Pantoja de la Cruz, mas com *O casal Arnolfini* de Jan van Eyck, no qual o pintor compõe a obra com o seu reflexo num espelho ao fundo, ou mesmo com *As meninas*, de Diego Velázquez, em que o executor integra a própria obra, que toda reage em função de quem a observa. Ao encontrar o rei na própria cena que antecede a sua morte, a história contada por Braudel sintetiza o modo como esta “nova história” mescla o *discurso* e o *relato*, indistinguindo o *ele* de que se conta do *eu* que o interpreta. Para mim, é impossível, neste momento, que não lembremos daquele Latour, que, em *A esperança de Pandora*, afirma que lerá o *Górgias* de Platão como se ele tivesse o escrito para a *New York Review of Books*, como uma contribuição para as *science wars*. É peculiar, de sua interpretação dos “antigos”, o aguçamento dessa percepção de que ele encontra o seu objeto, o seu relatado, o que causa, aos ânimos historiográficos, uma profunda estranheza, não por causa somente desse encontro — afinal, Braudel também o faz —, mas porque, em vez de submergir nos séculos até a morte do rei, Latour conjura Platão à sua presença, inversamente, suprimindo os mais de dois milênios que distam ambos com a invocação do “antigo” aos dias de *hoje* — em relação à instância do discurso.

4.2 Quando falamos pela alteridade do passado: mímēsis e diégēsis

A cena do rei morto como metáfora da morte da “velha história”, segundo Rancière, deixa transparecer outra cena, também crucial para o discurso histórico: “a de um ser vivo que fala muito, fora do lugar e fora da verdade”. (1994, p. 33-34). Se temos, de um lado, a seriedade e confiabilidade a que se propõe a fala histórica, de outro, há uma fala cega e que cega presente nos indícios que o historiador investiga — escritos ou talhados pelos sujeitos crentes nas crenças de seu tempo, como pensaria Febvre. A qualidade do discurso sobre o passado, como história, crônica ou literatura, se demonstraria, na “nova história” descrita por Rancière, pelo tratamento conferido a esse acontecimento — que, pela imersão na própria crença, é também um não acontecimento — de uma fala da qual o sujeito não tem competência para garantir a referência do que diz, alinhando as suas palavras às coisas, ao sentido histórico de causa e sucessão que lhe motiva o dizer. (p. 33-34). As abordagens historiográficas que enfatizam a cegueira causada pela própria época (remetidas por André Voigt a uma tradição hegeliana e marxista) motivam a traçar uma analogia com a descrição bicameral dos seres realizada por Latour como típica da “modernidade”, remetendo os seus fundamentos à alegoria platônica. As crenças das épocas cegariam os seres e tornariam as

suas falas em excesso mudas de essência assim como o ambiente interior à Caverna, âmbito da política e das culturas comunicáveis, na qual os seres humanos jamais se entendem plenamente e jamais conseguem representar as coisas senão através de sombras. A verdade histórica das falas da época está fora da época assim como a verdade das falas da Caverna está fora dela. Para tratar destas “falas fora do lugar”, um dos exemplos utilizados por Rancière é uma análise de um trecho dos *Anais* de Tácito, em que este nos conta um caso de subversão: uma revolta das legiões da Panônia que ocorreu no dia que se seguiu à morte de Augusto, liderada por um legionário chamado Percênio, mobilizador da insurreição com seu discurso. (1.16-17). O elemento interessante do relato de Tácito, para Rancière, é a sua reconstrução minuciosa da argumentação de Percênio, em toda a sua força persuasiva, enquanto, simultaneamente, a declara como malsucedida, expondo o não lugar da sua fala. Para Tácito, a revolta ocorreu devido a uma vacância de poder, entre a morte de Augusto e as vésperas de Tibério ser entronizado. Neste entremeio, os exercícios da legião foram temporariamente suspensos, o que, para ele, provocou a falta de disciplina da tropa, a licenciosidade e as discórdias. A revolta, então, pulsa a partir da força do vazio, do vácuo de poder que permitiu aos vícios da tropa germinarem no ócio e na falta de comando. (RANCIÈRE, 2014, p. 33-34).⁷⁹

Se as causas estavam, assim, bem delimitadas por Tácito, Percênio não tinha o que falar, embora sua fala fosse bastante convincente. Descreve Rancière que “ele pinta o quadro das asperezas da vida militar, a miséria do soldo, a necessidade de com esse valor pequeno se equipar, conseguir vestimentas e barracas e agrados para os centuriões (...)”. (2014, p. 34-35). A sua fala, então, expõe motivos para a revolta, que passam pelas condições de salário e de trabalho da tropa. A alegação da vacuidade de poder de Tácito como causa da revolta, logo, está em disjunção com as razões de Percênio. Todavia, só a primeira condição recebe o valor de explicação do fenômeno. As palavras de Percênio, nem mesmo comentadas por Tácito, não são, na narrativa, nem verdadeiras nem falsas, não possuindo qualquer relação com a verdade. A ausência de legitimidade dessa fala não se insere naquilo que ela conta, mas naquele que conta: Percênio não é um falante legítimo — assim como os habitantes da caverna platônica descrita por Latour não o são, com as suas palavras-espectros. Um homem de sua posição não tem, no texto de Tácito, as tarefas do pensamento e da expressão, e sua fala, como uma fala do povo, é ausente de profundidade. As palavras de Percênio, dizendo as razões do fenômeno (o descontentamento da tropa) não as dizem (o vácuo de poder), uma vez que ele não tem a

79 Sobre a leitura desta passagem de Tácito e, mais amplamente, a abordagem que Jacques Rancière efetua da historiografia, ver *Jacques Rancière e a História: uma introdução*, de André Voigt (2018).

visão privilegiada dos acontecimentos, rompendo a barreira das opiniões e das crenças comuns dos homens de seu tempo. Aponta Rancière que o único lugar para as razões de Percênio em Tácito é redizê-las, embora redizê-las não seja repeti-las, aceitá-las como fundamento dos acontecimentos. A reconstrução do discurso de Percênio nas palavras de Tácito não é citar Percênio como fonte confiável para entender o que se passou, como um falante legítimo intelectualmente, mas é uma invenção, através da qual Tácito “lhe empresta a língua”. (p. 34-35).

Prosseguindo na análise da fala de Percênio, Rancière nos remete à interpretação que Auerbach dela opera. Para Auerbach, em *Mimesis*, a disjunção do relato — entre uma ausência de razão, o vácuo, que dá razão à revolta e uma razão, a de Percênio, que não a justifica — equivale a uma dupla despossessão: Tácito despojaria Percênio tanto de seus motivos quanto de sua voz, tanto de seu pertencimento a uma coletividade que reivindica quanto de sua própria fala. Contrapondo a esta anulação do outro entendida em Tácito, Auerbach opõe a cena das negativas de Pedro no evangelho de Marcos, em que há uma presença do povo, a personagem da criada, a menção do sotaque galilaico de Pedro, apresentando um misto de grandeza e fraqueza característica do homem do povo. O movimento espiritual nascido intestivamente a esse povo pode ser narrado aqui, no evangelho, pois, nele, não há os impedimentos de gênero discursivo presentes na literatura romana, nos quais se restringia, em alguns, a voz dos populares. Auerbach, deste modo, ligaria as políticas do saber às poéticas do relato em torno da questão da representação do outro. Segundo ele, então, em Tácito, um realismo literário (como o do evangelho) está fora das condições de possibilidade, uma vez que, em sua narrativa, se pensa na divisão dos gêneros nobres e baixos. (2014, p. 31-43). Enquanto a demonstração de Auerbach se vincula às características específicas de cada gênero em função da dignidade dos personagens neles representados, Rancière atenta que a sua leitura evita uma outra vertente das categorias poéticas, que Platão nomeou como *léxis*. Na *léxis*, a modalidade de enunciação do poema no que diz respeito à relação entre o enunciador e aquilo que ele representa varia da objetivação da *diégēsis*, em que um narrador conta uma história — tal qual a terceira pessoa do *relato* de Benveniste — até a “mentira” da *mímēsis*, em que o poeta se faz ocultar na primeira pessoa dos seus personagens. (RANCIÈRE, 2014, p. 36).⁸⁰ Na *diégēsis* como descrita, aqui, por Rancière, é

80 A exposição platônica a que Rancière remete reside no livro III da *República*, de 392d a 394c, na qual se trata dos distintos graus miméticos nos variados gêneros poéticos, como a tragédia, a comédia, os ditirambos e a epopeia. Para uma introdução ao problema da *mímēsis* na *República*, ver *Plato's Republic: a philosophical guide*, de Cross e Woosley (1994, p. 270-288). Um bom aprofundamento sobre as considerações a respeito da *diégēsis* nesta passagem do texto platônico pode ser lido no artigo *Diegese em República 392d*, de Jacyntho Lins Brandão (2007). Um panorama mais abrangente sobre a *mímēsis* na filosofia e na política grega do período,

como se o sujeito de determinado acontecimento fosse contado por alguém a certa distância, como em “Platão escreveu a Alegoria da Caverna em algum momento do século IV a.C.”. Na *mímēsis*, por outro lado, é como se se narrasse o sujeito e os acontecimentos por alguém que incorpora este próprio sujeito, como em “Escrevi — eu, Platão — a Alegoria da Caverna em algum momento do século IV a.C.”.

O que a distinção entre *mímēsis* e *diégēsis* tem a ver, pois, com a fala de Percênio em Tácito? Para Rancière, o mais marcante do discurso de Tácito não é a exclusão que ele promove, sublinhada por Auerbach, mas, ao contrário, a inclusão por ele proporcionada. Ou seja, Tácito dá lugar ao que ele mesmo declara não ter lugar. Apesar de Percênio não estar para Tácito dentre aqueles cuja fala merece ser levada em conta, mesmo assim ele o faz falar. Tácito lhe concede a fala a partir de um discurso indireto — como um “Percênio afirma que...” —, discurso este que, para Rancière, é a modalidade a partir da qual se equilibra o *relato* e o *discurso* de Benveniste, mantendo juntas a neutralidade do dito e a suspeita a respeito de quem diz. O discurso indireto separaria, então, em categorias distintas o sentido e a verdade, revogando a oposição entre falantes legítimos e ilegítimos. Diz-se, “Percênio afirma que...”, e se segue, a esta sentença, o sentido daquilo que ele diz, mas isso não significa que aquilo que é dito por Percênio é verdade. A homogeneidade do *discurso-relato*, que ao mesmo tempo valida a fala do outro e a coloca em posição de suspeição, contradiz a heterogeneidade dos sujeitos que são dispostos na cena do narrado, dissolvendo a qualidade desigual desses falantes, suspeitando-se do que eles dizem ao mesmo tempo em que se lhes concede a possibilidade da fala. A forma indireta através da qual o discurso de Percênio é narrado, de acordo com Rancière, em vez de excluí-lo como falante legítimo, o coloca, em homogeneidade, lado a lado a um chefe romano como Agricola. A equiparação dos falantes da história de Tácito revelaria, então, a homogeneidade entre o dizer da história e o dizer daquilo do qual ela conta — ou seja, entre o dizer do *discurso* de Benveniste como a incursão do historiador investigador de causas e sujeitos, e o dizer do *relato* que narra as causas e os sujeitos. Esta escrita histórica, em sua poética, torna equivalentes heterogeneidades de situações discursivas, regulando a suspeita sobre a fala do outro na forma de uma disjunção entre o sentido do que o outro disse e a verdade daquilo que ele disse, em uma suspensão,

explorando as controvérsias entre Platão, Isócrates e Aristóteles, é o artigo de Ekaterina Haskins, “*Mimesis*” *between poetics and rhetoric: performance culture and civic education in Plato, Isocrates, and Aristotle* (2000). Por fim, é importante mencionar a famosa reação aristotélica diante desconfiança platônica com relação à *mímēsis* na *Poética*, da qual interessa especialmente, para nós, historiadores, a comparação entre a poesia e a história estabelecida em 1451a-b, em que a poesia é descrita como o relato do que poderia acontecer, enquanto a história como o relato do que realmente aconteceu, sendo a poesia, portanto, para Aristóteles, mais filosófica do que a história, uma vez que se caracterizaria como mais universal.

com isso, da referência. Através da apropriação da fala do outro, que dá, para Rancière, a Percênio o direito de alguma fala que ele não tinha, mesmo que indireta, Tácito o incluiria na comunidade de falantes da qual o revoltoso é excluído. (RANCIÈRE, 2014, p. 37-38).

Para esta investigação, a questão da “apropriação da fala do outro”, nos termos de Rancière — que julgo mais bem definida como dinâmicas de *tradução* e de *porta-vocalidade* presentes nas *inscrições* que remetem à anterioridade, mediando actantes multitemporais —, é de crucial interesse para entendermos as “anacronias” estabelecidas por Latour ao deslocar Platão, como alteridade, de sua rede de vinculações na *pólis* ateniense antiga para controvérsias tecnocientíficas e ambientais de finais dos anos 90 do século XX. Embora, no caso do nosso objeto, Latour dê voz a um morto bastante vivo — afinal, Platão não é nenhum Percênio, e seus textos estão entre os mais influentes e os mais comentados através do Ocidente e mesmo de filosofias não ocidentais —, ele ainda o faz falar de alguma forma, e por algum motivo é interessante que Platão tenha algo a dizer quase dois milênios e meio depois da escrita de seus textos. Sozinhos, seus textos, em caracteres gregos não traduzidos, dispersos por uma multiplicidade de papiros dissonantes já secularmente distantes da escrita primeira, de pouca potência disporiam para uma grande difusão contemporânea fora da academia ou mesmo dentro dela. No entanto, a Alegoria da Caverna circula profusamente através de releituras na cultura *pop* e em círculos não especializados, fazendo-se presente em quadrinhos do personagem Piteco de Maurício de Souza, no álbum *Like a puppet show* de John Malkovich ou no pronunciamento de 6 de abril de 2020 do ex-ministro da Saúde do governo Bolsonaro, Luiz Henrique Mandetta (o qual seria demitido em plena pandemia de covid-19), para provocar o seu chefe apegado ao negacionismo genocida, contrariado com a suas ações minimamente articuladas com o saber científico para a contenção do contágio. São as releituras, ortodoxas ou heterodoxas, que mantêm um eco desses significantes em alfabeto grego, que transformam “*is*” em “*iotas*”, as responsáveis por *porta-vocalizar* e *traduzir* Platão nas assembleias do debate público contemporâneo como uma entidade digna de existência e cuja modalidade de existência necessita ser analisada por helenistas e não helenistas. Por si próprios, os seus “*is*” não se diriam, uma vez que, apesar de Latour ter afirmado que existem coisas que em vinte e cinco séculos não mudam um “*iota*”, creio que, a despeito do efeito bombástico da frase, elas não decorrem bem assim. A vivacidade coetânea dos “antigos” depende dessas representações do discurso dos outros de outrora, nas quais a “Antiguidade” se configura como alteridade, e nos interessa, logo, pensar em como esta alteridade é representada.

4.3 A “representação do discurso do outro” em Authier-Revuz

Para isso, farei algumas considerações sobre um texto de Jacqueline Authier-Revuz, chamado *Heterogeneidade(s) enunciativa(s)*, publicado na revista *Langages* em 1984. (1990). Nele, a autora, pertencente ao círculo da Análise do Discurso francesa, crítico da excessiva autonomia do sujeito da linguística benvenistiana, trata das formas chamadas por ela de “heterogeneidade mostrada”, que circunscrevem o outro na sequência do discurso — através do discurso direto, de aspas, glosa, discurso indireto, ironia... Authier-Revuz propõe, então, uma descrição da heterogeneidade mostrada como formas linguísticas de representação de variados modos de associação entre o sujeito falante e a heterogeneidade constitutiva de seu discurso. (1990, p. 25-26). Diante da pretensão de um sujeito como fonte autônoma do sentido que comunica através da língua, ela considera que toda a fala é determinada “de fora” da vontade do sujeito, e que este é “mais falado do que fala”. Esta determinação “exterior” ao sujeito, claro, só é uma exterioridade se pensarmos no sujeito como uma fonte de onde provém os sentidos do que diz, pois, se tomarmos o sujeito como um atravessamento de discursos, de acordo com Authier-Revuz, sendo por eles constituído, qualquer oposição entre interior e exterior, indivíduo e sociedade, acontecimento e estrutura e enunciado e discurso fica borrada e inoperante. Esta alteridade é uma condição constitutiva do discurso do sujeito e, com isso, da própria produção de um efeito de subjetividade. (p. 26). Isto não significa que, nos indivíduos, não haja uma dimensão estratégica de reflexão com relação às falas que lhe antecedem, mas que, nos modos de subjetivação, as próprias falas que lhe antecedem são condição para formular algo como um “sujeito”. Logo, este efeito de “sujeito” só se relaciona com as falas que lhe antecedem como uma entidade por elas contingentemente composta e a elas circunstancialmente associada, o que condiciona, é claro, este relacionamento, que não ocorre de modo livremente criativo e autônomo.

No entanto, advirto que, apesar de apresentar os conceitos de Authier-Revuz como elementos estimulantes à reflexão sobre a *tradução* das alteridades que nos são anteriores no tempo, possuo, diante deles, algumas dissidências fundamentais, oriundas de minha aproximação da ator-rede. A primeira delas é que, para mim, a noção de “sujeito” é uma consequência do curso da ação em uma associação de actantes, jamais um *a priori* à ação. Deste modo, mesmo que consideremos o “sujeito” como constituído por heterogeneidades discursivas e como um efeito de uma composição eventual destas heterogeneidades, em Authier-Revuz, ele permanece como categoria analítica fundamental. Para mim, por outro

lado, as associações de actantes são as categorias analíticas, sendo na *actancialização relacional* que a ação se desenrola, e os “sujeitos” e “objetos” apenas dela derivam. A segunda delas diz respeito à dimensão do que compreendemos como “social”. Em Authier-Revuz, os “sujeitos” são articulados a partir de alteridades inscritas nas “heterogeneidades discursivas”. Estas “heterogeneidades”, a partir da minha abordagem, não se restringiriam apenas aos “discursos”, ou seja, ao âmbito da linguagem. As “subjetividades” também podem se formular relativamente a entidades não humanas ou a objetos pertencentes a uma cadeia de actantes. Analisando, por exemplo, o caso da hipótese levantada por Latour a respeito da morte de Ramsés II por tuberculose: neste evento, mesmo que ficcional, a “subjetividade” de Ramsés II, a sua historicidade, não estaria se compondo a partir de sua associação com o bacilo de Koch, tratada aqui como extemporânea? Evidentemente, os não humanos e os objetos, como alteridades, conformam as subjetividades atuando nelas mediadas por “discursos”; todavia, a ligação entre Ramsés II e o bacilo, aqui, não pode ser desprezada. Por ora, contudo, para aproximarmos Authier-Revuz da noção de *tradução* em Latour, nos concentremos na dimensão dos “discursos” como alteridades constitutivas, reconhecendo o papel fundamental das *inscrições* como mediadoras de agências anteriores no *agora*.

Authier-Revuz pensa que, de certo modo, as palavras são sempre “as palavras dos outros”. Ilustra ela que somente um “Adão mítico”, abordando em sua primeira fala um mundo ainda não posto em questão, poderia ser um produtor de discurso intocado pelo já-dito da fala do outro. Não há, com isso, palavra ou discurso neutro; eles estão sempre carregados, habitados e atravessados pelas falas que lhes são antecedentes. Deste modo, o estatuto do sujeito no discurso não se resume a de um agente demiúrgico, e noções como a de intencionalidade estão circunscritas a uma versão muito mais branda. (1990, p. 26-27). Baseando-se em leituras da psicanálise, sobretudo nas interpretações lacanianas de Freud, Authier-Revuz entende o sujeito como um espaço clivado atravessado por uma fala que lhe é fundamentalmente heterogênea. Sob as suas palavras, subjaz, sempre, uma profusão de outras palavras, uma polifonia não intencional inseparável de todo discurso. Essa inconsciência residente na não intencionalidade que habita cada discurso propõe um sujeito que não possui mais um centro fora da ilusão e da fantasmagoria representada pela instância do *eu*, cuja função é a própria reconstrução da imagem de um sujeito autônomo, centrado e de cuja interioridade pulsa toda a agência. (p. 28-29). Percebe-se aqui, logo, uma dissonância marcante entre as linguísticas de Benveniste e de Authier-Revuz; se, em Benveniste, o *eu* emerge como uma “forma vazia” a partir da qual o enunciador, ocupando-a circunstancialmente, se apropria da língua e mobiliza os sentidos, em Authier-Revuz, por

outro lado, este *eu* mobilizado por aquele que enuncia aparece como um efeito de subjetividade, que, no entanto, apenas consegue se sustentar atravessado por heterogeneidades evidenciadas no discurso. A respeito das políticas do tempo articuladas na linguagem, isto tem importantes implicações. Sustentados em uma linguística benvenistiana, a capacidade de o sujeito, assumindo o *eu*, determinar a sua própria organização temporal ao se apropriar da língua seria bastante ampla e dotada de intencionalidade. Todavia, ao levarmos em conta os apontamentos de Authier-Revuz, toda *cronopolítica* enunciada é dependente de políticas do tempo anteriores ao actante que produz a enunciação, dependendo, para estabelecer-se sob um efeito subjetivo, de alteridades que lhe antecedem. As disputas sobre a hierarquização e organização da temporalidade, portanto, situam-se sempre em relação a outros discursos sobre o tempo já-ditos e preexistentes, não havendo a possibilidade, pois, de criação sem uma reorganização, na enunciação, da alteridade

As ciências humanas e linguísticas, equivocadamente, para Authier-Revuz, muitas vezes tomam como objeto um sujeito possuidor de um centro, desconsiderando o seu caráter imaginário. Em ruptura com este *eu* que fundamenta uma forma influente de subjetividade, concebido como interior se em contraposição à exterioridade do mundo, a posição do sujeito é, então, deslocada para um lugar plural e heterônimo, no qual a “exterioridade” — que é, na verdade, uma alteridade — está no “interior” do sujeito. Isto quer dizer: a alteridade faz parte da própria constituição do sujeito e do discurso.

No artigo *Heterogeneidade(s) enunciativa(s)*, as formas marcadas da heterogeneidade no discurso são classificadas como *autonímias*, o que quer dizer que os fragmentos (heterogêneos) no discurso a partir dos quais se tornam manifestas as alteridades possuem uma natureza metalinguística ou metadiscursiva, uma vez que, no discurso, remetem ao próprio discurso (alteridade) que enunciam. Estas *autonímias*, as quais representam o discurso do outro, para Revuz, são de dois tipos: a *autonímia simples* e a *conotação autonímica*. Na *autonímia simples*, a heterogeneidade constituinte de um fragmento mencionado é marcada por uma ruptura sintática, que faz com que este fragmento se manifeste através de um “discurso relatado direto”, ou seja, introduzido por um termo metalinguístico. Esta nítida demarcação na cadeia discursiva pode se apresentar, no caso da metalinguagem, remetendo a um lugar na língua, com um “me refiro à palavra ‘alegoria’” ou “a expressão ‘Alegoria da Caverna’ nos indica que (...)”. Ainda no caso do “discurso relatado direto”, o fragmento pode ser extraído de uma cadeia enunciativa de outrora e deslocado para outro lugar, em um outro ato de enunciação, como “Latour disse: ‘em vinte e cinco séculos, entretanto, uma única coisa não mudou um iota’”, ou “de acordo com a expressão de Latour, ‘qual é a utilidade do mito

da Caverna, hoje?"". Por outro lado, no que se refere à *conotação autonímica*, o fragmento heterogêneo mencionado é, ao mesmo tempo, um fragmento do qual se faz uso, e ao qual se remete indiretamente, sem aspas ou ruptura sintática com a cadeia discursiva na enunciação. Nesta situação, por exemplo, em vez da abertura para o discurso direto, as frases acima seriam integradas à cadeia discursiva através de algo como "Latour sustenta que em vinte e cinco séculos uma coisa não mudou um iota" ou "Questiona-se, Latour, a respeito de qual é a utilidade da Alegoria da Caverna nos dias atuais". (1990, p. 29-30). Possuem uma dupla designação, então, as formas de heterogeneidade mostradas no discurso, sendo elas, primeiramente, a de um lugar para um fragmento de estatuto diverso na linearidade da cadeia discursiva e, em seguida, a de uma alteridade a que este fragmento remete sem uma ruptura marcada. A alteridade pode ou não ser mencionada explicitamente no contexto do fragmento. Se, na *autonímia simples*, a alteridade é demarcada explicitamente, remetendo para outro ato de enunciação ou para a língua como uma exterioridade em relação ao discurso enunciado, na *conotação autonímica* a alteridade é implícita por marcas, como aspas ou itálicos, não glossadas. (p. 30-31).

São enumeradas por Authier-Revuz, como possibilidades de heterogeneidade discursiva expressas através das *autonímias*, seis modalidades. A primeira delas é a alteridade que remete a outra língua. Como exemplo, podemos ler uma frase como "a Alegoria da Caverna de Platão oferece uma ilustração do caminho do filósofo na *paidéia* que ele propunha". *Paidéia*, neste caso, é uma alteridade em relação ao discurso que se desenvolve, aqui, em português, mobilizando o grego antigo. Sua tradução por "educação" ou "formação", mesmo que correlata, se conformaria em um outro enunciado, que não traz o particular do significante grego e não sugere a sua singularidade. Deste modo, algo do mundo grego, como heterogêneo, é incorporado ao enunciado em português, constituindo-o. Em seguida, temos a alteridade que se vincula a outro registro discursivo, algo como o "tom" do discurso. Por exemplo, ao afirmarmos que "Latour, por vezes, escreve sobre os antigos em um tom quase coloquial", apontamos para um registro heterogêneo, este "quase coloquial", que não é o do enunciado em questão, mas que, ao ali ser formulado, o compõe. A terceira das heterogeneidades diz respeito a um outro discurso, dotado de regularidades mais ou menos consistentes, como os discursos "cristãos", "marxistas", "feministas", "ecológicos", "liberais"... Se disséssemos que "Latour interpreta a Antiguidade de Platão de forma bastante heterodoxa", teríamos essa remissão a outro discurso (diante do qual este enunciado se posiciona), afinal, o que seria esta heterodoxia — que presume uma ortodoxia? Certamente, as "anacronias" por ele traçadas são heterodoxas para um discurso histórico acadêmico e

disciplinar que tem o anacronismo como um dos grandes pecados a serem evitados. Portanto, a heterodoxia à qual a formulação se refere é um elemento heterogêneo que incorpora o enunciado, que situa este em relação a uma discursividade da qual se afasta, possuidora de um modo de interpretar o “antigo” pouco preocupado em determinar o que é específico de cada época. A quarta modalidade de heterogeneidade constituinte do discurso elencada é aquela que se refere a outra forma de consideração do sentido de uma palavra, recorrendo a um discurso outro, alheio ao enunciado (mas que passa, ao ser formulado, a compô-lo de algum modo). Na frase, “Latour considera que a Alegoria da Caverna definiu as relações entre ciência e sociedade; no entanto, numa análise histórica cuidadosa, a palavra ciência precisa ser aqui bastante problematizada”, a definição de “ciência”, em contraste com o seu uso por Latour, é direcionada para outro lugar, em outro discurso, que complementaria o seu sentido com “uma análise histórica cuidadosa”, revelando, neste outro discurso, uma alteridade que passa a integrar o enunciado. A quinta modalidade, bastante semelhante à anterior, direciona para outra palavra, explícita ou potencial, que indica alguma reserva, hesitação, retificação ou confirmação no enunciado, como, por exemplo, “Latour entende que a alegoria de Platão trata de ciência, se assim pudermos dizer”, ou “As relações entre ciência e sociedade na alegoria, ou melhor, entre filosofia e sociedade”. Estas remissões a heterogeneidades sugerem que, na esteira das palavras que utilizamos, estão sempre outras possíveis, correlacionadas ou em disputa, que se evidenciam em nossas hesitações no dizer ou que se ocultam na necessidade enfática com que afirmamos algo. Ao enunciarmos “Latour pensa em Platão como um moderno à frente de seu tempo, e, no fundo, é mesmo um moderno!”, a repetição do “moderno” como uma confirmação da proposição de Latour, seguido deste “mesmo” enfático, indica que a proposição, apesar da confiança apresentada, poderia ser posta em dúvida por outros discursos — o que, logo, indica alteridades que marcam este enunciado. Por fim, o sexto modo de heterogeneidade descrito por Authier-Revuz alude a um interlocutor daquele que enuncia, sendo considerado, este, como uma alteridade; pode-se tomar por exemplo uma formulação como “Ouça, atentamente, o que direi: em Platão, não há ciência possível, só filosofia”.⁸¹

Não é de interesse imediato analisar detidamente cada uma das modalidades descritas por Authier-Revuz, nem mesmo classificar as suas aparições nos excertos supracitados de Latour. Mas cabe, no entanto, notar uma característica do texto de *Políticas da natureza*: em nenhum momento, Latour abre a narrativa para as palavras de Platão em um discurso direto,

81 Com vistas ao aprofundamento destas questões em Jacqueline Authier-Revuz, recomendo os textos *A representação do discurso do outro: um campo multiplamente heterogêneo* (2008) e *Heterogeneidade mostrada e heterogeneidade constitutiva: elementos para uma abordagem do outro no discurso* (2004).

citando trechos da *República* respectivamente à alegoria, naquilo que Authier-Revuz chamou de *autonímia simples*. Como é notável, este é um modo muito típico de citar do discurso disciplinar historiográfico, em que se remonta às fontes ou aos comentaristas delas, seja no corpo do texto ou nas notas de rodapé. A descrição e interpretação que Bruno Latour faz da alegoria se realiza toda através do discurso indireto, com paráfrases e comentários, naquilo que Revuz chama de *conotação autonímica*. Isto, para mim, indica um modo muito particular de se relacionar com a alteridade do texto platônico e com a “Antiguidade” de modo mais geral. As paráfrases, por sua característica de deslocamento diante dos significantes originais, revelam a polissemia destes mesmos significantes e a natureza desviante de qualquer *tradução*, que, para não ser tautológica — A é A, B é B... —, o que configuraria um simples *transporte* da cadeia discursiva para outro lugar, pressupõe um afastamento do objeto interpretado, constituindo-se como alteridade perante ele. A mobilização de Platão e da Alegoria da Caverna, então, em *Políticas da natureza*, através da articulação da heterogeneidade constituinte via *conotação autonímica*, me parece definidora da *cronopolítica* delineada na inscrição, na qual estes actantes provenientes da filosofia grega antiga passam a compor a instância do discurso com relação ao *hoje* da utilidade da alegoria como entidade participante nos debates da ecologia política e da política científica. Latour não se questiona sobre a utilidade da alegoria em “algum dia de 1999”, na forma discursiva do *relato*, mas através do *dêitico* “hoje”, relacionado intimamente ao “presente linguístico” da enunciação, em uma narrativa marcada pela forma do *discurso*. A inscrição *Políticas da natureza*, Latour, a sua ecologia política e a “modernidade” por ele descrita, com isso, mediam a alegoria e Platão ao mesmo tempo em que são, por eles, mediados, *actancializando-se* e *temporalizando-se* concomitantemente. Ao “permitir uma Constituição [moderna] que organiza a vida pública em duas câmaras”, sendo “a primeira (...) este salão obscuro desenhado por Platão” e a segunda o lado de fora da caverna, repleto de não humanos insensíveis às nossas políticas e controvérsias”, a alegoria agenciada por Latour conforma a “modernidade” que ele desenvolve, possibilitando uma *repartição de poderes*, isto é, uma ontologia, que cria definições contrapostas de “Ciência” e de “política”. (2004a, p. 32-33). Para ele, “o mito da Caverna permite tornar a democracia impossível, neutralizando-a” apenas porque ele é dotado de *tanatoagência*, indisfarçada no *dêitico* “hoje” invocando estes actantes de outrora na instância do discurso, como propositores legítimos contra os quais nosso autor se insurge, trazendo uma nova *repartição de poderes* para o mundo comum — a sua “Constituição não moderna”.

Jack Hexter, em um artigo intitulado *A retórica da História* (1967), analisa os usos de

citações e notas de rodapé no discurso historiográfico, trazendo apontamentos interessantes sobre como opera este intercâmbio entre discurso direto e indireto na historiografia. O autor supõe que se, hipoteticamente, tanto os historiadores quanto os físicos fossem proibidos de utilizar notas de rodapé, exceto para a citação de literatura correlativa aos seus temas, os historiadores sentiriam muito mais a falta desta ferramenta. A citação aos registros de outrora é, afirma Hexter, a forma como o historiador demonstra o seu comprometimento profissional — do mesmo modo que, para os físicos, este comprometimento se apresentaria geralmente nos relatos dos experimentos (talvez negligenciando, aqui, a física teórica). Ambos, os historiadores e os físicos, possuiriam, em suas tarefas, um dever com a máxima “verossimilhança”. Os experimentos e as citações às fontes, então, seriam procedimentos que indicariam, na retórica destes saberes, o comprometimento em dar o melhor testemunho possível do real, seja das operações da natureza ou do que aconteceu no passado. (p. 3-4). Ao escrever sobre o passado baseados em evidências — afinal, há dispositivos na historiografia que a distinguem da literatura, apesar das fronteiras serem um tanto borradas —, para Hexter, de algum modo, os historiadores ainda seguem o mote rankeano de escrever a história tal como ela realmente aconteceu. Apesar de o aforismo estar, já em tempos de Hexter, bastante criticado (o artigo foi publicado em 1967), o autor afirma que, de forma um pouco mais sofisticada, a historiografia visa contar sobre o passado a melhor e mais provável história que pode ser sustentada por evidências relevantes extrínsecas, em um compromisso chamado por ele de *princípio de “realidade”*.⁸² (p. 4-5).

Todavia, para Hexter, os historiadores não se comprometem apenas em narrar as coisas que se passaram outrora. E o uso das notas de rodapé bem exemplificam, para ele, outros “contratos” firmados por eles, utilizando o termo de Jacques Rancière. Além do interesse em narrar sobre o “real”, situar notas em um rodapé com evidências e informações as quais, se acaso fossem inseridas no corpo do texto, diminuiriam o impacto sobre o leitor acerca do dito — como trechos de comentaristas que desviariam do assunto, documentos maçantes, tabelas de dados... —, revela outro princípio incidente sobre a discursividade historiográfica, que a aproxima de interesses literários. Esta tendência é chamada por Hexter de *princípio do máximo impacto*.⁸³ Isto remete a uma questão: qual a relação entre os dois princípios descritos pelo autor, em que um visa o máximo impacto persuasivo no leitor e o outro o maior compromisso com o “real”? Por um lado, os dados, as referências às fontes e a

82 No original, “*reality*” rule. Traduzi como “princípio”, e não como “regra”, por me parecer a argumentação de Hexter mais orientada para tendências narrativas do discurso disciplinar historiográfico, e não para normas rígidas às quais os historiadores deveriam seguir de forma necessária e padronizante.

83 No original, *maximum impact rule*.

outros especialistas no assunto são importantes para que o argumento seja tão completo quanto possível. Contudo, por outro lado, a narrativa está interessada não apenas em evocar uma impressão desta “realidade” passada, mas fazê-la da melhor forma possível, como uma boa história. Esta é uma aproximação bastante interessante da homonímia do nome “história”, que a situa, para Rancière, em trânsito contínuo por terras científicas e literatas, e que Hexter toma como um paradoxo, pois, para transmitir a “realidade histórica” ao leitor com o maior impacto persuasivo, as regras da historiografia às vezes requerem que o historiador subordine a completude e a exatidão de suas referências a outras considerações. Aqui, então, chegamos ao ponto em que o texto de Hexter pode nos auxiliar a refletir acerca dos usos do discurso direto e indireto na historiografia. (1967, p. 6-7).

É sugerido, em seguida, por Hexter, que a análise de outro dispositivo retórico da historiografia poderia se não resolver, ao menos auxiliar a melhor considerar este paradoxo constituinte do discurso dos historiadores: a citação. Mais uma vez, o autor apela para a hipotética comparação entre um historiador e um físico. Pensa Hexter que, se a *Physical review* suspendesse, em suas normas de publicação, as citações, provavelmente isso faria com que os físicos ficassem incomodados; no entanto, isto não afetaria fundamentalmente o desenvolvimento do conhecimento sobre a “natureza”. Já, por outro lado, se a *American historical review* fizesse o mesmo, ela prontamente seria criticada com severidade pelos historiadores. Para os físicos, as citações em seus artigos seriam um dispositivo complementar, mas, para os historiadores, elas seriam indispensáveis. (1967, p. 6-7). Um tipo de citação que é imprescindível à historiografia é a citação das fontes. Sobre ela, o autor levanta duas indagações: a) há algum princípio responsável por reger estas citações às fontes?; b) como este princípio suposto estaria relacionado ao *princípio de “realidade”*? Hexter, em resposta, sugere que imaginemos, como exemplo, que alguém cite em um texto historiográfico todas as fontes que consultou em sua integridade. Isto seria o mais “exato” que se poderia ser, se o historiador quisesse dispor as coisas como realmente se passaram. Contudo, nenhum historiador jamais o faria preservando um discurso reconhecível como historiografia. Logo, a máxima completude e exatidão não são sempre essenciais, e nem mesmo sempre desejáveis no intuito de narrar os acontecimentos que se passaram. Como exemplo, Hexter cita um texto de Elmore Harris Harbison, *O erudito cristão na era da Reforma*, em que este explica a concepção de história em Erasmo. (1956, p. 93). Em parte do texto, Harbison o faz em discurso indireto, no estilo “Erasmo acreditava que a história...”, e, em parte, ele abre aspas para as próprias palavras de Erasmo, demonstrando bastante bem a diferença entre as modalidades de heterogeneidades constitutivas dos enunciados que Authier-

Revuz classificou como *autonímia simples* e *conotação autonímica*. A citação no texto de Harbison, logo, segundo Hexter, não visa apenas a validação ou a prova de suas asserções; ele poderia tê-lo feito através de uma nota de rodapé. Usando as próprias palavras de Erasmo na cadeia discursiva do texto, com uma ruptura sintática que abre a sequência para o discurso direto, Harbison busca uma resposta não apenas de assentimento às suas próprias ideias. Afinal, o efeito que se cria é de que não é ele quem afirma o que foi a ideia de história para Erasmo, e sim o próprio Erasmo, mobilizado através de um tipo de *tradução* que *transporta* intacta parte da cadeia de significantes de alhures para o interior da enunciação. (p. 7-8). A citação direta, logo, objetiva algo mais do que gerar convicção acerca do que o autor propõe. Ela sugere a proposição do que aconteceu no passado — segundo o autor que narra — por meio da confrontação com os actantes anteriores através de seus enunciados, tornando-se *tanatoagentes* ao serem invocados no “presente linguístico”. Ou seja, é como se o historiador pensasse, “a maneira mais econômica de contar o que eu acredito que Erasmo quis dizer, e convencer o leitor de que ele quis dizer o que eu acredito, é confrontar este mesmo leitor com as próprias palavras de Erasmo”. Deste modo, ladeia a busca pelo *maior impacto* no interlocutor e a ambição pelo *efeito de “realidade”* um terceiro princípio, que visa a *economia* da citação. Para Hexter, com ele, deve-se citar o registro de outrora apenas quando o confronto com este registro é a melhor forma de ajudar o leitor a entender o fenômeno da anterioridade tal como ele se passou, e na dimensão que for oportuna. Um meio de lidar, então, com o paradoxo da escrita historiográfica, que oscila entre mostrar os acontecimentos passados precisamente e impactar o interlocutor — o que obriga a fazer algo mais do que reproduzir as fontes — é considerar que os meios microscópicos da historiografia devem se adequar aos seus propósitos macroscópicos, e à retórica da história, considerada por Hexter em seus dispositivos como a citação e a nota de rodapé, cabe equilibrar o entendimento histórico entre o impacto persuasivo e o compromisso com a anterioridade. (HEXTER, 1967, p. 7-8).

Por fim, afirmei, anteriormente, que Latour não abre, em momento algum de *Políticas da natureza*, o discurso direto para as palavras do texto platônico. Se nem mesmo a traduções, quanto muito a uma análise dos caracteres gregos e suas particularidades naquela cadeia discursiva. Caso tomemos as considerações de Hexter, o texto de Latour não julga a necessidade de um confronto direto do leitor com as palavras de Platão, para justificar que era “aquilo mesmo que ele disse”, que se tratava mesmo, em sua época, de uma narrativa acerca das relações entre a ciência e a sociedade e de uma organização ontológica dos seres do cosmos entre humanos e não humanos, cada um com as suas atribuições políticas no mundo

comum. O Platão inteiro de Latour é paráfrase, todo ele ambicionaria o *máximo impacto persuasivo* de Hexter, situando em segundo, terceiro ou quarto planos a preocupação com o que o Platão “real” quis dizer. É claro, a teorização de Hexter é por demais dicotômica, e não creio haver uma distinção entre os efeitos persuasivos de um texto e o seu vínculo com uma exterioridade que investiga. No entanto, ressalto a importância de percebermos que a representação do discurso dos outros na historiografia pode ser realizada de modo direto ou indireto, rompendo a sintaxe para inserir a fala de outro ato de enunciação ou inseri-la na própria cadeia discursiva sem rupturas, apresentando o outro texto em uma citação aberta ou em uma paráfrase. E que, de acordo com as opções assumidas nas inscrições por aquele que enuncia, temos distintas políticas do tempo compondo a rede mobilizada de actantes multitemporais. Entre a *autonímia simples* e a *conotação autonímica* de Authier-Revuz, sobre os modos como o discurso formula as suas heterogeneidades constituintes, o texto de Latour opta amplamente pela *conotação autonímica*, parafrazeando Platão. Esta alteridade de quase vinte e cinco séculos, então, entra na cadeia de significantes sorrateiramente, sem fazer ruído, prescindindo de aspas, itálicos ou negritos, ou de qualquer distintivo que a demarque como estrangeira. Tal qual um agente infiltrado viajante dos tempos, treinado para o seu serviço, fala bem as linguagens contemporâneas, inclusive escreve artigos para a *New York Review of Books*. Porém, para os ouvidos mais atentos, o sotaque ático o denuncia. Tudo depende de nós, ao ler na superfície do texto latouriano os significantes “Platão” ou “Alegoria da Caverna”, ativarmos ou não o dispositivo do anacronismo como elemento válido de interpretação. Latour, ao escrever *Políticas da natureza*, não o considerou para mobilizar Platão da mesma maneira como o fez para a hipotética morte de Ramsés II por tuberculose. Por que nosso autor ora se preocupa com a *cronopolítica* mediada pelo anacronismo e ora a desconsidera? Creio que dois dos conceitos-chave para entendermos essa circunstancialidade podem ser trazidos da própria teoria ator-rede, nela sendo nomeados como *porta-voz* e *tradução*. Pois, ao redigir em seu texto o nome de “Platão”, Latour transforma toda a complexidade do mundo grego do filósofo em seis caracteres, *traduzindo*, com aquilo que Hexter chama de “meios microscópicos”, uma rede intrincada de relações em um único ator, posto, por sua vez, em agregação com agentes de outra coetaneidade.

4.4 Os mortos não falam por si só: “porta-vocalidade” e “tradução”

Acima, vimos uma série de dualidades conceituais que opõem, de certo modo, a fala do *eu* como instância assumida para intervir no mundo através da enunciação e a fala do

ele/isso que atravessa, como heterogeneidade, este próprio *eu* agenciado. Em Émile Benveniste, há as distinção linguísticas entre as modalidades enunciativas do *relato* e do *discurso*, sendo que, no *relato*, há a narração de alguém ou algo ausente da instância do discurso, tal como faz a historiografia ao descrever a alteridade de outrora como terceira pessoa, e, no *discurso*, há uma inscrição pungente do *eu* na instância de enunciação, interagindo no *agora* com um interlocutor existente ou idealizado. Jacques Rancière, por sua vez, distingue as instâncias da *diégēsis* e da *mímēsis*, ampliando as noções de Benveniste, ao utilizar uma tradição reflexiva grega para compreender a *poética do saber* da “nova história”. Na *diégēsis*, teríamos algo similar ao *relato* de Benveniste, ou seja, uma narração dos acontecimentos da anterioridade distanciando-se dela, situando-se em um grau de “objetividade” considerável. Na *mímēsis*, em contraponto, residiria um procedimento poético de natureza distinta, no qual aquele que enuncia encarna o narrado. Se, na *diégēsis*, diríamos que “Ele, Platão, escreveu a Alegoria da Caverna”, na *mímēsis* o enunciador participaria de seu enunciado representando aquilo que é representado, ou seja, “Eu, Platão, escrevi a Alegoria da Caverna”, mesmo que aquele a enunciar não seja o próprio Platão. A “nova história”, para Rancière, ao almejar tornar-se a “história-ciência”, conduzindo o historiador através da narração dos acontecimentos passados como um intérprete de seu sentido profundo, misturou, em seu saber, as dinâmicas do *discurso* no seio do *relato*, da *mímēsis* dentro da *diégēsis*. Porém, mesmo que houvesse uma historiografia que fosse puro *relato*, mesmo que toda *diégēsis* pudesse ser purificada de qualquer elemento da *mímēsis*, residiria, na narração do que “realmente aconteceu”, sempre um componente mimético. Quando, sobre a anterioridade, enunciamos que “ele, Platão, escreveu a Alegoria da Caverna”, este Platão aqui presentificado já não é mais aquele indivíduo que passeava pelas ruas da Atenas antiga, mas um Platão que constituímos e que nos constitui, como alteridade, através do nosso próprio discurso.

Em *Políticas da natureza*, Latour se depara com uma questão análoga, de investigar uma “capacidade de fala intermediária” entre o “eu falo” e “os fatos falam”, enfatizando, no entanto, o papel dos cientistas como um todo na coletividade, e não apenas do discurso disciplinar historiográfico. Com essa finalidade, ele desloca para a sua análise um termo da política, “bem apropriado quando se quer designar toda a gama dos intermediários, entre alguém que fala e um outro que fala em seu lugar, entre a dúvida e a incerteza: *porta-voz*”. (2004a, p. 124). Latour, ao tratar o cientista como um *porta-voz* a respeito de seu papel nas democracias contemporâneas, sublinha que “aquele que fala em nome dos outros não fala em seu nome”. (p. 124). Se considerássemos que “os outros”, ou seja, a natureza, falassem através

dele, estaríamos sendo ingênuos, embora certos “mitos epistemológicos” manifestem essa imprudência que situa o cientista como neutro e transparente diante da verdade dos fenômenos. A tradição política do termo *porta-voz* interdita essa transparência. Há, na fala mediadora do *porta-voz*, uma série de gradações de confiabilidade, que podem ser expressas através de termos como “tradução”, “traição”, “falsificação”, “invenção”, “síntese” e “transposição”. (p. 124). A noção de *porta-vocalidade*, portanto, situada na síntese entre a fala do “eu” e a fala do “outro”, apresenta uma ampla gama de traços em sua situação intermediária, que vai desde a “dúvida completa”, ou seja, “o porta-voz fala em seu próprio nome e não em nome dos seus mandantes”, até a “confiança total”, o que quer dizer que “quando ele fala, são seus mandantes que falam por sua boca”. (p. 124). Se traduzirmos para os discursos sobre o passado a noção de *porta-voz* de Latour, em especial para a historiografia, aquele que enuncia os seres e os fenômenos que nos são anteriores coloca-se na posição de *porta-vozes* dos mortos, tendo a sua fala localizada em um ponto intermediário entre “o historiador fala” e “os mortos falam”, entre o relato de suas falas e a sua mimetização.

Lisa Disch, em um artigo intitulado *Representação como porta-vocalidade: a teoria política de Bruno Latour* (2008), aborda a noção de *porta-voz* em Latour como conceito político que descreve as situações de mediação entre os especialistas e as assembleias mais amplas de debate nas coletividades. Sublinha ela que, para Latour, a “natureza” atua como uma espécie de testemunha nos laboratórios dos cientistas, e os cientistas, como *porta-vozes* das proposições destas testemunhas, são responsáveis por disporem dos meios para fazê-las falar. Disch aponta que o termo *spokesperson*, em francês — assim como em português —, na forma *porte parole*, significa literalmente “aquele que leva a palavra ou mensagem”, o que pode nos sugerir que os especialistas apenas deixem que expressões se manifestem através deles. (p. 90). Todavia, a autora observa que Latour deixa bastante evidente que o especialista, como representante das testemunhas não humanas, não é transparente, o que faria cumprir o mito epistemológico no qual “os fatos falam por si só”. A representatividade operada pelos cientistas, nesse sentido, vai bastante além de carregar vozes e palavras de um lado para o outro, como se fossem simples intermediários, transportadores. Ao *traduzir* os interesses dessas entidades não humanas, incapazes de fala própria, os cientistas, a partir dos testemunhos colhidos em seus laboratórios, transformam e expandem políticas, gerando novas agregações e a expressão de novos interesses. (p. 91).

A ideia de representação operada pelos especialistas, então, em Latour, está intimamente vinculada a um processo de *tradução* e de *mediação*, exercido na forma de uma

atuação como *porta-vozes* de testemunhas as quais são incapazes de fala própria ou que vêm a ter a sua fala deslocada para outros lugares. Deste modo, a representação se circunscreve no amplo espectro descrito que se estende desde a dúvida completa, em que “eu sou o porta-voz, mas falo em meu próprio nome e não em nome daqueles que eu represento”, até a confiança total, na qual “quando eu falo, são, realmente, aqueles que represento que falam através da minha boca”. É importante destacar, aqui, a diferença entre ser um *mediador* e ser um *intermediário*. Se um *intermediário* transporta significados de um lugar ou outro sem exercer neles uma transformação, a função do *mediador* é justamente deslocar, traduzir e transformar os significados que, através dele, se movimentam. Portanto, o termo *mediador* sempre pressupõe uma dimensão de dúvida sobre aquele que media diante de sua capacidade de representar as suas testemunhas. (2008, p. 91).

Não são apenas os não humanos, alerta Lisa Disch, os incapazes de falar de forma absolutamente autônoma. Mesmo os humanos, ao enunciar, sempre falam através de algo ou de alguém. Além disso, se associarmos às considerações de Disch às noções de heterogeneidades constituintes do discurso, as falas mesmas dos *porta-vozes* estão habitadas de outros e de já-ditos, os quais precisam ser articulados para que qualquer representação de testemunhos existam. Mas, retornando à noção latouriana de *laboratório*, Disch descreve que, nele, as coisas se tornam, por meio dos instrumentos, relevantes para aquilo que temos a dizer sobre elas. A “invenção experimental”, portanto, como afirma Isabelle Stengers, conferiu poder aos não humanos para atuarem como eleitores em nossas assembleias. (2002, p. 108).⁸⁴ Do mesmo modo que os cientistas dispõem os seus equipamentos e os seus laboratórios para induzir que um determinado fenômeno atue, o próprio fenômeno induz os cientistas a ajustarem os seus aparatos, as suas hipóteses e as suas crenças. O *porta-voz*, logo, caso busque ser fiel àquilo que representa, e o fenômeno ou actante por ele representado estão se coproduzindo, se constituindo mutuamente quando vinculados pela experimentação. Isso desfaz, teoricamente, a distinção entre sujeito e objeto, uma vez que ambos, especialista e fenômeno, apenas se conformam em relação. A representatividade de um enunciado científico, por isso, não é julgado em Latour, segundo Disch, pela semelhança com alguma

84 Nas palavras de Stengers, “Pode-se perceber nas ciências modernas a invenção de uma prática original de atribuição da qualidade de autor, tirando partido dos dois sentidos que ela contrapõe: o autor, como indivíduo animado de intenções, de projetos, de ambições, e o autor que encarna autoridade. Trata-se não de uma ingenuidade, que os teóricos contemporâneos da literatura, por exemplo, poderiam criticar, mas de uma regra do jogo e de um imperativo da invenção. Todo cientista se reconhece, e a seus colegas, como ‘autor’ no primeiro sentido do termo. Isto pouco importa. O que importa é que seus colegas sejam obrigados a reconhecer que não podem fazer dessa qualidade de autor um argumento contra ele, que não podem localizar a falha que lhes permitiria afirmar que aquele que tem a pretensão de ‘ter feito a natureza falar’ na verdade falou em seu lugar. Este é o próprio sentido do acontecimento constituído pela invenção experimental: *a invenção do poder de conferir às coisas o poder de conferir ao experimentador o poder de falar em seu nome*”.

realidade dada *a priori* ao laboratório, vislumbrando o real, mas pela capacidade do sistema de representação em atribuir agência ao representado, considerando, aqui, agência como a capacidade de modificar outros atores através de testes estabelecidos de acordo com um protocolo determinado. (2008, p. 91-92).⁸⁵

Em *Meio, mediação e agência: a descoberta dos objetos em Walter Benjamin e Bruno Latour*, Erick Felinto também estabelece uma análise da noção de *mediação* em Latour através da exploração de convergências entre o seu pensamento e o de Walter Benjamin. (2013, p. 1). Convergências, estas, que Felinto aponta como curiosas, uma vez que Latour e Antoine Hennion criticaram Benjamin em um artigo “ácido” intitulado *Como errar em muitas coisas ao mesmo tempo — e ficar famoso por isso* (2003), definindo-o como um crítico complacente da modernidade. (2013, p. 2). Contudo, para Felinto, apesar das críticas agressivas de Latour e Hennion a Benjamin neste artigo, há uma proximidade considerável de Latour com certas ideias benjaminianas, que, talvez, tenha o estimulado a afastar-se de forma mais contundente de seu antecessor ao negá-lo, embora, de forma simultânea, haja uma subjacente permanência sob a influência de seus pressupostos epistemológicos. (p. 3).

Nos textos do jovem Benjamin, aponta Felinto, o conceito de “meio” é marcado pela distinção entre o *meio* e o *instrumento técnico*. Isso vinculou ao medial a ideia, que posteriormente seria cara a Latour, de *traduzibilidade*, possuindo ele a característica de deslocar significados aos transportá-los. Para Benjamin, há, nas esferas simbólicas, uma linguagem que lhes são próprias, como a linguagem específica da “justiça”, das “artes” ou da “religião”. Nota-se, porém, que essa linguagem não se refere aos discursos expressos dentro dessas áreas como enunciados particulares, mas a uma característica que é própria a cada

85 A noção de *porta-vocalidade*, evidentemente, apresenta problemas característicos da representação política, os quais foram bem apontados em algumas críticas a Latour. Matthew Watson (2011), por exemplo, acredita que o “mundo comum” latouriano advindo de uma boa composição do coletivo, ao se estender a cidadania a seres outrora exteriorizados, não leva em conta devidamente as demandas por representação de grupos subalternizados, expressos abundantemente na literatura dos estudos feministas e pós-coloniais. Tal negligência de Latour com os estudos subalternos somaria-se, ainda, a uma crença excessiva na capacidade integradora das democracias representativas, desconsiderando dinâmicas de poder e dominação excludentes que estariam na base de sua manutenção. Sandra Harding (2008), de modo similar, repreende a ausência das questões de gênero na composição do “mundo comum” em Latour, relegando-as ao caráter de “políticas identitárias”, o que indica uma subestimação da potência das críticas pós-coloniais ao “Ocidente”, às “ciências imperiais” e às suas “modernidades”. Donna Haraway, por sua vez, alerta para um autoexame insuficiente de muitos acadêmicos dos *science studies* na constituição de suas próprias narrativas, ao não assumir, nelas, a presença enraizada e naturalizada na filosofia “ocidental” de um sujeito epistêmico que se confunde com o masculino, apagando, simultaneamente, a origem deste privilégio. Referindo-se, mais especificamente, a Latour, Haraway percebe uma confusão entre a enérgica repulsa às explicações que demandam ao “social” para explicar a “natureza” (e vice-versa) e a mobilização das categorias de “gênero”, “raça” e “classe”, como se elas fossem, necessariamente, pressupostas, quando podem, por outro lado, ser assumidas como contingentes, localizadas e constituídas através de práticas tecnocientíficas. (2018, p. 35). Para um panorama do questionamento da “modernidade” e da “colonialidade” de uma perspectiva latinoamericana, engajada nos estudos pós-coloniais/decoloniais — e, portanto, de forma diversa à crítica latouriana —, ver Ballestrin (2013).

esfera. Entretanto, o que mais aproxima Benjamin e Latour, aqui, para o autor, não é apenas a noção de *traduzibilidade* dos meios — tomando aqui cada domínio do simbólico como um meio em particular —, mas a percepção de que a comunicação não é um atributo privilegiado das expressões simbólicas e culturais do sentido humano, residindo, também, nas coisas, na natureza, seja ela viva ou morta. Há, portanto, para Benjamin, uma espécie de “linguagem das coisas”, que são, mesmo não humanas, capazes da ação da comunicação. (2013, p. 5).

Para estender a capacidade de comunicação às coisas e aos não humanos, Walter Benjamin altera algumas características tradicionais atribuídas à linguagem. Em primeiro lugar, ela deixa de ser, para ele, exclusivamente vinculada à utilização de signos. Em segundo lugar, a associação da linguagem, em alguma medida, à doação de sons também é desfeita. E, por último, Benjamin entende que à linguagem não é, necessariamente, dirigida à alguma consciência. Com isso, há uma ampliação, nele, das vinculações entre o mundo dos humanos e o mundo das coisas, outrora cindidos pela “modernidade”, que também compõe o pensamento latouriano. As coisas em Benjamin, como observa Felinto, passam a ter ação, e se dirigem ao humano através de sua linguagem muda, para que este possa, então, nomeá-las. Afinal, se as coisas, em sua existência inumana, não se dirigissem aos humanos, como estes seriam capazes de dar-lhes nomes? Há, na linguagem de Benjamin, um “princípio da comunicabilidade geral”, o qual se debruça sobre todo o campo do experienciável. (BENJAMIN, 2013).

Benjamin, contudo, diferencia as coisas que se comunicam *através* da linguagem das coisas que se comunicam *na* linguagem. No primeiro sentido, reside uma concepção de linguagem como um mero veículo de transporte de informações que lhe são externas, como uma fala que fala do mundo, descrevendo-o. Na segunda acepção, a própria linguagem se configura como um ambiente específico, dotado de características que alteram os estados das coisas e os seus significados. Como um “meio”, em alemão, ela se associaria a dois significantes distintos, materializando-se nas palavras *mittel* e *medium*. A *mediação* como *mittel* se reduz a um instrumento transmissor de algum conteúdo que é externo à sua existência medial, como, por exemplo, o significante “bola”, como signo arbitrário, remetendo ao objeto esférico utilizado em diversos esportes. A *mediação* como *medium*, por outro lado, deve ser compreendida como um ambiente ou como um *locus*, assim como existem, por exemplo, um “meio aquoso” ou um “meio gasoso”. A linguagem concebida como um *medium* e não como *mittel*, desta forma, seria, para Benjamin, em *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, a “expressão imediata daquilo que nela se comunica”. (2013, p. 51). Ou seja, ela comunica significados, como linguagem, que não

são simplesmente as coisas que lhe são externas. Para o autor, portanto, comunicar é mostrar algo de si. Um objeto técnico, como uma lâmpada, também é capaz de comunicar, uma vez que ela emite luz, que ela acende e apaga, que ela tem determinada disposição imagética e material. Ao contrário da comunicação concebida estritamente como interlocução, em Benjamin, ela não pressupõe a reciprocidade, permitindo às coisas a ação que comunica em sua existência não falante ou ouvinte. (FELINTO, 2013. p. 6-8).

Através da linguagem entendida como *medium*, como esse “meio” que também é um ambiente capaz de alterar tudo o que por ele passa, comunica-se a própria “comunicabilidade”. Isto quer dizer que, antes de dizer algo que é externo a ela, a linguagem comunica a sua própria capacidade de comunicar, como virtualidade. E, de certa forma, tal “meio” manifesta nessa virtualidade a sua própria metadiscursividade, uma vez que, como vimos em Authier-Revuz, todo dito é um já-dito, sendo composto por alteridades discursivas. Assim não o fosse, a linguagem precisaria ser reinventada a cada enunciado. Logo, em cada enunciação, há o ato de atualizar actantes, palavras e fenômenos de outrora, anteriores ao ato enunciativo. Todo enunciado é, nesse sentido, em alguma medida, multitemporal. Inexiste uma linguagem puramente sincrônica, a não ser que, ao falar, criássemos uma nova linguagem e, por um passe de mágica, nos fizéssemos inteligíveis por uma coletividade. Como virtualidade comunicativa, portanto, a linguagem como *medium* é, de forma ambivalente, uma separação que conecta, transmitindo agências ao mesmo tempo em que as transforma. Todo fenômeno, para Benjamin, caso queira ser percebido, necessita de um “meio” através do qual possa se mover. (FELINTO, 2013, p. 6-8). E, desta maneira, poderíamos associar a *mediação* operada pelo *porta-voz* latouriano, que representa o testemunho das coisas mudas, à *tradução* transformadora inerente à todo *medium*: o *porta-voz* não diria, com isso, a “natureza”, não reproduziria tal e qual os seus testemunhos, mas se coproduziria em associação a ela, exercendo, de acordo com a qualidade do seu trabalho e da observação dos protocolos científicos, uma confiança que vai da dúvida completa à confiabilidade total.

Uma aproximação possível entre os pensamentos de Walter Benjamin e Bruno Latour, para Erick Felinto, a despeito de Benjamin não se ocupar da questão da simetria entre humanos e não humanos, reside em que, para este, todas as coisas do mundo seriam “meios” — no sentido de *medium* — irreduzíveis e singulares, cujo único atributo compartilhado seria a capacidade de se conectar com outros meios. Deste modo, o universo benjaminiano não estaria muito distante do mundo comum latouriano, se assumirmos as conexões destes *mediadores* como redes em que actantes humanos e não humanos estabelecem e desfazem

vínculos mútuos. Em Latour, o mundo comum, da mesma forma que em Benjamin, é composto por agentes irreduzíveis uns aos outros, os quais possuem, apesar disso, um direito à cidadania, a comunicar nas assembleias do coletivo. Apesar dessa característica irreduzível, no entanto, Latour compartilha com Benjamin uma espécie de “princípio da traduzibilidade geral”, segundo o qual é sempre possível traduzir algo em termos de outra coisa. (FELINTO, 2013, p. 8-9). A noção de verdade, com isso, típica dos discursos dos especialistas a respeito dos objetos que eles constituem, não está, em Latour, vinculada a uma correspondência entre as palavras e as coisas, entre o pensamento e a realidade, mas aproxima-se da própria ideia de *tradução* e dos graus de confiabilidade expressos pelos *porta-vozes*, dependentes do modo de coprodução deles mesmos com as suas testemunhas e da sua capacidade de dispor a agência de seus representados.

Em *Dê-me um laboratório e erguerei o mundo*, de 1983, há uma definição de *tradução* que marcará a sua abordagem teórica em suas obras subsequentes. Ao tratar do caso do desenvolvimento de uma vacina para o antraz por parte de Louis Pasteur, Latour busca dissolver a ideia de que o laboratório é uma localidade absolutamente à parte do resto da sociedade, na qual, em condições ideais, os cientistas podem entrever a natureza na sua forma mais fidedigna e retornar à sociedade com o conhecimento de como as coisas funcionam. Para Latour, não existe um “dentro” e um “fora” do laboratório na produção do conhecimento científico. Há, apenas, movimentos de um lado para o outro no curso da ação dos atores e, com eles, *traduções*. A *tradução* em Latour pode também ser entendida como correlata às noções de “transferência”, “deslocamento” ou “metáfora”. (1983, p. 153). Os maiores prejudicados pelas epidemias de antraz, na época de Pasteur, eram os pecuaristas criadores de gados e de ovelhas. Para descrever o processo de produção da vacina por Pasteur, Latour demonstra diversos elementos nesta “descoberta” ou “produção” científica que implodem qualquer distinção analítica entre o que está dentro e o que está fora do laboratório, ou seja, o que pertence ao domínio do conhecimento científico e o que pertence ao político e o social. Pasteur precisou relacionar-se com os pecuaristas para obter acesso ao fenômeno da infecção, e, para isso, deslocou-se até as fazendas para colher relatos dos criadores, fazendeiros e veterinários sobre a patologia, além de amostras de sangue dos animais que haveriam de ser levados ao laboratório. No laboratório, o cientista procedeu, primeiramente, ao isolamento e estudo da bactéria, para, em seguida, elaborar uma vacina que tornasse os animais imunes ao agente patogênico. Na sequência, Pasteur precisaria sair novamente de seu laboratório, em um novo deslocamento; em público, haveria de convencer a coletividade e, em especial, os pecuaristas, de que tinha uma arma contra a enfermidade, e de que, para dela se livrar, eles

deveriam necessariamente passar pelo seu laboratório. Além disso, munido dos estudos estatísticos, Pasteur provaria que, dentre os pecuaristas, aqueles que utilizassem a sua vacina obteriam mais lucro. Latour assim descreve, então, a multiplicidade de interesses envolvidos no desenvolvimento da vacina que fazem a fronteira que separaria “dentro” e “fora” do laboratório gradualmente apagar-se:

Através de toda história contada acima, o indubitável é que todos os atores em que podemos pensar foram, em alguma medida, **deslocados** (Armatte, 1981). O laboratório de Pasteur está agora em meio a interesses agrícolas com os quais antes não tinha nenhuma relação; nas fazendas se adicionou um elemento que vem de Paris, com frascos da vacina; os veterinários mudaram o seu estatuto ao promover a ciência “de Pasteur” e os frascos de vacinas: agora têm uma arma a mais em suas maletas; e as ovelhas e as vacas se libertaram de uma morte terrível: podem dar mais leite e mais lã ao fazendeiro e ser sacrificadas com maior lucro. Nas palavras de McNeil (McNeil, 1976), o **deslocamento** de microparasitas permite que os macroparasitas (neste caso, os fazendeiros) engordem, alimentando-se de gado mais são. Da mesma parasitagem, arrecadadores, veterinários, administradores e grandes proprietários de terras prosperam ao alimentar-se de fazendeiros mais ricos (Serres, 1980). Um último elemento é eliminado: o bacilo do antraz. Onde chega o veterinário, o bacilo se vai. Nesta sucessão de **deslocamentos**, ninguém pode dizer onde está a sociedade e onde está o laboratório. (LATOUR, p. 34-35).⁸⁶

A vacina contra o antraz produzida por Pasteur, portanto, é o resultado, a síntese, de uma série de *deslocamentos* nos quais a interioridade e a exterioridade do trabalho de laboratório não ficam precisamente definidas. Como expõe John Shiga, em *Traduções: artefatos de uma perspectiva da ator-rede*, a *tradução* se articula, nela, como um processo através do qual um ou alguns atores se tornam os *porta-vozes* de uma multidão de outras agências, vinculando as suas identidades de uma forma simplificada. (2007, p. 41). Pasteur e a sua vacina, desta maneira, aliam os interesses de fazendeiros, veterinários, estatísticos, vacas, ovelhas, arrecadadores de impostos e grandes proprietários com os instrumentos de laboratório e o conhecimento científico necessário para o seu manuseio, e *traduzem* uma série de demandas em um novo objeto científico capaz de prevenir infecções e aumentar a produtividade nos campos, alterando drasticamente uma rede de actantes ao isolar apenas um deles, particularmente incômodo: o bacilo do antraz. Os diversos *deslocamentos* realizados, de Pasteur para a fazenda, das amostras dos animais para o microscópio, do material da amostra para o bacilo isolado, do bacilo para a vacina, da vacina para a praça pública (em que se demonstra a sua efetividade) e da praça pública para a utilização pela comunidade pecuarista, novamente nas fazendas, mostram que, no discurso dos “modernos”, para Latour, o laboratório confundia-se com o ambiente exterior à Caverna platônica, em que os cientistas

86 Os grifos são meus.

vislumbravam o real, mas, na prática, a distância da fazenda para o microscópio não é uma diferença ontológica, e sim um deslocamento ainda não *mediado*. Posteriormente, para grande parte da coletividade, pouco importa como a vacina funciona, quais *traduções* foram necessárias para que a sua existência e desenvolvimento fossem possíveis; importa, sobretudo, que ela seja efetiva. Embora apague-se a sua história, aqui, transformando-a em uma *caixa-preta*, ela não se torna, pois, um objeto de outro mundo, advindo como um beneplácito do filósofo para as sombras murmurantes da Caverna obscura e abjeta. Ela expressa, para Latour, uma síntese de *interesses* e *deslocamentos* efetuados para que a sua criação fosse viável.

Mais bem definida a ideia de *tradução* em Latour, podemos retornar à analogia estabelecida pelo autor entre o trabalho dos especialistas e a atividades dos *porta-vozes*. Para ele, os especialistas *mediam* as proposições de uma pluralidade de outros actantes como *porta-vozes* e, da mesma maneira que duvidamos dos *porta-vozes* clássicos da política, devemos fazê-lo com o seu trabalho, embora sem obstruir qualquer possibilidade de que eles falem ou não em nome de seus mandantes, mesmo que sejam mudos. Não há, nesse sentido, uma ruptura radical que distinga a ferocidade das controvérsias das assembleias políticas daquela das assembleias científicas. Nestas, também existem acusações de traição aos representados, quando se denuncia que a “subjetividade” falou mais alto do que os dados “objetivos”, ou elogios à fidelidade perante eles, no momento em que se considera que os especialistas falam o que os fatos diriam se tivessem voz. Para Latour, a noção de *porta-voz* permite que se organizem agrupamentos que não difiram em absoluto a representação política da representação científica, ou seja, aqueles que falam em nome dos humanos daqueles que falam em nome das coisas. De acordo com essa percepção, por exemplo, é que se torna possível a congregação de uma assembleia como a de Kyoto em 1997, responsável pela redação do *Protocolo de Kyoto*, com a intenção de atenuar o impacto das mudanças climáticas antropogênicas, uma vez que, nela, a ideia de *porta-voz* não discerne quem representa “os humanos, as paisagens, os ‘lobbies’ da indústria química, o plâncton dos mares do Sul, as florestas da Indonésia, a economia dos Estados Unidos, as organizações não governamentais, ou as administrações...” como falantes legítimos ou ilegítimos. (2004a, p. 124-125). As crises ecológicas, especialmente, para Latour, são capazes de expressar como a disposição a propor em assembleias não é exclusivamente humana, uma vez que, nessas crises, as ciências em geral alertam sobre problemas, através de suas *grafias* e *inscrições*, os quais elas são inaptas a, sozinhas, solucionarem. Latour convida, com isso, o seu leitor a entreolhar os jornais e revistas, nos quais, para ele, se imprime essa peculiaridade contemporânea: “longe de suspender a discussão pelos fatos, cada notícia científica joga ainda mais lenha na fogueira

das paixões públicas”. (p. 125-126). Este é, em suas palavras, o “pesadelo modernista”, fazendo emergir toda a incapacidade das ciências em, munidas de fatos, silenciarem o debate público pelo seu peso de verdade e pela sisudez de sua objetividade. Além das discussões das comunidades científicas, não ausentes de controvérsias, Latour ressalta, em sua ecologia política, que os especialistas são mais alguns *porta-vozes* que representam determinados tipos de seres, no coletivo, em uma assembleia que é muito mais ampla e não se restringe a sábios. Tal “pesadelo modernista” frequentemente se manifesta também entre nós, historiadores, quando afirmamos que, se as pessoas soubessem história, não repetiriam os erros do passado, ou aprenderiam a eleger melhor os seus representantes. Também, aterroriza a nossa noite quando dizemos que a “história julgará” no futuro aqueles que cometem atrocidades no presente quando, não é raro, sobretudo no Brasil, ditadores e torturadores permanecem impunes diante destes tribunais. É que nós, historiadores, somos *porta-vozes* de um tipo especial de entidades e de fenômenos, cuja existência não se atesta nem na natureza nem nas associações de vivos: os *mortos*. Não necessariamente os mortos em caráter físico, pois há vivos que também são objetificados pela história através de fenômenos em que participaram anteriores ao *agora*. Nomeio *mortos* uma vez que o discurso historiográfico torna seu objeto as falas e as proposições daqueles e daquilo que antecedem a nossa coetaneidade, e que, por ter “passado”, já carecem de voz por si só, permanecendo por vestígios visíveis ou invisíveis eventualmente mobilizados. São as falas desses *mortos* que os historiadores representam como *porta-vozes* tanto nas assembleias de especialistas quanto nas assembleias mais amplas da coletividade, confrontando-as, em controvérsias, com interesses de historiadores e de não historiadores, havendo, ainda, a peculiaridade de que não apenas nós (uma das modalidades de especialistas nos *mortos*) representamos estes entes que já passaram, estando em constante disputa com jornalistas, grupos políticos, instituições de memória, entidades religiosas e infindáveis outros coletivos.

Latour afirma que podemos prosseguir analisando a redistribuição de papéis entre especialistas e políticos se considerarmos os sufixos *-logia* e *-grafia* que sucedem os nomes das disciplinas ou de suas *inscrições*, uma vez que eles ocorrem em praticamente todas elas, “sejam rijas ou flexíveis, ricas ou pobres, célebres ou obscuras, quentes ou frias”. (2004a, p. 127). As disciplinas, para ele, são mecanismos complexos “para tornar os *mundos capazes de escrever ou de falar*, como uma alfabetização geral das entidades mudas”. (p. 127-128). No caso dos historiadores, como descrevi, ou melhor, das *historiografias*, elas são *inscrições* que se constituem como *traduções* dos fenômenos que ocorreram antes de nós e de sua *tanatoagência* na coetaneidade, que possibilita aos humanos e não humanos da anterioridade a

proposição em nossas assembleias presentes. Como estes actantes, ao se tornarem objetos para a história, já foram levados pelo devir, e só possuímos algumas materialidades sobre a sua existência, mobilizarei-os relativamente aos *não humanos* de Latour, mesmo que, em tempos anteriores, tenham possuído características geralmente atribuídas aos *humanos*, como a propriedade da fala considerada como proposição autônoma. Isto quer dizer que Platão não pode levantar-se para nos dizer o que pensa sobre a analogia traçada por Bruno Latour, e nem mesmo os papiros restantes de seus textos ou os livros editados em seu nome são capazes de caminhar até o púlpito para expressar as suas opiniões. Do mesmo modo, Ramsés II não tem a escolha de, em sua existência mumificada, abandonar o museu, correr para o escritório e redigir um artigo depondo contra Latour, afirmando que ele estava errado ao não atribuir à sua época o bacilo de Koch. Mesmo que muitos vestígios tenham sido deixados de sua existência, eles são incapazes de fala por si só. E, além disso, como o próprio Latour sustenta, “os não humanos (...) não são objetos e menos ainda fatos”. (p. 128). Eles são *objetificados* pelas disciplinas e, eventualmente, a partir de uma série de *mediações*, associações e deslocamentos, transformados em fatos. Primeiramente, eles aparecem como entidades novas, ainda não consideradas, e fazem com que aqueles que se reúnem em torno deles discutam a seu propósito. (p. 128). Uma peculiaridade, todavia, das entidades consideradas pela história é que, em torno delas, uma quantidade bastante expressiva de candidatos a *porta-vozes* se reúnem para discutir a respeito de sua representação, aumentando enormemente o potencial de controvérsia e mantendo sob certa instabilidade o *status* disciplinar e a sua capacidade de consolidar os fatos perante o coletivo. O próprio caso de Latour, aqui, a respeito de Platão e de Ramsés II, é um deles, uma vez que Latour, apesar de um acadêmico renomado, não é um historiador, e não *objetifica* estes dois actantes de outrora em sua *inscrição* aos moldes da *mediação* que a historiografia exerceria.

Não é o cientista, sublinha Latour, quem fala, no hipotético “laboratório”, “através dos instrumentos, graças à montagem dos aparelhos no seio da assembleia científica”. (2004a, p. 128). Um modo extremamente comum, dentro da “Constituição moderna”, de questionar uma proposição científica, afirmando ser ela falsa, é acusar o cientista responsável de estar operando ideologicamente, de não controlar a sua subjetividade ao chegar em suas conclusões, de atalhar os procedimentos devidos por sua sede de reconhecimento e poder. A boa ciência dos “modernos” se faria, para eles, segundo Latour, quando se deixa que os fatos falem por si próprios. Todavia, o autor aponta, os cientistas sabem muito bem que “as partículas, os fósseis, as economias, os buracos negros” não são capazes de se expressarem sozinhos, sem um aparelho de fonação. (p. 128). Por outro lado, o seu inverso também soaria

absurdo: como poderiam os cientistas falarem sozinhos, em sua subjetividade, como se ela insulasse o indivíduo do mundo, a respeito de coisas mudas? Estas entidades, mesmo que mudas, não lhes afetam, não lhes comunicam? A sua fala emerge apenas de um *eu* autônomo que enuncia? Latour propõe, então, que os cientistas “inventaram *aparelhos de fonação que permitem aos não humanos participar nas discussões dos humanos quando se tornam perplexos a propósito da participação de entidades novas na vida coletiva*”. (p. 128-129). Estes “aparelhos de fonação”, é claro, não são gargantas emprestadas a objetos científicos no sentido literal, mas todo o aparato dos “laboratórios” que torna capaz a inserção dos testemunhos das entidades não humanas, o conhecimento compartilhado das disciplinas e os seus discursos próprios, assim como as modalidades de *inscrição* destes testemunhos coproduzidos com os instrumentos, dispositivos e o trabalho dos especialistas, materializados nas *-grafias* e *-logias* dos saberes científicos. O desenvolvimento de tais “aparelhos de fonação” por parte das disciplinas científicas permite *traduzir* o testemunho dos não humanos associando-os com uma diversidade de outros actantes, deslocando-os para outros lugares em que, por si só, não agiriam, como nas assembleias científicas ou na esfera pública. A distinção fundamental dos mitos epistemológicos da “Constituição moderna” e da “ecologia política” desenvolvida por Latour reside, de maneira central, na ideia de *tradução* e na possibilidade do especialista se tornar o *porta-voz*, por meio de um amplo aparato, de mundos incapazes da escrita ou da fala:

Quando o mito da Caverna nos obrigava a uma miraculosa conversão, não se tratava aí senão de uma simples tradução, graças à qual *as coisas se tornam, no laboratório, por meio indireto dos instrumentos, pertinentes àquilo que dizemos delas*. Em lugar de uma distinção absoluta, imposta pela Ciência, entre questões epistemológicas e representações sociais, encontramos ao contrário, nas ciências*, a fusão mais intensa entre duas formas de falas, até então estranhas. (2004a p. 129).

O mito fundador da “Constituição moderna” atribuído por Latour, a alegoria platônica, não consideraria que haja nenhum processo de *tradução* na transição do filósofo entre os mundos interiores e exteriores à Caverna, apenas uma “miraculosa conversão”. Ou seja, o especialista, neste caso, seria não um *mediador* entre o coletivo preso às suas amarras e os entes verdadeiros que residem externamente àquela descrição sociológica lamentável, mas um *intermediário* que transporta sentidos de um lado para o outro sem qualquer espécie de deslocamento ou *tradução*. Portanto, entre a “Constituição moderna” e a “Constituição não moderna” da ecologia política latouriana, a imagem da alegoria, aqui, serve de ilustração para uma distinção fundamental a respeito da atividade de *porta-voz* exercida pelos especialistas

nas assembleias públicas, e também sobre a modalidade de participação das entidades não humanas nestes debates. Ao mesmo tempo, Latour, curiosamente, ao ativar a alegoria platônica em seus debates sobre o caráter público das ciências no fim do século XX e as controvérsias ecológicas com as quais nos deparamos, não *media* estes actantes passados segundo o dispositivo do anacronismo (ou ao menos não de modo evidente), o qual ele evoca em suas teses sobre a historicidade dos objetos científicos, através do enunciado de Febvre. Quando nosso autor indica que, em sua nova “Constituição”, considera-se que “as coisas se tornam, no laboratório, por meio indireto dos instrumentos, pertinentes àquilo que dizemos delas”, ele exerce uma agregação, mesmo que para contrapor, entre a atividade dos laboratórios contemporâneos e a função dos especialistas nas assembleias públicas e a descrição que Platão realiza na Alegoria da Caverna. A alegoria é recortada de suas ligações “antigas” e helênicas, de seus debates filosóficos e pedagógicos coetâneos, e passa a integrar uma nova rede, na qual interage com “modernas” pesquisas científicas e com reuniões de autoridades mundiais para saber o que fazer diante das aceleradas mudanças climáticas antropogênicas que ameaçam a biodiversidade de nosso planeta e, com isso, a nossa própria existência. Portanto, Latour mesmo opera uma *tradução* da alegoria, a desloca, dispõe de aparelhos de fonação os caracteres do livro VII da *República* que, sozinhos, não se contariam, situando Platão em debates e em ambientes nos quais ele anteriormente não atuava. E esse deslocamento por ele realizado imprime uma diferença em comparação com os deslocamentos articulados por Pasteur do laboratório para a fazenda, do antraz como agente infeccioso para a amostra, da amostra para o microscópio, e daí por diante. Além desse traslado em que o caráter “espacial” fica bastante evidente, há um desdobramento *no tempo*, uma vez que actantes da anterioridade, do mundo dos *mortos*, nesse caso, são representados por Latour nos debates científicos contemporâneos. Ao desenhar uma analogia entre a Alegoria da Caverna como “mito epistemológico” da “Constituição moderna” e a epistemologia da sua ecologia política, Latour afirmou que, para os “modernos”, há uma “distinção absoluta”, “imposta pela Ciência”, entre as “questões epistemológicas” e as “representações sociais”. Ou seja, do lado de fora da Caverna, a natureza, do lado de dentro, a política. Contrariamente, em sua ecologia política, ele indica suspender a divisão entre essas duas formas distintas de fala, fundindo-as, assumindo que, nas *traduções* empreendidas pelos saberes científicos, também são exercidas representações políticas, embora de outra ordem, representando os não humanos nas controvérsias dispostas. Se os cientistas, portanto, atuam em “políticas da natureza”, ao considerarmos que as entidades incapazes de fala própria demandantes de representação são eventualmente advindas da anterioridade, sendo mobilizadas no *agora* a se articular com

actantes multitemporais, não poderíamos sustentar que as *porta-vocalidades* exercidas nas assembleias de especialistas e públicas executam, também, “políticas do tempo” em suas proposições, *temporalizando* uma pluralidade de seres e fenômenos policrônicos em uma rede? Ao delinear uma analogia entre a cosmologia “moderna” e a alegoria platônica, em sua concomitante negação dos procedimentos *tradutórios*, e ao apontar esta alegoria como mito epistemológico originário deste mundo comum, fazendo-a caminhar lado a lado aos laboratórios hipertecnológicos de nossas tecnociências, não se estabelece, aí, uma *cronopolítica*, resultante de uma série de deslocamentos? E esses deslocamentos, produzidos sem a *mediação* do dispositivo do *anacronismo* — que, em outros momentos, Latour mobiliza como regra de hierarquização dos seres no tempo —, não indicam uma modalidade específica de produção do tempo em determinada rede delineada por Latour?

Na sequência do texto, Latour permanece adjetivando o “mito epistemológico da natureza” no horizonte do “miraculoso”, ao propor uma natureza “que se imporia por si mesma” e falando de “evidências surpreendentes” e “fatos impressionantes”. (2004a, p. 129). Adverte que a sua proposta de uma ecologia política não é uma novidade que venha a abalar profundamente o senso comum, e, portanto, não seria necessário que o leitor se apavorasse ao “ser induzido a uma fábula em que animais, vírus, estrelas, varinhas mágicas se poriam a tagarelar como princesas”. (p. 129). Com a noção de *tradução* e de *porta-vocalidade*, Latour almeja restituir as dificuldades que existem em um humano buscar a fala dos não humanos em conjunto com eles, coproduzindo-se. Dificuldades, estas, típicas das desconfianças encontradas pelos *porta-vozes* na política, que vão da incredulidade diante da fala que representa os interesses de outras pessoas, as quais podem estar sendo traídas, a total confiança que vislumbra o interlocutor como alguém que transpõe fielmente os desejos daqueles que representa. Para isso, ele busca um “novo mito”, que suplante a Alegoria da Caverna, fornecendo um estopim cosmogônico para instituições “não modernas”, nas quais ocorreriam assembleias em que os não humanos sejam também, de algum modo, participantes:

Dito de outra forma, se o **novo mito** já existe, a instituição conceitual, que o tornaria fecundo, não existe ainda. É esta que precisamos inventar. Como todos os **mitos modernistas**, a oposição aberrante entre natureza muda e fatos falantes tinha por finalidade tornar *indiscutível* a palavra dos sábios, que passava assim por uma operação misteriosa, próxima da ventriloquia, do “eu falo”, a “os fatos falam por si mesmos”, a “vocês só têm que calar”! Pode ser dito tudo o que se quiser do **mito da Caverna**, mas não se pode associá-lo nem à razão, nem à justiça, nem à simplicidade. Não podemos fazê-lo mais **arcaico**, mais **mágico**, mesmo que ele sirva, por outra via, como **cena primitiva** ao casamento monstruoso da política epistemológica com a filosofia política, abençoado pela sociologia. (LATOUR, p. 130).⁸⁷

Aproximando a cosmologia “moderna” da Alegoria da Caverna, que Latour faz questão de denominar como “mito”, ele sustenta toda a organização dos poderes do mundo modernista, cientificista por excelência na descrição do autor, na mitologia, ou seja, na forma narrativa contra a qual a “Ciência” se contrapôs para afirmar-se como emissária da verdade.⁸⁸ Além disso, nosso autor situa tanto a origem quanto a legislação que rege a “modernidade” em um tempo que não é o tempo cotidiano, da duração das práticas corriqueiras da vida, nem mesmo o tempo histórico: a separação dos poderes, daqueles que podem falar e daqueles que não podem, do que pertence à natureza e do que pertence à cultura, é formalizada na temporalidade mítica da alegoria, sem um substrato na experiência ou na prática. Os fundamentos da “modernidade”, sendo míticos, já são, a princípio, anacrônicos, extemporâneos, pois a qualidade do seu tempo é outra com relação ao tempo dos mortais, jazendo fora da história ao delimitar a “Constituição” por um desígnio de eras primevas. Tais “mitos modernistas” se encarregam, para Latour, de suprimir o procedimento da *tradução* e do estabelecimento de controvérsias públicas na definição sobre a composição do mundo comum. Graças a eles, é possível opor à “natureza muda” os “fatos falantes”, e produzir duas zonas ontológicas às quais apenas os sábios teriam duplo acesso, mas não como *tradutores* de um além ao outro, e sim como *intermediários* transparentes do verdadeiro. Como eles seriam capazes, de fato, de comunicar o mundo exterior como ele realmente é, alheio às sombras ilusórias da Caverna, para os reles indivíduos sufocados pela subjetividade do mundo “político”, esta mitologia “primitiva” também os dotou do poder de, com base no

87 Os grifos são meus.

88 Embora seja geralmente, a narrativa da Caverna, entendida como uma alegoria da trajetória formativa do filósofo na *República*, assim como da sua decorrente relação com a comunidade, Latour a trata tal qual uma espécie de “mito de origem” da “modernidade” como formação política, sociológica, epistemológica e histórica. Esta associação me remete a um dos textos basilares da sociologia do tempo, o *Estudo sumário sobre a representação do tempo na religião e na magia*, de Henri Hubert (1991), em que o autor ressalta uma ambivalência característica do tempo mítico, que o faz existir, simultaneamente, fora do tempo e na extensão de todo o tempo, sendo, deste modo, sempre contemporâneo de práticas, ritos e festividades que se realizam em datas específicas. (p. 179). Assim, de certa forma, todo evento “moderno” de relevância epistêmica, sociológica, histórica e política, para Latour, poderia ser encarado como uma reedição do “mito platônico”, conformador, portanto, da cosmologia “moderna” através de uma narrativa originária que regeria o modo de ser de seu mundo comum.

conhecimento objetivo, calar a multidão nas assembleias públicas, uma vez que veem o que os demais não enxergam. Voltamos, aqui, ao problema expresso também através de Benveniste, Rancière e Hexter que, de um lado, situa o “eu falo” do especialista e, de outro, “os fatos falam por si mesmos” através do especialista como um mero transportador de sentidos. Ora, o *relato* que dispõe o mundo como uma terceira pessoa, mencionada e ausente da enunciação; ora, o *discurso* em que, enunciando, o *eu* explica este mesmo mundo sendo dele participante. Se a *diégēsis*, por sua vez, narra as coisas que se passaram outrora como alteridade, a *mímēsis*, de maneira diversa, precisa encenar essa alteridade para dizê-la. Contrapõem-se, por fim, o historiador que abre o discurso direto para as suas fontes, como se elas dissessem o mundo passado por si próprias, e o historiador que articula uma enormidade de dados de forma sintética para se fazer entender. A ecologia política de Latour visa desconsiderar essas dicotomias entre a subjetividade e a objetividade, afastando-se da repartição de poderes “moderna”; no entanto, o faz a partir de uma concepção de temporalidade extremamente vinculada ao tempo dos “modernos”, o que não destitui a qualidade de sua contribuição, mas acentua, nela, limitações na descrição das políticas temporais.

O “mito da Caverna”, na citação acima, não deve, para Latour, ser associado nem à razão, nem à justiça, nem à simplicidade, atributos — ao menos os dois primeiros — caros à “Ciência” e à própria ideia de civilização dos “modernos” descritos pelo autor, que se autoafirmam portadores desses predicados e que almejam, pelo convencimento ou pela força, universalizá-los, expandindo tal concepção de cultura aos quatro cantos do planeta. Ele é delineado, então, como o oposto do “civilizado”, como a antítese do “progresso”. “Arcaico”, “mágico”, “primitivo”, todos os atributos dos outros, os qualificativos das alteridades do “Ocidente”, são vinculados, aqui, por Latour, ao “mito de origem” da cosmologia moderna. A Alegoria da Caverna, identificada com o arcaísmo, situa-se em outro tempo, ultrapassado, anterior ao nosso mas também dele qualitativamente diferente, mesmo que as suas proposições estejam ainda presentes — e Latour confronte-as. A “modernidade”, assim, que sempre se quis como contemporânea da “História”, como a civilização que atualizaria as outras no tempo, impondo-as o seu tempo, logo, seria anacrônica à sua própria coetaneidade, pois o mito que lhe funda é um espectro do passado vagando fantasmagórico pelo presente. A alegoria pertence à esfera do “mágico”, aqui, como contraposto ao “racional”, característica por excelência dos “modernos”, mesmo que fruto de uma autoatribuição. Ela é “mágica” não apenas porque não se sustenta em alguma prova, em alguma evidência empírica, sendo uma analogia não embasada em protocolos científicos condizentes com os atuais, mas também

porque, de forma miraculosa, conjura um filósofo que funciona tal qual um emissário do além da Caverna, que empresta a sua voz às coisas mudas do mundo exterior, passando a ditar, então, palavras luminosas para o triste mundo das obscuras sombras. Àqueles que concebem o mundo como “mágico”, os “modernos” sempre ofereceram a sua “Ciência” (ou as suas armas). E se os próprios “modernos”, enfim, fossem verdadeiros magos, xamãs, pajés, bruxos e feiticeiros? Finalmente, a alegoria platônica é descrita como uma “cena primitiva”, como um “mito originário” símile a Adão e Eva decaindo do Éden ou à separação de Urano e Gaia pela castração operada por Cronos. A “Constituição moderna”, assim, não seria especial, distinta das outras naturezas-culturas, sustentando a origem do mundo na “Ciência”; na verdade, o seu cosmos, para Latour, teria também uma origem mítica bastante marcada, sendo ela apenas mais uma dentre outras. Note-se que a qualidade do “primitivo”, neste momento, pode ser descrita não apenas como a cena “primeva”, mas também como a cena “atrasada” no tempo. Os “primitivos”, os “selvagens”, os “bárbaros”: Latour busca fazer do “Ocidente moderno” exatamente aquilo que a “modernidade” fez com as suas alteridades. Todavia, com isso, Latour assume a “flecha do tempo” dos “modernos”, pensa a passagem do tempo no interior de conceitos linearistas, progressistas e evolucionistas. Não é a toa que, em troca da “flecha do tempo” da “Constituição moderna”, ele ofereça outra “flecha”, e que ele ilustre o gráfico a respeito da historicidade dos objetos, ao tratar dos bacilos em Ramsés II, com a mesma imagem. Não basta desnaturalizar, apenas, como fez Latour, as noções de verdadeiro e falso ou de natureza e sociedade. É preciso estender essa atitude que ele chama de “simetria”, que preferirei chamar de *ceticismo*, ao tempo: o que é contemporâneo e o que é extemporâneo também não existem *a priori* na realidade, como dados objetivos, mas são fruto de associações, deslocamentos e *traduções*. Em suma, *cronopolíticas*.

4.5 Sobre como Latour agencia o “antigo”

O crucial, agora, é que entendamos como a alteridade da “Antiguidade” é mobilizada em Bruno Latour. E, para isso, é preciso que articulemos tantos conceitos abordados acima, os quais, se não são estritamente interconectados, são, no mínimo, inter-relacionáveis: *autonímia simples* e *conotação autonímica*, *discurso direto* e *discurso indireto*, *diégēsis* e *mímēsis*, *relato* e *discurso*, *porta-vocalidade* e *tradução*. A princípio, correlacionar os pares *relato* e *discurso* é um bom caminho, uma vez que Jacques Rancière já o faz em seu texto, para que possamos descrever o específico da articulação de Latour em sua *inscrição*, a qual

actancializa actantes “antigos”, associando-os a outros actantes coetâneos à instância de enunciação e incorporando, desta forma, alteridades anteriores e longínquas em seu discurso. Segundo Rancière, para compreender o significado das trocas linguísticas das formas do *discurso* e do *relato*, interessa encontrar uma regulamentação anterior dos lugares da filosofia e da poesia, do pensamento acerca do “verdadeiro” e da arte mimética. Remetendo ao Livro III da *República*, destaca Rancière que Platão classifica as diversas formas poéticas de acordo com o “grau de falsidade” nelas presentes. Quanto mais o poeta oculta a própria invenção atrás da imitação dos personagens, maior a falsidade — o que, ironicamente, os textos platônicos fazem, uma vez que suas palavras são enunciadas por personagens e nunca pelo próprio autor. A poesia de caráter menos enganoso, por outro lado, seria aquela em que o poeta mantém distância com relação aos seus personagens, deixando-se vislumbrar como aquele que narra o poema. (392d a 394c). Rancière ressalta que é nesta última forma que reside o *relato* (de Benveniste), em correspondência à *diégēsis*. Mais enganadora, logo, seria a poesia em que o *eu* do poeta como autor e a instância do *relato* estão ausentes, triunfando, na cena, a *mímēsis*. Nela, o poeta confecciona as suas palavras como se elas fossem as palavras de outrem, como se os seus personagens se exprimissem em seu próprio nome. (RANCIÈRE, 1994, p. 58-59). É como se Latour dissesse: “Eu, Platão, compus a Alegoria da Caverna, sendo ela uma parte de minha obra que a tradição veio a chamar de *República*, como uma ilustração das relações entre ciência e sociedade”. No entanto, esta distinção rígida entre *mímēsis* e *diégēsis* — assumida analiticamente por Rancière — me intriga. O meu argumento é que, na *diégēsis*, existe, devido a uma espécie de *autopoética* do lugar que enuncia, componentes da *mímēsis*, apesar de a enunciação se realizar através de um *eu* narrador que não se confunde com os personagens narrados em terceira pessoa — *eles*. E por que haveria componentes da *mímēsis* na *diégēsis* e no *relato*? Os haveria porque estas terceiras pessoas relatadas (que podem ser, também, acontecimentos, fenômenos, não humanos ou objetos) são referências externas elaboradas pelo *eu* que enuncia, e não exterioridades *em si*. Ou seja, quando Latour aciona a Alegoria da Caverna ou Platão em sua *inscrição* (o livro *Políticas da natureza*), estes actantes já deixam de ser o que eram em seus lugares anteriores, tornando-se *deslocados, mediados, traduzidos*. E, deste modo, passam a incorporar, como heterogeneidade constitutiva, as enunciações escritas por Latour no texto e, por consequência, uma nova rede. Com isso, Latour mimetiza, como autor-mediador na *inscrição*, a alegoria e Platão, para que possa se tornar o seu *porta-voz*. Este processo, em que o *relato* (o *eles* de que se fala) é mimetizado pelo *eu* que enuncia, o chamo de *autopoética* — que também pode ser caracterizada como uma *mediação* específica das *inscrições*. As referências externas ao *eu*

que enuncia, deste modo, são *imagens* internas à *autopoética* desse *eu* que se constitui através de heterogeneidades postas em rede, e não janelas para o mundo objetivo ou para uma “realidade” puramente não humana. Logo, os *eles*, *estes* e *aqueles* narrados pela *diégēsis* não são tão distintos assim do *eu* que enuncia e propõe, uma vez que se formam como resultado da *autopoética* desse *eu*. Assim como na *mímēsis*, o poeta encarna os personagens, mesmo que em terceira pessoa, na qual, deste modo, o *ele* (do narrado) é parte constitutiva de um *eu* (que narro e sou). A terceira pessoa da *diégēsis* — que, assim como no *relato*, transmitiria um distanciamento analítico — não passa, portanto, de um efeito, de uma “encenação” do poeta, embora constituída, de algum modo, a partir de uma alteridade. Ambos, o humano *porta-voz* e os humanos, não humanos ou objetos por ele representados, se coproduzem, por fim, neste *processo de tradução*.

Isto é, quando *eu* afirmo que “Latour afirma que Platão fez do Ocidente um herdeiro da cosmologia de sua alegoria”, quem está a afirmar sou *eu*, e não o próprio Latour, mencionado, aqui, em *discurso indireto*, parafraseado, como uma heterogeneidade constituinte de meu discurso, como uma alteridade representada. A ilusão de que a *diégēsis* e o *relato* de Benveniste narram um mundo que é alheio, em terceiro plano, faz com que não se perceba que o relatado é uma *imagem autopoética* desta *exterioridade* (portanto, uma mimetização dela), e não a própria exterioridade *em si*. Tomar a *imagem autopoética* por uma *exterioridade* é uma *confusão*, e é o procedimento fundamental dos saberes “objetivistas”, que Latour identifica com a mitologia epistemológica da Alegoria da Caverna. Cabe sublinhar, todavia, que as *autopoéticas* não são ilhas isoladas e incomunicáveis de sentido, e que as *exterioridades*, mesmo que jamais se *confundam* com as *imagens autopoéticas*, nelas interferem, provocando perturbações, coproduções, *mediações* que farão com que as alteridades de outrora se insiram nos discursos sobre o passado e, mais especificamente, na historiografia, através das heterogeneidades enunciativas.⁸⁹

89 Quando mobilizo a noção de *autopoética*, tenho em mente dois autores em especial: Hans Ulrich Gumbrecht e Barbara Herrnstein Smith. Gumbrecht, no livro *Em 1926: vivendo no limite do tempo*, publicado em 1998, ou ainda mais particularmente no ensaio nele inserido chamado *Depois de aprender com a história*, ao realizar uma experiência sobre as possibilidades de representação do passado no discurso historiográfico, nos apresenta a ideia de “sistemas autopoéticos” para questionar as concepções de “compreensão” ou “interpretação” do passado. Para ele, a ambição da “interpretação” se basearia em uma *confusão* fundante das crenças na intersubjetividade. O enunciador, deste modo, que se designa como o “intérprete” de uma alteridade passada, na verdade, confundiria a “realidade externa” construída como *imagem* por sua autorreferência — o seu “eu” — com a “exterioridade em si”, isto é, a autorreferência do sistema autopoético observado. Esta análise de Gumbrecht, evidentemente, considera que todos os indivíduos ou agrupamentos sociais são *autopoéticas*, o que significa que, de modo algum, eles podem conhecer as suas alteridades nos termos delas próprias (o que não significa, é claro, que por elas estas *autopoéticas* não possam ser afetadas). (1999). Barbara Smith, de modo similar, analisa limitações epistemológicas das noções de “interpretação” e de “intercomunicabilidade” em *Crença e resistência: a dinâmica da controvérsia intelectual contemporânea*, de 1997. Em vez da expressão “sistemas autopoéticos”, no entanto, ela utiliza a ideia de “círculo hermenêutico” para designar os “nichos”

As heterogeneidades enunciativas são a forma de inscrição do outro no discurso disciplinar historiográfico. Por se conformarem através de heterogeneidades, os enunciados são sempre multitemporais, ou seja, permeados de actantes provenientes de coetaneidades distintas, estabelecendo assim em sua enunciação *cronopolíticas* que dispõem, organizam e hierarquizam as alteridades representadas, dificultando qualquer empreendimento de purificação temporal através do dispositivo poético do anacronismo. O próprio enunciado que visa organizar os seres a partir de hierarquias no tempo, colocando cada qual no lugar que lhe é devido — a sua contemporaneidade —, ele mesmo é heterogeneamente constituído, como um novo nó de actantes policrônicos e múltiplos direcionamentos temporais de palavras, conceitos, objetos e acontecimentos já ditos inumeráveis vezes anteriormente. O tipo de heterogeneidade que atravessa os enunciados históricos, por si só, para mim, não define a qualidade da articulação com as alteridades de outrora (se em citação aberta ou em paráfrase, se em *discurso direto* ou *indireto*). A *autonímia simples* de Authier-Revuz — isto é, a abertura do *discurso direto* ou a presença marcada da alteridade (como em um texto que se dispõe entre aspas) —, sem dúvidas, é um dispositivo interessante de articulação multitemporal no discurso historiográfico, uma vez que expõe aos leitores significantes a se levar em consideração que não foram ordenados por aquele que enuncia, preservando a sua particularidade. E, para o intuito desta investigação, cabe indagar-se sobre por que Latour jamais abre em *Políticas da natureza* o *discurso direto* para as palavras da *República* ao tratar da alegoria, interpretando-as diretamente, questionando-as, mesmo que traduzidas para alguma língua atual. Hesito em pensar que Latour tenha evitado este caminho por desaviso ou negligência, devido à sua ampla formação filosófica. Para mim, há uma evidente opção em encenar este Platão em paráfrase, como uma imagem difusa de efeito anacrônico, na forma de um *tropo* — mas que, como todo o *tropo*, não é apenas forma, é também sentido.⁹⁰ Por um

perceptivos e comportamentais particulares, que criariam ambientes restritos às criaturas ou coletividades. Nenhuma realidade, pois, seria ausente de sentido ou “não interpretada” de antemão, inviabilizando crenças objetivistas em um significado verdadeiro dos fenômenos e dos enunciados. Toda “compreensão”, “interpretação” ou “comunicação”, com isso, haveria de ser uma tradução entre estímulos e ações produzidas por nichos fundamentalmente diversos. (2002).

90 Isto quer dizer que não se trata apenas de uma opção estética de Latour: sua aproximação “anacrônica” da “Antiguidade” possui consequências para o argumento de *Políticas da natureza*. A Alegoria da Caverna, no texto, é tratada como *análoga* à “Constituição moderna”. Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, em *Tratado da argumentação*, consideram a analogia como um elemento de prova, a despeito de outros pensadores da tradição retórica que a viram com desconfiança. A analogia, para eles, é um fator essencial da invenção — dispositivo descrito na retórica em que se concebe e se organiza os argumentos para sustentar determinada tese. É admitido, segundo Perelman e Olbrechts-Tyteca, que tal *tropo* faça parte de uma tríade que é composta por identidade, semelhança e a própria analogia, sendo que esta estabeleceria os elos mais frágeis entre elementos diversos. Em vez de uma *relação de semelhança*, a analogia se conformaria como uma *semelhança de relação* caracterizada por uma similitude estrutural e não de identidade ou semelhança entre termos. (2005, p. 423-424). A sua fórmula mais genérica seria, então: A está para B assim como C está para D. A diferença entre as relações que cotejamos, logo, é uma propriedade fundamental. Os autores citam um exemplo de Aristóteles, para ilustrar:

lado, Latour agencia uma questão de origem, como se a cosmologia do mundo comum da Caverna platônica e a sua respectiva repartição de poderes entre os seres fosse uma arquitetura da “modernidade” — sendo, assim, Platão, uma espécie de “primeiro moderno”, um “moderno” *avant la lettre*. É como se, explicando a origem da “modernidade”, seu fundamento mais profundo e mais sólido, identificado aqui com a alegoria, assim se poderia melhor entendê-la. Além disso, uma vez que a alegoria, no texto de Latour, seria este fundamento, ao atacá-la e dismantelá-la, todo o posterior edifício da “modernidade” ruiria. Este *tropo* anacrônico, então, de forma antitética à construção poética em Febvre para sustentar a verdade do historiador, em *Políticas da natureza* se apresenta como uma fundação do “moderno”, obsoleta mas ainda forte o bastante para necessitar de alguns golpes antes da destruição. Disto, vislumbramos um conflito entre o não uso do dispositivo do anacronismo para *mediar* Platão em *Políticas da natureza* e o uso como fato do enunciado febvreano para não deslocar o bacilo de Koch até a época de Ramsés II. Por outro lado, o anacronismo como uma figura de linguagem ganha contornos caricaturais, eventualmente, em Latour. Ao tratar Platão como um igual no debate sobre as *science wars*, e ao tornar este Platão tão contemporâneo, tão *high tech*, viajante no tempo, Latour parece criar uma imagem dos próprios “modernos”. É a estes que Latour ataca, junto com Platão (falecido milenar), através de sua crítica à repartição de poderes da alegoria. Este Platão, tão “moderno” (e tão pouco grego), é mais um “moderno” que um platônico, pois é a “modernidade” que se descreve alegoricamente através da Alegoria da Caverna.

Embora o *discurso direto* — que Latour não abre a Platão — seja um dispositivo de complexidade na articulação multitemporal, todavia, é importante ressaltar, como dito acima, que tanto a *autonímia simples* quanto a forma do *relato* de Benveniste não são pura *diégēsis*, uma vez que são internas à *autopoética* da *inscrição*. Mesmo a citação aberta no corpo do texto é um deslocamento de um ato enunciativo para outro, organizado em torno de outras redes mais ou menos variadas de vinculações. Quando inserido o fragmento (o trecho citado)

“Assim como os olhos dos morcegos são ofuscados pela luz do dia, a inteligência de nossa alma é ofuscada pelas coisas mais naturalmente evidentes”. (*Metafísica*, 993b). Os termos A e B, sob os quais repousa a conclusão, são denominados de *tema* (no caso do exemplo, a “inteligência” e a “evidência”). Os termos C e D, por outro lado, servem para desenrolar o raciocínio, e são chamados de *foro* (aqui, os “olhos do morcego” e a “luz do dia”). O *foro*, geralmente, nas analogias, é mais bem conhecido do que o *tema*, cuja estrutura, de acordo com Perelman e Olbrechts-Tyteca, visa esclarecer. Há, então, uma assimetria entre *tema* e *foro* no que se refere ao conhecimento prévio hipotético dos ouvintes ou leitores. A analogia parte do mais conhecido para explicar o menos conhecido. (p. 423-424). No caso da relação de Latour com a Alegoria da Caverna, me parece que temos algo como: o *interior da Caverna* está para o *exterior da Caverna* (na Alegoria) assim como as *culturas/sociedades/políticas* estão para a *natureza* (na “Constituição moderna”). O *foro* (componentes da Alegoria), neste caso, é mais conhecido do que o *tema* (a “Constituição moderna”? É plausível que o seja, uma vez que tal “Constituição” é uma formulação teórica de Latour, de conhecimento adstrito a uma comunidade de especialistas de amplitude razoável, sendo aqui disposta em uma relação analógica com uma das grandes alegorias filosóficas da história do “Ocidente”.

nesta nova rede composta pelo novo ato enunciativo, os comentários que se anexam ao fragmento alteram a sequência de significantes na qual o fragmento foi inserido, modificando a sua constituição em relação ao ato originário e a percepção daqueles que o leem. Logo, mesmo a inserção do fragmento de outro ato enunciativo através do *discurso direto* constitui uma forma mimética, posto que, neste novo ato enunciativo e nesta nova rede de significantes e actantes, inscreve a alteridade como uma heterogeneidade, representando-a, embora com mais fidelidade à cadeia de significantes do que no caso das paráfrases do *discurso indireto*, o que confere o efeito de confiabilidade do discurso disciplinar historiográfico bem descrito por Hexter — “Não sou eu quem falo, é Latour. Veja aqui a citação: (...)”.

Devido à impossibilidade de purificação cronológica das multitemporalidades dos enunciados históricos — colocando cada ser, cada palavra e cada acontecimento *no seu tempo* —, que são inevitáveis por conta das heterogeneidades que inscrevem a alteridade de outrora no discurso, considero mais adequado tratar a poética do saber historiográfico como uma *cronopolítica* que, ao estabelecer associações entre actantes policrônicos, constrói contemporaneidades e extemporaneidades, em vez da abordagem objetivista que naturaliza o contemporâneo como aquilo que sobra quando nos livramos dos “resíduos” anacrônicos, típica da “nova história” descrita por Rancière que se constitui a partir do fim do “reino mimético”. (1994, p. 60). Através do entendimento dos enunciados históricos como *cronopolíticos*, acredito que podemos encarar o problema filosófico acerca da relação entre verdade e tempo na historiografia levantado por Rancière sem nos utilizarmos do procedimento poético da purificação cronológica empreendida com a articulação do conceito de anacronismo. Considerar as políticas do tempo como fundamentais na construção das temporalidades dos enunciados disciplinares históricos é assumir que todos os enunciados deste tipo são miméticos em alguma medida, uma vez que representam o discurso dos outros *autopoeticamente*, mesmo que utilizem dispositivos como a abertura de *discurso direto* para um fragmento textual externo ou que relatem os sujeitos e acontecimentos nos tempos verbais do passado e na terceira pessoa do *ele* e do *esse* tal como na forma do *relato* de Benveniste. Com este componente mimético dos enunciados da historiografia, ao inserir o outro no seu discurso através de heterogeneidades constituintes — embora como representação e não como ponte direta para o passado e para outros sujeitos e acontecimentos —, todas as formulações históricas assumem-se como fabricantes de tempo e compostas por vínculos entre actantes deslocados de temporalidades diversas, o que, apesar desta qualidade, todavia, não interdita a *verificação* do seu discurso.

Isto significa que o conceito de anacronismo deva ser abandonado? Que deva ser

deixada de lado toda correspondência entre actantes e uma determinada coetaneidade? Que qualquer *inscrição* mobilizadora de alteridades anteriores deva simplesmente ser aceita como mais uma forma de política temporal, simétrica epistemicamente com relação a todas as outras, inclusive não historiadoras — como a proposição de um Platão cientista e sociólogo? Não acredito que a questão deva ser posta desta maneira. O anacronismo permanece como um problema de articulação das multitemporalidades vinculadas nos enunciados — seja com o guarda-chuva de Diógenes, a metralhadora de Marte e a incredulidade no século XVI de Febvre, seja com o Platão debatedor de ecologia política ou o bacilo de Koch viajante no tempo em Latour. A questão, se seguirmos o método descritivo da ator-rede traduzido para a historiografia, não é sabermos, de modo essencialista, *o que é o anacronismo* de maneira geral, ou, de forma normativista, *o que deveria ser o anacronismo*. Interessa, em nosso procedimento, *descrever o anacronismo em redes particulares*, como são os casos de Platão e Ramsés II em Latour, e, nelas, demonstrar de que maneira ele se vincula a outros actantes, como os *media*, como os *temporaliza*. Antes de buscar a *discriminação do que é ou não é anacrônico*, considero mais produtivo, pois, compreender *como o anacronismo conforma os actantes a ele vinculados no tempo*.

O fundamental nesta descrição, portanto, não é que careça a Latour estabelecer Platão em sua contemporaneidade particular, caracterizada pela copresença das crenças de uma época, incorrendo, pois, em um “pecado contra o tempo”. Não é, também, que nosso autor vincule a “ciência” e “sociedade” a actantes “antigos”, de uma anterioridade distante, o que, em alguma medida, é inerente ao discurso disciplinar histórico. Mais importante que tudo isso, de um ponto de vista historiográfico, é que falte, na *inscrição* de Latour, levar em consideração em suas associações entre o “antigo” e o “moderno” muitos elementos da “Antiguidade”. Tal silenciamento fragiliza, em sua articulação de entidades anteriores e recentes como uma nova rede de actantes, a sua percepção da alteridade do que se passou. Latour não dispõe o texto de Platão diante dos escritos de outros autores gregos a ele coetâneos, como os de Isócrates, Alcidamente, Aristóteles, Xenofonte..., e também desconsidera aqueles que o antecederam, os sofistas como Górgias, Protágoras, Antifonte, o anônimo dos *Dissoí Lógoi*... Desconsidera, também, o tema da educação, que perpassa a alegoria como eixo central e é crucial em outros textos gregos sobre o assunto, como é o caso de *As nuvens*, de Aristófanes. Não leva em conta, ainda, a relação dos textos platônicos com uma democracia ateniense em crise no período posterior à Guerra do Peloponeso, e não contrapõe a democracia ateniense com os Estados democráticos “modernos”, que se distam por um abismo. Se a alegoria de Platão, segundo o argumento de Latour, ameaça a

democracia, afinal, *qual* democracia? A supressão da distância, camaleonicamente camuflada sob a homonímia do significante “democracia”, é, com efeito, análoga à supressão daquela distância que separa os textos platônicos e os enunciados de Latour unificados sobre nomes ou sintagmas como “Platão” ou “Alegoria da Caverna”. Estes nomes, como o “iota” que Latour afirmava estar inalterado após vinte e cinco séculos, são signos da diferença que eles próprios negam em sua unificação: são uma *tradução*, um modo ambivalente de transmitir com fidelidade a fala do outro sendo dela necessariamente diferente. Por fim, também não surgem, em *Políticas da natureza*, comentadores variados da alegoria, helenistas ou outros acadêmicos que se debruçaram sobre o tema. Quer dizer: é como se Platão, de fato, fosse um viajante no tempo, que chega desavisado aos anos 90, já falando “iotas” em vez de “is” — como os alienígenas que falam inglês ao descer de suas astronaves nos filmes americanos —, sendo compreendido sem introdução prévia e opinando acerca das *science wars*. Esta desconsideração de actantes intimamente vinculados aos textos platônicos na descrição latouriana, portanto, não advém do simples estabelecimento de mais uma *cronopolítica* que mobiliza o anacronismo como um *tropo*, estranha aos especialistas no passado que sustentam os modos de *verificação* de sua disciplina, muitas vezes, submetendo as entidades a uma *purificação* de sua contemporaneidade através da discriminação do que é e do que não é anacrônico. Ela se configura, por outro lado, na multitemporalidade da rede *inscrita* em *Políticas da natureza*, como aquilo que os gregos chamariam de uma *akairía* — um dizer inconsistente com as circunstâncias —, devido a uma articulação frágil de entidades e discursos anteriores e recentes, em que elementos relevantes são basicamente deixados de lado.

Todavia, analisando as duas redes em particular que servem como estudos de caso deste texto, isto é, a mobilização de Platão e da Alegoria da Caverna em *Políticas da natureza* e de Ramsés II e o bacilo de Koch nos escritos sobre a historicidade dos objetos científicos, podemos afirmar que em ambas o anacronismo desempenha um papel fundamental de *mediação*, *temporalizando* e *actancializando* os actantes em relação a ele, embora de forma bastante diversa em cada caso. No caso da rede em torno de Ramsés II e da tuberculose como a causa hipotética de sua morte, Latour desloca o enunciado de Lucien Febvre, que afirma ser o anacronismo o maior dos pecados dos historiadores, para organizar as bactérias no tempo de modo similar à forma como o historiador hierarquizou nele as crenças, embora sem mencioná-lo diretamente e tratando, sem qualquer controvérsia, como fato consumado a propriedade herética da fala anacrônica. Desta maneira, o anacronismo, nesta rede, passa a definir a maneira como os actantes podem ou não se vincular e como eles, vinculados, se

coproduzem como actantes. A partir da assunção como fato de que “o anacronismo é um pecado”, caberia, então, indagar: até onde pode ir o bacilo de Koch sem que cometamos nenhum pecado contra a boa ordem dos tempos? Ou melhor, seria anacrônico afirmar que Ramsés II morreu, em 1213 a.C., da tuberculose descrita apenas no final do século XIX? Latour, então, descentraliza, apoiado no enunciado de Febvre, o mundo comum dos modernos, que tendem a estender a sua cosmologia para sempre e para todos os lugares ao menos em potência, como se a sua natureza em particular fosse o pano de fundo de toda a história de todos os povos do planeta. Os egípcios, com isso, teriam a sua própria maneira de constituir o cosmos, e, das entidades que a ele pertenciam, não se encontraria, pois, o bacilo demarcado por Robert Koch. Portanto, seria anacrônico afirmar que, *em 1213 a.C.*, Ramsés II morreu de tuberculose. Para que possamos estender a tuberculose até esta data, seria preciso, então, uma série de deslocamentos como aqueles delineados pela matéria da revista *Paris-Match*, que conduziram o falecido faraó do museu para o hospital, do Cairo para Paris, da patrimônio-memória para o laboratório. Apenas após estas novas aproximações, em um intrincado *processo* que envolve de cientistas a pilotos de avião e jornalistas, é que se pode, por fim, afirmar que Ramsés II teria morrido, em tese, de tuberculose no Egito Antigo. No entanto, tal causa da morte, historicamente, só existia *a partir de 1976, quando estes deslocamentos ocorreram*. Levá-los retrospectivamente a uma data anterior a isso, inexistindo o *processo*, categorizaria-se como um anacronismo deturpador da historicidade dos objetos científicos.

No caso da mobilização de Platão e da Alegoria da Caverna, diferentemente, não há nenhum enunciado sobre o anacronismo como pecado invocado como fato, e sequer qualquer menção ao termo. Contudo, isto não quer dizer que as políticas do tempo impressas nas vinculações entre os actantes multitemporais não sejam marcadas por *temporalizações* em que a extemporaneização não seja essencial. Mesmo que Platão e a sua alegoria sejam praticamente *transportados* em uma cápsula do tempo do século IV a.C. para finais dos anos 90 do século XX, e que Latour aparentemente pouco se preocupe se ele debaterá na ágora ateniense ou em uma conferência mundial sobre o clima, a terminologia que qualifica a Alegoria da Caverna diante das controvérsias em que ela foi inserida e da “modernidade” à qual o autor a associa é evidentemente evolucionista, determinando-a como “arcaica”, “mágica”, uma “cena primitiva” ou um “mito originário”. Embora sem conjurar o anacronismo como um dispositivo hierarquizador dos tempos, Latour cria contemporaneidades e extemporaneidades ao inserir Platão em uma longa e universalizante história de constituição de mundos comuns, em que a sua “Constituição não moderna”

imagina-se como superação do “moderno”, decaindo, contraditoriamente, na assimilação de modos próprios da “modernidade” de *temporalizar* e de comprimir todas as alteridades em uma única flecha do tempo. Portanto, há, em *Políticas da natureza*, a *actancialização* de Platão e de sua alegoria como entidades anacrônicas — apesar de, ainda, muito presentes —, uma vez que, fazendo-os anacrônicos, se o faz, também, a “Constituição moderna”, que Latour busca substituir ao torná-la obsoleta.

Embora, nas duas redes descritas, existam políticas do tempo que impliquem *processos* de contemporaneização e extemporaneização distintos, ambas dependem de uma série de *pontos de passagem obrigatórios* para estabelecer o que seria, pois, anacrônico ou não a uma contemporaneidade de referência constituída. Para Latour, um *ponto de passagem obrigatório* opera como uma *caixa-preta* interligando dois lugares em uma rede, concentrando “em si o maior número possível de solidíssimas associações”, apresentando-se seja como “fatos inegáveis”, “máquinas altamente sofisticadas”, “teorias eficazes” ou “provas irrefutáveis”, aludindo à “força e solidez” de uma “multidão de aliados” que estabilizam estes agrupamentos. (2000a, p. 230).⁹¹ De tão estabilizadas, estas associações transformam-se em *caixas-pretas* justamente porque, ao mobilizá-las, muitas vezes esquecemos da inumerável quantidade de alianças que as tornaram possíveis e a história e contingência de sua fabricação. Tais alianças, contudo, apesar do “efeito *black-boxing*”, não são menos “políticas” do que aquelas que fazemos em nossos espaços públicos, e nem menos “sociais”. Em ambos os casos descritos, isto é, Platão e Ramsés II em Latour, as produções de contemporaneidades e extemporaneidades não poderiam existir sem uma série de *pontos de passagem obrigatórios* tornados invisíveis em praticamente todas as nossas enunciações sobre actantes anteriores e mesmo nos discursos disciplinares historiográficos. Isto ocorre graças à estabilização de suas multidões de alianças, ocultadora de sua historicidade, vigentes nos cálculos astronômicos da data da Páscoa, na construção, expansão e hegemonização do calendário gregoriano, no desenvolvimento do relógio mecânico e na cada vez maior matematização das durações cotidianas e das datações, na uniformização das convenções metrológicas, na elaboração de narrativas ocidentais sobre uma história universal centrada em sua concepção de civilização e referenciada pelo Estado-nação, e, por fim, na criação de impérios coloniais que impuseram a grande parte do planeta todos estes agregados a populações a eles antes absolutamente alheias. Quando o discurso de Latour enuncia, logo, que “seria anacrônico afirmar que, em 1213 a.C., Ramsés II morreu de tuberculose”, todos estes *pontos de passagem obrigatórios*

91 Sobre a noção de *ponto de passagem obrigatório*, ver mais uma vez o artigo seminal de Michel Callon para a teoria ator-rede, *Alguns elementos para uma sociologia da tradução: a domesticação das vieiras e os pescadores da baía de St. Brieuç*, publicado em 1986. (1995).

são acionados, o que permite inserir Ramsés II nesta data, em nosso curso da história, submetido a um conceito histórico que seu mundo desconhecia e equivalente a uma bactéria demarcada milênios após o seu óbito. Quando, por outro lado, o discurso de Latour enuncia que “a arcaica Alegoria da Caverna é um mito de origem da modernidade”, o agenciamento destes *pontos* também é inevitável, uma vez que, então, Platão é inserido em um curso isomórfico da história que antecede a “modernidade”, e responde a uma concepção de evolução das cosmologias que a situa em uma posição “arcaica” — conceito fundamentalmente relativístico, incapaz de prescindir de uma ideia do “não arcaico” ou “contemporâneo” que o autor advoga para si. Nos dois casos, portanto, Platão e Ramsés II não são atores trazidos do passado para o presente, sujeitos que estabelecem um diálogo entre épocas, significados constituídos em uma recepção do presente ou usos do passado manifestos em textos de Bruno Latour. Eles são, a meu ver, actantes que apenas se *actancializam mediados* por estes *pontos de passagem obrigatórios*, em distintos *processos* de extemporaneização, diferentes, sobretudo, por serem vinculados ou não ao dispositivo do anacronismo. Mas eles não são, essencialmente, sujeitos pertencentes de modo inerente ao “passado”; descrevo-os como *tanatoagências*, devido à sua agência em rede no *agora* representada pelo *porta-voz* que os mobiliza nas *inscrições*.

4.6 Apontamentos sobre a historiografia “ator-rede” no cenário teórico-disciplinar

A descrição de todos os actantes da anterioridade como atuantes no *agora* poderia ser comparada, pois, com a hipótese do *presentismo* associada aos *regimes de historicidade* de François Hartog? Bastante influente nos debates sobre os modos de *temporalização* da historiografia, o autor francês, em *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*, publicado em 2003, conceitua os *regimes de historicidade* como maneiras específicas de “engrenar passado, presente e futuro ou de compor um misto das três categoriais”. (2013, p. 11). Para ele, tais regimes não são “uma realidade dada”, passível de observação direta ou registrada por aqueles que os vivenciaram, mas uma construção elaborada pelos historiadores. Neste sentido, ele “não coincide com as épocas (no sentido de Bossuet ou de Condorcet) e não se calca absolutamente nestas grandes entidades incertas e vagas que são as civilizações”, configurando-se como *artefatos* os quais seriam úteis pela sua “capacidade heurística”. (p. 12-13). Hartog aproxima os *regimes de historicidade*, com isso, dos tipos-ideais da sociologia weberiana, buscando analisar como, em sociedades e tempos distintos, as articulações particulares entre as instâncias do passado, presente e futuro são capazes de produzir variados

ordenamentos temporais, tornando “certos comportamentos, certas ações, certas formas de historiografia” “mais possíveis do que outras, mais harmônicas ou defasadas do que outras, desatualizadas ou malogradas”. (p. 12-13).

Primeiramente, acredito que a própria noção de *regimes de historicidade* apresenta-se como incompatível com uma historiografia que ambicione fazer um uso metodológico da ator-rede. A palavra “regime” assumida por Hartog como instrumento de categorização, a meu ver, indica uma generalidade organizadora e hierarquizadora dos seres no tempo a partir de “paradigmas” como o *presentismo*, apesar de sua restrição do conceito a um caráter heurístico, enquanto a descrição das políticas temporais que proponho enraíza-se no *processo* de fabricação da temporalidade e da actancialidade nos agregados, e também na descrição pragmática dos fenômenos. Desta forma, instâncias como “passado”, “presente” e “futuro”, de existência assumida de maneira apriorística por Hartog, são, para a ator-rede, o *resultado* do *processo* de agregação dos actantes e de *temporalização* em rede. Estas instâncias, portanto, não seriam o ponto de partida para se analisar os *regimes de historicidade*, mas o ponto de chegada na descrição das *cronopolíticas*. Além disso, ao se comprometer com as instâncias do “passado”, “presente” e “futuro” aprioristicamente, creio que Hartog defenda uma espécie de “transistoricidade” da validade dos *regimes de historicidade* como instrumento analítico, o que o levaria a conduzir, em suas interpretações, esta trindade temporal a sociedades não europeias e não ocidentais distantes tanto no espaço quanto no tempo, conjuntamente à ideia de história como construtora de políticas do tempo para lugares alheios à sua invenção, contrariando qualquer perspectiva de um pluralismo ontológico.

Descrevendo as experiências do tempo das sociedades contemporâneas, Hartog propõe a hipótese de que, na articulação específica entre “passado”, “presente” e “futuro”, nos deparamos nas últimas décadas com uma hipertrofia da instância do “presente” em detrimento das demais, indicando a emergência de um *regime de historicidade* ao qual o autor denomina *presentismo*. Antes de mais nada, Hartog adverte que a sua abordagem do presentismo não está relacionada a uma nostalgia de uma *temporalização* anterior, e nem mesmo assume uma dimensão de denúncia desta maneira de experimentar o tempo, embora, por outro lado, não deixe de traçar críticas a esta hipertrofia de uma das instâncias temporais. (2013, p. 12-13). O autor exhibe, então, a sua afinidade com ideias do historiador alemão Reinhart Koselleck e a sua influência para a construção das noções de *regimes de historicidade* e *presentismo*, especialmente a partir da leitura de *Futuro passado* (2006), publicado em 1979. Nele, interrogando-se sobre as variadas experiências temporais da história, Koselleck buscava, para Hartog, “como, em cada presente, as dimensões temporais do passado e do futuro haviam sido

correlacionadas” (2013, p. 28), ou seja, como eram articuladas de modo contingente, conformando as singularidades destas experiências. Os *regimes de historicidade*, com isso, permitiriam um questionamento dos historiadores diante das múltiplas relações que as sociedades estabelecem com o tempo. Partindo do pressuposto da multiplicidade das experiências do tempo, em seguida, Hartog novamente aponta tais *regimes* como ferramentas heurísticas que auxiliariam a compreender “não o tempo, todos os tempos ou a totalidade do tempo”, mas, em particular, os momentos de “crise do tempo” como aquele que, para ele, viveríamos hoje, em que as articulações entre “passado”, “presente” e “futuro” perderiam a evidência. (p. 37-38).⁹² A mobilização deste conceito, portanto, contribuiria para elucidar a “crise do tempo” contemporânea, classificada pela ascensão do *presentismo*, em que “há relação entre um passado esquecido ou demasiadamente lembrado, entre um futuro que quase desapareceu do horizonte ou entre um porvir ameaçador, um presente continuamente consumado no imediatismo ou quase estático ou interminável, senão eterno”. (p. 37-38). A categoria de Hartog, além disso, serviria, em sua opinião, para “lançar luz sobre os debates múltiplos, aqui e lá, sobre a memória e a história, a memória contra a história, sobre o jamais suficiente ou o já em excesso patrimônio”. (p. 37-38). Embora o autor, a meu ver, tenha um diagnóstico acertado das especificidades das *temporalizações* hoje em ascensão, creio que, pelos motivos supracitados e outros por vir, a sua composição conceitual traga algumas ideias desarmonicas com a minha tradução da ator-rede para a historiografia, a qual me parece ser bastante adequada para descrever este “presente interminável”, uma vez que ela destitui a ontologia excludente que torna “passado” e “futuro” zonas ontológicas forâneas ao agora.

Uma das principais desarmonias que elenco entre as ideias da historiografia hartoguiana e uma historiografia ator-rede é o pressuposto de que as instâncias organizadoras da experiência do tempo — “passado”, “presente” e “futuro” — são “formas universais”. (2013, p. 38). Para ele, conforme os lugares, os tempos e as sociedades, estas categorias são diferentemente operacionalizadas, fabricando distintos ordenamentos do tempo. Sobre isso, Hartog cita o texto de Émile Benveniste que já abordamos, *A linguagem e a experiência humana* (1989), que referenda uma distinção entre um “tempo linguístico” e um “tempo crônico”, em que o primeiro indicaria a constuição da temporalidade através das enunciações, nas quais se manifestariam as experiências humanas do tempo, e o segundo as temporalidades convencionadas pelas sociedades com alicerces em fenômenos naturais. De acordo com

92 Embora não citado em *Regimes de historicidade*, é perceptível que este conceito de Hartog e a ideia de que os *regimes de historicidade* se sucedam por momentos de crise, em que *regimes* emergentes ambicionam a hegemonia, possuem aproximações notáveis com os “paradigmas” de Thomas Kuhn em *A estrutura das revoluções científicas* (1998), publicado em 1962.

Hartog, os seus *regimes de historicidade* participariam destes dois processos, tornando os tempos linguísticos e sociais inseparáveis. (p. 38). Além disso, o autor remete às noções de “passado”, “presente” e “futuro” em *Sobre o tempo* de Norbert Elias (1989), sobretudo no que diz respeito à presença simultânea das três dimensões temporais no âmbito das simbolizações das experiências temporais vividas, ideia também cara a Koselleck, e que abriria a brechas para concepções multitemporais das *cronopolíticas* mesmo internamente aos *regimes de historicidade*. Todavia, mesmo que, em tais *regimes*, esta simultaneidade das instâncias temporais seja vislumbrável em um determinado agora, não restringindo-se, pois, a dimensões de predecessão, instante e sucessão, a propriedade universalizante destas instâncias acaba por limitar a sua descrição, como se a análise das políticas do tempo fosse paralisada na metade de seu processo. Se, de um lado, a universalização dessas formas temporais é, ela mesma, a-histórica e eurocêntrica, por outro lado, ela não captura o processo contingente de fabricação pragmática destas três instâncias, fundamental para a descrição das *cronopolíticas*. Desta forma, os *regimes de historicidade* como instrumentos heurísticos acabam por transformar os resultados das associações de actantes multitemporais em pressuposto, o que transmuta os seus diagnósticos em narrativas sustentadas por aquilo que Latour chama de “sociologia do social” de matriz durkheimiana, em que as sociedades se configuram como elementos explicativos e não como aquilo que, nos agregados, deve ser delineado.

O reconhecimento das multitemporalidades que existem em simultaneidade, para Hartog, o conduz para aproximações entre a história e a antropologia. E, para isso, o autor aponta para o livro publicado por Johannes Fabian em 1983 (2013), *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece o seu objeto*, que defende a tese de que a antropologia se conformou como saber disciplinar graças a uma política do tempo *alocrônica*, isto é, afirmando-se como a ciência das alteridades que, compartilhando conosco espaços, não seriam contemporâneas por habitarem em outra temporalidade. Deste modo, o evolucionismo, o funcionalismo e mesmo o estruturalismo se sustentaram a partir de tal postulado, relegando de formas diversas os outros a outros tempos, fazendo com que o *tempo* se tornasse concomitantemente fundamental para o discurso disciplinar antropológico e também uma categoria por ele pouco assumida como problemática. Para Fabian, então, seria preciso reestabelecer, a princípio, a coetaneidade negada pela antropologia aos objetos que ela constitui, situando “nós” e os “outros” em uma temporalidade de coexistência e intersubjetividade. A crítica radical de Fabian aos pressupostos de sua disciplina, para Hartog, “diz ainda muito pouco sobre a questão da própria história: sobre as relações entre os modos de relação com o tempo e as formas de história (antes, durante, após os impérios coloniais,

tanto entre os colonizados quanto entre os colonizadores)”. (2013, p. 62). Por isso, para ele, “o reconhecimento da contemporaneidade dos locutores não responde a tudo e diz pouco sobre a temporalidade desse copresente”. (p. 62). Neste ponto, discordo veementemente de sua leitura de Fabian e da avaliação de sua relevância para se pensar os debates historiográficos sobre os modos de *temporalização* da disciplina. Em primeiro lugar, acredito que a falta de respostas encontrada mesmo com o reconhecimento da coetaneidade dos locutores, para Hartog, advém do fato de que ele *substancializa o presente* como forma temporal universal. Desta forma, pensa-se em *temporalidade*, enquanto eu creio que, para melhor descrevermos as políticas do tempo, devemos levar em conta que os fenômenos são perpassados por *processos de temporalização*. Considerando a própria instância do *presente* como *resultado de um processo de associação de actantes*, podemos perceber que a quebra da coetaneidade é essencial para a formulação do discurso disciplinar historiográfico, uma vez que ele depende da *alocronização* de actantes do agora para constituir o seu objeto — como “passado” — e da *anacronização* de actantes como extemporâneos para fabricar uma ideia de “contemporaneidade” que organiza e hierarquiza os seres no tempo. O meu argumento, pois, que se estenderá pelo próximo capítulo, é que o discurso historiográfico alteriza os seus objetos *alocronizando-os* como *mortos* e *anacronizando-os* como *extemporâneos*, sendo o deslocamento da ator-rede para a historiografia uma tentativa de reestabelecer a coetaneidade dos actantes *objetificados* pelas *inscrições* da disciplina, o que só é possível se conferirmos cidadania aos *mortos* como coevos a nós, não os excluindo do *agora* como agências do passado “utilizadas”, “representadas” ou “recepcionadas”.⁹³

Uma das definições bastante em voga para lidar com as controvérsias que envolvem actantes de outrora em disputa no *agora* é a de “usos políticos do passado”, que nos remete a um texto de François Hartog e Jacques Revel publicado primeiramente em 2001, intitulado *Historiadores e a conjuntura presente* (2014). Nele, os autores afirmam que os “usos políticos do passado” têm sido um tema bastante corriqueiro entre os historiadores, o qual evidencia, em suas pesquisas e nos debates públicos, a ausência de exclusividade dos historiadores na mobilização de entidades e fenômenos da anterioridade para sustentar proposições na

93 Há, em Chakrabarty, uma ideia próxima a esta de *alocronização* como um processo vinculado ao *anacronismo*, uma vez que o autor entende que este último converte “objetos, instituições e práticas com as quais temos relações vivas em relíquias de outros tempos”. (2000, p. 243). No entanto, para ele, o “presente” é plural, carece de totalidade e é caracteristicamente fragmentário. A capacidade de construir um contexto histórico singular, de entender o “passado” como algo que “ficou para trás”, separado do tempo do observador, e de reificar os *mortos* como objeto de investigação disciplinar seriam, pois, pré-condições para o desenvolvimento da “consciência histórica moderna” viabilizadas pelo anacronismo. A “percepção moderna do anacronismo”, todavia, nos impediria, para Chakrabarty, de confrontar “o problema da heterogeneidade temporal do ‘agora’ no pensamento sobre a história” (p. 243).

atualidade. Muito pelo contrário: instituições, indivíduos, imprensa, coletivos, pesquisadores, instâncias estatais e organizações não governamentais parecem cada vez mais serem levadas a mobilizar o “passado” como recurso cognitivo, argumentativo e simbólico. (2014, p. 1).⁹⁴ Até aqui, para nós, nada de novo, considerando que já descrevemos, através de Benveniste e Authier-Revuz, como linguisticamente a alteridade anterior ao enunciado é fundamental para a formulação das enunciações, e que, nestas enunciações, através de *autonímias simples* ou *conotações autonímicas*, mediadas pela articulação de *dêiticos*, são exercidas composições organizadas de acordo com políticas particulares do tempo nas *inscrições*. No entanto, Hartog e Revel analisam este suposto crescimento no interesse pelos “usos políticos do passado” em uma retomada da constituição disciplinar da historiografia, especialmente na França da segunda metade do século XIX, observando que a formação de uma comunidade profissional de historiadores instituiu como debate central para a homogeneização desta coletividade o problema da *objetividade*. (p. 1). Um dos pressupostos, portanto, da manutenção dos vínculos entre a coletividade de historiadores se configurou na crença de que ela deveria manter-se afastada das turbulências do mundo político, adotando, para isso, “preceitos do positivismo” e sustentando os seus objetos a certa distância das controvérsias em voga. (p. 1). Estas temáticas apareceram, em evidência, no primeiro número da *Revue historique*, publicado em 1876, considerado por muitos como uma espécie de certidão de nascimento da disciplina no país. No seu *Prefácio*, Gabriel Monod e Gustave Fagniez recomendam explicitamente, aos futuros contribuintes do periódico, que evitem controvérsias contemporâneas, conduzindo as suas pesquisas com rigor metodológico e com a ausência de viés que seria fundamental à ciência. (1876b, p. 1). Em seguida, na *Introdução — sobre o progresso dos estudos históricos na França desde o século XVI*, Monod explica o progresso insuficiente da disciplina como ciência até o momento como resultado de “paixões políticas e religiosas” as quais, “na ausência de uma tradição científica”, não foram controladas. (1876a, p. 30). Com isso, ao descrever os estudos associados aos “usos políticos do passado”, Hartog e Revel os classificam como tensionadores de um enunciado fundamental à homogeneidade disciplinar histórica, ao menos no contexto francês, retirando a historiografia de uma redoma científica e a inserindo em meio aos quentes debates da política, à qual a *objetividade* não é um qualificativo geralmente reconhecido. Observo, todavia, que, mesmo situando os estudos dos

94 Para a consolidação da expressão “usos políticos do passado”, é importante fazer menção, também, à obra de Enzo Traverso, *O passado, modos de usar: história, memória e política* (2012), publicada em 2005. Nela, Traverso aborda as intersecções entre os discursos historiográficos e a memória coletiva, enfatizando aspectos que considera “públicos” do “passado”. A epígrafe evocada pelo autor, citando a análise de Croce realizada por Gramsci nos *Cadernos do cárcere*, é um bom resumo de sua abordagem: “a história é sempre história contemporânea, isto é, política”. (1999, Q 10/II, §2, p. 312).

“usos políticos do passado” em uma posição crítica às maneiras de a disciplina tradicionalmente constituir os seus objetos, Hartog e Revel mantêm inquestionável a noção de “passado”, sem descrever o seu *processo* de fabricação e de reprodução, assim como, embora aceitem como objeto da história as controvérsias contemporâneas a respeito deste “passado”, permanecem fiéis à dicotomia fundante do saber que distingue fenômenos “políticos” e “não políticos”, que Latour ataca como típica de uma “modernidade” que busca apolitar alguns de seus seres constituídos politicamente. Afinal, todos os “passados” e as mobilizações das agências de outrora não seriam eles, em si mesmos, “políticos”? Existiriam usos “não políticos” do passado?

Retornando aos postulados de Hartog e Revel, eles indicam que, nas controvérsias em torno dos denominados “usos políticos do passado”, os historiadores estariam na “linha de frente”, considerando que eles produzem “versões mais ou menos autorizadas do passado” e podem apresentá-las, eventualmente, para uma audiência um tanto mais ampla do que apenas os seus colegas. (2014, p. 3). Eles seriam, portanto, responsáveis (embora sem exclusividade) pela circulação de representações, argumentos e um repertório de significantes e de formas correlacionadas à anterioridade que têm sido incorporados inclusive na cultura popular desde o século XIX. As histórias nacionais, neste sentido, segundo os autores, são um palco especialmente profícuo para as querelas a respeito dos “usos políticos do passado”, uma vez que elas versam sobre mitos de origem, identidades nacionais, símbolos e heróis pátrios, narrativas sobre a formação estatal, tráfico de escravizados, períodos ditatoriais, passados traumáticos, entre outros nós intrincados das coletividades contemporâneas que suscitam disputas que excedem a academia ao tratar daquilo que se passou. (p. 3). Estas controvérsias sobre o “passado”, frequentemente, fogem do controle dos historiadores, levando ao surgimento de “usos públicos da história”, expressão que para os autores teria entrado em circulação na *Historikerstreit*, isto é, uma querela a respeito da história alemã surgida nos anos 80, a qual versava sobre o significado do passado nazista na experiência nacional. (p. 4-5). Nela, um texto em particular de Jürgen Habermas, intitulado *Sobre o uso público da história*, publicado em 7 de novembro de 1986 no jornal *Die Zeit* (1988), consagrou a articulação da expressão que vincula a *grafia* elaborada por uma comunidade de especialistas com os grandes problemas dos Estados nacionais atuais ao se deparar com os fantasmas de seu passado afoitos por tomar parte nas assembleias do coletivo.

Em *A história entre tempos: François Hartog e a conjuntura historiográfica contemporânea*, artigo publicado em 2010 por Fernando Nicolazzi, o autor, avaliando a obra de Hartog, afirma que “é inegável que o passado não chega ao presente apenas na expressão

pura de uma herança legada”, sendo “igualmente constituído enquanto tal a posteriori, por opções voluntárias ou por escolhas traumáticas”. (2010, p. 236). Desta maneira, “invertendo a rotina do tempo natural, na história e para os historiadores”, com Hartog, “é o presente quem fala ao passado, e não o contrário”, seguindo condições de possibilidade para que se enuncie este ou aquele passado as quais obedecem apenas demandas que lhe são posteriores, em uma “visada retrospectiva” com perspectivas de futuro “implícita ou explicitamente” definidas. (p. 236).

Diante da escrita historiográfica, o passado emudece, está morto e, em muitos casos, enterrado. Hartog, como se sabe, é leitor constante de Certeau. Mesmo em Michelet, frequente atravessador do “rio dos mortos” e referência permanente em seus trabalhos, ressuscitar não significava fazer reviver aqueles que já passaram, “mas fazer aparecer a verdade de suas vidas passadas”. (2010, p. 236).

Na leitura que Nicolazzi realiza, aqui, de Hartog, percebemos novamente uma naturalização das instâncias temporais do “passado”, do “presente” e do “futuro” como se elas condicionassem os seres que nelas habitam a condições ontológicas distintas, *mediando-os* de formas particulares, pois mesmo que o “passado” como um modo de existência razoavelmente estável se torne prostrado à onipotência do “presente” em um regime de historicidade *presentista*, a dissociação entre estes tempos universais e apriorísticos permanece inquestionada. Isto se evidencia na ideia de “visada retrospectiva”, em que os *mortos* não são assumidos como se fossem coetâneos a nós, tendo a sua força propositiva restrita em nossa vida política, circunscrita apenas aos vivos. Quando se afirma que “o passado está morto”, indica-se, deste modo, que os seres e fenômenos anteriores já embarcaram juntamente a Caronte, restando além da vida. Todavia, a meu entender, os *mortos* não devem ser, de antemão, *anacronizados* e *alotopizados* de nosso “social” descrito na historiografia, necessitando, a ele, ser reagregado — como actantes que se associam, se aliam e se vinculam. Tanto de nossas associações fazem parte que, a todo momento, estão no cerne de debates públicos, eventualmente impondo-se como *ponto de passagem obrigatório* para algumas proposições e projetos políticos (como é o caso, aqui no Brasil, do golpe de 64, dos símbolos e heróis pátrios, dos mortos e desaparecidos da repressão política na ditadura civil-militar, dos anos dos governos petistas, do lugar da escravização na história nacional, do genocídio indígena, do golpe de 2016...). Nicolazzi aponta que Hartog, sendo leitor de Michel de Certeau, coaduna com o enunciado que propõe ser o historiador um apaziguador dos mortos, por construir-lhes, através da escrita, “túmulos escriturários”. (CERTEAU, 1982, p. 13). Para mim, a especialidade dos historiadores é fazer o contrário. A função da historiografia,

segundo uma abordagem ator-rede, não seria, de forma alguma, acalmar os *mortos*. Aos historiadores, cabe, pois, se lhes descrever a sua actância no agora, vinculados a outros seres e fenômenos multitemporais em coexistência coetânea, ordenados a partir de determinadas *cronopolíticas*. Vejamos, também, a menção na passagem acima a respeito de Michelet, outro influenciador da historiografia de Hartog. Nela, é dito que, para o autor, atravessar o “rio dos mortos” não significa reviver aqueles que já passaram e aquilo que já passou, mas “fazer aparecer a verdade de suas vidas passadas”. Mais uma vez, é uma noção completamente diversa da que proponho com uma historiografia ator-rede. Afinal, *não há rio a que atravessar*. Os *mortos* estão deste lado da margem, engajados em nossa vida pública. A historiografia, esta sim, que eventualmente os coloca do lado de lá, embora, quanto mais se o faça, mais eles se proliferem. Neste ponto, o diagnóstico de Latour a respeito do que caracterizou como “modernidade” parece valer para o discurso disciplinar historiográfico: quanto mais ela *purifica* os tempos, mais as vinculações multitemporais se *disseminam*. Ele, se assumíssemos a noção de “modernidade” latouriana, também jamais teria sido “moderno”, uma vez que criou um “passado” como morada dos *mortos* enquanto os *mortos*, em todos os lugares, compartilhavam vividamente do “presente” e se reproduziam de maneira desenfreada.

Remetendo a *Historiadores e a conjuntura presente* (2014) de Hartog e Revel, o qual citei acima, Fernando Nicolazzi indica que a tendência predominante ressaltada pelos autores é uma ênfase disciplinar na história do tempo presente, institucionalizada na França desde os anos 1970. (2010, p. 237). Esta primazia seria devida, pois, a um tratamento das memórias da Segunda Guerra Mundial, que deixou uma multiplicidade de marcas visíveis nos espaços públicos, nas crenças e nos corpos dos indivíduos na época viventes e dela sobreviventes, o que fez com que se elegesse os eventos traumáticos como de alto grau de interessamento, uma vez que eles jaziam como um passado que “não queria passar”. Desta maneira, os historiadores teriam expandido o seu campo de atuação para o “terreno do contemporâneo”, ao contrário da recomendação despolitizante fundadora da disciplina, compartilhando-o com outros profissionais nele interessados, como os cientistas políticos, os juristas e os jornalistas. (p. 237). No entanto, a meu ver, o historiador nunca se evade do espaço da coetaneidade — o que talvez tenha ocorrido, mesmo que timidamente, é a incorporação de algum grau de controvérsia e de actantes coetâneos que outrora eram interditados em suas descrições. Neste sentido, o caráter “público” da história ou os “usos políticos do passado” só assumem tal feição quando existe o *interessamento* de agentes não historiadores na controvérsia, o que, para mim, configura-se como mais uma faceta da autodeterminação de neutralidade do saber

histórico, tornando-o um lugar privilegiado de enunciação sobre o “passado” (mesmo que este “passado” atravesse o “presente”). Isto soa como se, quando os historiadores manipulam os seus objetos em suas controvérsias acadêmicas, não houvesse “uso político” do que se passou, o qual imediatamente seria detectado quando coletivos, partidos políticos, jornalistas, congressistas e youtubers se interessassem pelos curiosos seres anteriores. Se há uma pluralidade de interessados não acadêmicos na questão, então a história é “pública” e o “passado” é manipulado através de “usos políticos”; se a controvérsia se restringe a uma querela acadêmica de especialistas, então o “passado” não é utilizado “politicamente” e a discussão não é “pública”, embora muitas vezes o financiamento e as instituições dos historiadores o sejam, e a publicação de suas *inscrições* também assumam tal caráter, e os resultados das suas deliberações venham a atuar na composição de currículos e livros didáticos de história no ensino básico.

Nicolazzi lembra que Hartog desenvolveu a noção de *regimes de historicidade* em um diálogo íntimo com a antropologia, buscando categorizações adequadas para se considerar a questão do tempo. (2010, p. 249). Ele é bastante influenciado, neste ponto, pela relativização cultural presente na obra de Marshall Sahlins, a partir da ideia de “outras épocas, outros costumes”, que dá nome a um capítulo de *Ilhas de História* (1997), e também pelas políticas do tempo descritas na obra de Johannes Fabian, em especial no livro *O tempo e o outro* (2013). Em seguida, Nicolazzi indica algumas críticas importantes direcionadas a Hartog correlacionadas a essa abordagem interdisciplinar, oriundas do texto *O que é uma ordem do tempo?*, de Abdelmajid Hannoum (2008). Sobre os *regimes de historicidade*, Hannoum se questiona: qual seria, por exemplo, a experiência do tempo de um camponês na França rural dos tempos de Chateaubriand? Qual foi, ainda, a experiência do tempo dos homens e mulheres comuns, isto é, não historiadores, nas cidades francesas do período? (p. 465). Ou seja, Hannoum contrapõe-se ao caráter universalista da tese de Hartog, indicando que a noção de *regime* seja excessivamente paradigmática e abrangente, afastando-se de um pragmatismo. Endosso, pois, estas críticas de Hannoum, acrescentando um distanciamento do caráter apriorístico e idealista dos *regimes de historicidade*, que desconsidera a *temporalização* como um *processo* indissociável aos actantes nela envolvidos de forma contingente, e a sua necessária descrição sob uma etnometodologia inspirada na ator-rede em vez da categorização sob a égide de um conceito. Para Hannoum, ainda, Hartog, embora remeta a um debate antropológico, mantém-se mais afeito à história intelectual do que à antropologia do tempo, uma vez que esta observaria as experiências do tempo em sociedades diversas sem privilegiar uma experiência sobre a outra (o que é inevitável em uma abordagem tipológica em

retrospectiva), enquanto aquela examina as articulações intelectuais do tempo exercidas por escritores, filósofos, poetas e historiadores, privilegiando epistemicamente algumas categorias sociais e, com isso, diferenciando as *temporalizações* de grupos dominantes e subalternos sob uma perspectiva axiológica. (p. 463). A noção de *simetria*, desta maneira, proposta na antropologia ator-rede de Latour, embora seja na sequência problematizada neste texto, parece-me interessante para, em vez de pensarmos as *temporalizações* como configurações específicas de articulações entre as três formas temporais pré-existentes de “passado”, “presente” e “futuro”, descrevermos estas mesmas instâncias *temporalizadas* como resultado de um *processo* de associação de actâncias multitemporais contingentemente vinculadas.

No Brasil, o debate a respeito dos *regimes de historicidade* hartoguianos e das *temporalizações* específicas da historiografia contemporânea recebeu importantes contribuições de Valdeci Lopes Araújo e Mateus Henrique Pereira. Em *Atualismo e presente amplo: uma breve análise das temporalidades contemporâneas* (2017), os autores analisam os indícios de uma ruptura entre um “tempo historicista moderno” situado, geralmente, no século XIX e um “cronótopo” ou “regime de historicidade emergente” dele bastante distinto, que teria se disseminado sobretudo nas décadas posteriores ao fim da Segunda Guerra Mundial e estabelecido relações singulares com as dimensões temporais, em especial com o “presente”. Baseados, então, principalmente em Hans Ulrich Gumbrecht e Martin Heidegger, os autores utilizam o conceito de *atualismo* — em vez do *presentismo* de Hartog — para descrever este *cronótopo* como uma nova “forma de presente”, caracterizado pela ênfase nas temporalidades que Heidegger chamaria de “não autênticas” ou “impróprias”. (2017, p. 12).

Os autores apontam que se Hartog, por um lado, assume-se geralmente como um crítico de um suposto fim ou esgotamento da “modernidade”, Gumbrecht, por outro lado, encara esta situação como uma oportunidade para se aprofundar uma “cultura do corpo e da presença”. (2017, p. 17). Em um texto chamado *Disponibilidade infinita: da hipercomunicação (e da terceira idade)* (2015, p. 113-129), Gumbrecht, apresentando-se como um inadequado à proliferação impressionante de novos objetos técnicos digitais, menciona ser representativo das *temporalizações* que estamos a vivenciar atualmente os eventos de “atualização automática” dos *softwares* de nossos *notebooks* e *smartphones*, os quais evidenciam tanto uma disponibilidade a estar sempre *online* quanto uma necessidade de, estando *online*, fazê-lo da forma mais “recente” e “atual” possível. (ARAÚJO; PEREIRA, 2017, p. 17). Todavia, este “estar *online*” não se restringe a viver em um mundo idílico repleto de inovações e de tecnologias facilitadoras, uma vez que nos coloca diante de um contrato de reciprocidade ambivalente através dos artefatos técnicos interconectados, que faz

com que, para termos os outros disponíveis para nós a qualquer momento para a comunicação, também nos coloquemos, pois, à disposição dos outros para eventuais contatos 24 horas por dia. (p. 18). Para analisar, então, estas situações inéditas que nos são dispostas pelos objetos técnicos interconectados, Araújo e Pereira mencionam a contraposição gumbrechtiana entre uma “cultura da presença” e uma “cultura do sentido” traçada, sobretudo, em *Presença na linguagem ou presença adquirida contra a linguagem* (GUMBRECHT, 2015, p. 19-32). De volta a *Disponibilidade infinita*, os autores, para exemplificá-la, acionam o comentário de Gumbrecht sobre o súbito manuseio de celulares entre os passageiros de aeronaves logo em seguida à ocorrência do pouso, para avisar aqueles que os esperam no aeroporto de que eles “já chegaram”, embora haja uma multiplicidade de telas nos aeroportos que lá estão justamente para entregar esta informação. Ainda assim, “dez minutos mais tarde”, eles informam novamente que estão “à espera da mala na esteira de bagagens” e, “quatro minutos depois”, que estão no “campo de visão”. (p. 121-122). Com isso, quando o passageiro de fato encontra e abraça o seu ente querido em espera, é como se ele tivesse chegado demasiadamente, e “o seu corpo, agora acrescentado à já presente mente e voz”, passa a não ter um “lugar existencial”. (p. 122). Este tipo de sintomatologia descrita através de situações que vivemos em um mundo hiperconectado, para Araújo e Pereira, fornece subsídios para a definição daquilo que os autores compreendem como *atualismo*, isto é, uma forma de *temporalização* na qual vigora uma hipertrofia da “cultura do sentido” categorizada por Gumbrecht. (2017, p. 18).

Deste modo, Araújo e Pereira se questionam: que lugar ocuparia um “cronotopo não historicista em um mundo cada vez mais historicista”? Seu discurso “antimoderno” não perderia lugar “em um mundo que já não representa o fim da modernidade”, mas a “modernidade” em seu desenvolvimento mais extremo? (2017, p. 18). Acredito que, aqui, cabe levantar alguns problemas que identifique na ideia de um *atualismo*. Em primeiro lugar, de maneira similar ao procedimento de Hartog respectivo aos desdobramentos do *presentismo*, os autores assumem o *atualismo* como fato a partir de uma série de “sintomas da época” sem prová-lo, isto é, sem descrevê-lo como *temporalização* em situações particulares e contingentes. Em segundo lugar, a tese gumbrechtiana que distingue uma “cultura da presença” de uma “cultura do sentido” também é assumida como representativa de um fenômeno sem maiores exemplificações ou descrições, o que, creio, traz algumas dificuldades ao *atualismo*, uma vez que ele se identifica com uma “hipertrofia do sentido”. A dicotomia de Gumbrecht que diferencia o “sentido” da “presença”, a meu ver, desconsidera os ambientes e agências digitais também como “presenças”. Uma das grandes novidades dos dispositivos

hiperconectados é construir um número infinitamente maior e mais veloz de alianças entre actantes do que era possível em um mundo pré-digital e pré-internet, o que, de forma evidente, impacta também as associações em que se inserem as agências da anterioridade, considerando que agora elas podem construir novos laços que fazem com que fluam em uma dinâmica muito maior e atinjam novos lugares. Todavia, isto não significa, necessariamente, que exista, em um mundo hiperconectado, uma nova “época”, com um *cronotopo* ou *regime de historicidade* diverso que condicione a forma de *temporalizar* as agências de outrora. Elaborar formas ideais, então, como o *presentismo* ou o *atualismo* me parece, pois, uma recusa em reconhecer a actancialidade — e, portanto, a “presença” — de objetos tecnocientíficos como os *smartphones* e os aplicativos neles instalados, assim como dos ambientes “virtuais” como redes sociais ou lojas *online*, os quais, curiosamente, não seriam integrados ao “social” segundo uma distinção entre “presença” e “sentido”. Com isso, a própria pergunta acima levantada, sobre o lugar de um *cronotopo* “não historicista” em um mundo cada vez mais “historicista”, para mim, não seria posta com exatidão, considerando que ela assume, de antemão, a existência de um *atualismo* que julgo problemática.

O alheamento dos objetos técnicos do “social” que sustenta a distinção entre “presença” e “sentido” se mostra bastante evidente no exemplo do aeroporto após o pouso apresentado por Gumbrecht. O autor relata que, de alguma forma, através das mensagens de *Whatsapp* enviadas para a pessoa que o aguardava no desembarque, notificando-a do pouso, da espera da bagagem e da entrada em seu campo de visão, o passageiro que chega enviou “significados” para a pessoa que lhe esperava, mas que, quando ele fisicamente se depositou de frente a ela, a sua presença passaria a ser “demasiada”, uma vez que ele virtualmente já havia chegado e agora se apresentava novamente. A principal questão, nesta situação, é que diversos cursos de ação haviam se desenrolado antes do encontro entre os corpos, existindo, portanto, “presenças” anteriores, em que as mensagens de *Whatsapp*, o aplicativo *Whatsapp* e as suas linhas de comando, o sistema operacional do *smartphone*, a sua antena, os protocolos de dados, os satélites, as baterias de lítio e os nanocomponentes, enfim, uma extensa rede de alianças, emergem na tela daquele que espera *traduzidos* em alguns caracteres projetados pela luz. Espera-se que, para existir “presença”, o passageiro entre pela tela de seu *smartphone* e saia do outro lado, inteiro, como num teleporte? Se assim o fosse, o *smartphone* seria apenas um *intermediário* entre as duas pessoas, e não um *mediador*. Não são apenas os humanos que produzem “presença”, e o “virtual” entendido como contraposto ao “real”, na verdade, oculta toda a rede de alianças acima descrita como se elas não fizessem parte do “social”, não restando *associados* de modo equivalente às duas pessoas que ambicionam se encontrar.

Assumindo, pois, que o “social” agrega não apenas humanos, mas também toda a sorte de não humanos e de objetos técnicos, a concepção de “presença” se amplia e se torna complicado identificar um *cronotopo* como uma “hipertrofia do sentido”, se considerarmos que “presença” e “sentido” não se contrapõem. Portanto, as novas formas de *temporalização* realmente estão *mediadas* pela profusão de agências descritas acima, mas submetê-las a um *cronotopo* identificado com um “sentido” ou com uma “virtualidade” é não descrever, pragmatamente, todos os envolvidos neste *processo*, circunscrevendo as “sociedades” ao horizonte humano.

O “presente amplo digital” estaria, para Gumbrecht, marcado pela emergência de “simultaneidades temporais complexas”, as quais pareceriam romper com a temporalidade linear “historicista”. (ARAÚJO; PEREIRA, 2017, p. 19). Com isso, as noções sustentadoras de um ideal de “progresso” civilizacional que demarca o “presente” como um ponto em uma trajetória evolutiva estariam sendo, paulatinamente, substituídas por um tempo que se atualiza de forma contínua e acelerada. Araújo e Pereira apontam que Gumbrecht conceitua este “presente eletrônico” como um lugar em que não há nada do “passado” que precisemos abandonar e nem nada do “futuro” que não sejamos capazes de antecipar no *agora*, o qual assume, deste modo, dimensões hipertróficas, fagocitando as outras instâncias temporais. (p. 20). A incorporação de um “passado” que não deixa de ser e de um “futuro” que já vem a ser, portanto, aumentaria a dimensão deste “presente” e esfumaria a sensação de progressão e de deslocamento no tempo, uma vez que os seres e fenômenos não são mais constantemente exilados do *agora* como diferentes dele. O “presente”, logo, como um breve momento de transição, característico daquilo que os autores denominam “historicismo”, estaria sendo substituído neste novo *cronotopo* atualista pelas “complexas simultaneidades do universo digital”. (p. 20). Os autores, todavia, fazem algumas ressalvas à hipótese de Gumbrecht, supondo que este “presente fugaz” talvez não tenha sido, assim, tão hegemônico no “historicismo”, existindo uma variabilidade maior de ritmos da passagem do tempo e uma diversidade no posicionamento do “presente” em uma escala de progresso. A meu ver, contudo, Araújo e Pereira não mencionam as dificuldades mais graves da hipótese de Gumbrecht, que se situam, primeiramente, na ideia de que este “presente longo” incorpora o “passado” e o “futuro” em si, tornando-se, com isso, mais pesado e mais imóvel; para que tal presente gumbrechtiano se sustente, é preciso que “passado” e “futuro” preexistam, o que é conflituoso com os argumentos que tenho disposto neste texto. O que ocorreria, deste modo, é que o “passado” e o “presente” sempre são agenciados em um *agora*, existindo, no entanto, sob outra modalidade ontológica diversa daquela dos fenômenos associados a uma

temporalização do “presente”. A percepção de um “presente longo” ou de um *atualismo*, antes de se configurar em um novo *cronotopo* ou *regime de historicidade*, está vinculada, do meu ponto de vista, a uma reação diante do surgimento de novos dispositivos técnicos capazes de armazenar quantidades inimagináveis de dados há décadas atrás, da velocidade da transmissão de dados advinda com a internet, as fibras ópticas e os satélites e da instantaneidade da comunicação sob estas circunstâncias. Desta maneira, sou capaz de ler, no *feed de notícias* do meu perfil no *Facebook*, que, em 16 de setembro de 2020, foi derrubada, na cidade de Popayán, na Colômbia, a estátua do invasor espanhol Sebastián de Belalcázar por indígenas do povo misak, como mais um episódio de uma “querela das estátuas” que vem questionando a ostentação em espaços públicos de monumentos a antepassados envolvidos no processo de invasão e colonização das terras dos povos originários ou no tráfico e escravização de africanos deslocados à força de seu continente para o trabalho no “Novo Mundo”. Além disso, vejo, nesta rede social, o vídeo do ato, ocorrido a milhares de quilômetros de distância quase que em tempo real, e compartilho, entre meus contatos, o conteúdo seguido de um breve comentário. Assim, Sebastián de Belalcázar, que perdeu a sua existência corpórea em 1551, e renasceu na cidade de Popayán em uma rígida forma monumental, demonstra que segue atuando e, em sua atuação, submetendo os povos ameríndios com o seu ímpeto invasor, os quais reagem em um ato heroico de derrubada deste *tanatoactante*. O que isto significa? Isto quer dizer que a derrubada da estátua do invasor não é apenas um “passado” que se “atualiza”, ou a incorporação de um “passado” devorado por um “presente” cada vez mais acossado pelo pecado da gula temporal, mas que Sebastián de Belalcázar, o *Facebook*, o *smartphone* que registrou o vídeo, o povo misak, as políticas de patrimônio histórico de Popayán, os algoritmos das redes sociais, os jornais que propagam o ocorrido quase que “em tempo real” e mais uma profusão de agências a serem descritas estão *associadas*, não existindo mais “os humanos do presente” de um lado e os *mortos*, os objetos técnicos, as cidades e o “passado colonial” de outro. Neste sentido, a que tempo pertence Sebastián de Belalcázar? Ao “passado” ou ao “presente”? E os indígenas iconoclastas que destituem Sebastián de sua monumentalidade? São eles, apenas eles, os *vivos*, que derrubam a estátua, ou puxam as cordas também todos os *mortos* de séculos de genocídio e de violência física e simbólica? “Presente” e “passado”, nesta controvérsia, não são categorias dadas de antemão, estáveis, mas justamente elementos de disputas políticas de uma coletividade.⁹⁵ A

95 Em um texto intitulado *O tempo da escravidão*, sobre os agenciamentos patrimoniais e turísticos da memória da diáspora africana e a sua relação com um luto impossível por esta anterioridade traumática que ainda “não passou”, Saidiya Hartman (2020-2021) expressa a fragilidade de “marcadores temporais” como “presente” e “passado” diante do sofrimento interminável da escravização e suas consequências, fazendo dos *mortos* implicados neste processo nossos *contemporâneos*.

construtibilidade delas, nas noções de *cronotopo* e de *regime de historicidade*, me parece ser situada em segundo plano, uma vez que a sua aprioridade é um pré-requisito da constituição de tais conceitos.

A tese *atualista* de Valdei Araújo e Mateus Pereira defende que, diferentemente de um domínio ou isolamento do presente aos moldes gumbrechtianos, pode-se pensar em uma “forma específica de temporalidade”, isto é, um “modo de articular passado, presente e futuro” singular que aparenta ter adquirido relevância na contemporaneidade. (2017, p. 24). Esta forma, para os autores, é responsável por uma *naturalização do “hoje”*, o qual, embora esteja repleto de “passado” e de “futuro”, não seria mais capaz de constituir horizontes de diferença através do estabelecimento de tais instâncias temporais como alteridades consolidadas. A proliferação das tecnologias digitais de comunicação, com isso, circunscreveria-nos cada vez mais em uma experiência do tempo relacionada aos “agoras” heideggerianos em detrimento da abertura para “instantes”, nos quais a *temporalização* seria criadora e ativa ao contrário da passiva e resignada recepção de informações através da atualização de *feeds de notícias* do *Instagram*, *Twitter* ou *Facebook*. (p. 24).⁹⁶ Além disso, os autores destacam que os mecanismos de perpétua atualização das redes sociais estão sujeitos a lógicas do mercado e do capital financeiro, que passam a, desta maneira, interferir nos modos de atualizar o “passado” e antecipar o “futuro”, gerindo também o ritmo das crises políticas no “presente” ao explorar enunciados sensacionalistas nos *links* das manchetes jornalísticas ou engajar a qualquer custo os usuários das redes, mesmo que calcando-se em *robôs* e *fake news*. (p. 24). No *atualismo*, “o presente nunca se adapta nem ao passado, nem ao futuro”, e passa a atualizar estas dimensões temporais no interior de seu próprio horizonte, naturalizando o “presente” como “única realidade possível”. (p. 24). Evidentemente, esta análise de Araújo e Pereira poderia ser utilizada, inclusive, para se categorizar a minha proposta de utilizar a ator-rede como método descritivo historiográfico, uma vez que as três instâncias temporais seriam consideradas, nela, como produção ou reprodução no *agora* resultante das associações de actantes multitemporais — ou seja, não haveria uma cisão ontológica, no fundamento das coisas, entre seres e fenômenos que habitam “passado”, “presente” e “futuro”, reconhecendo a coetaneidade de todas as agências. No entanto, esta naturalização do “hoje” afirmada pelos

96 Embora o pensamento de Martin Heidegger seja fundamental para a ideia de *atualismo* em Araújo e Pereira, infelizmente nos estenderíamos demasiado se narrássemos os seus meandros. Sobre a diferença entre “agora” e “instante” em Heidegger, ver outro texto dos autores, *Reconfigurações do tempo histórico: presentismo, atualismo e solidão na modernidade digital* (2016, p. 280-285) e parte do capítulo “Temporalidade e cotidianidade” de *Ser e tempo* de Heidegger (2005, p. 132-137). Para uma elaboração preliminar do problema do tempo na obra do filósofo, ver *O conceito de tempo* (1997), publicado em 1924, três anos antes de *Ser e tempo*. Ainda, para uma famosa aproximação entre o pensamento heideggeriano e as *temporalizações* da historiografia, ver Ricouer (2007, p. 357-422).

autores só é possível ao custo da naturalização das outras temporalidades enquanto apriorismos, o que atalha o processo de compreensão das *temporalizações* particulares. Afinal, o problema não é, a meu ver, como se *organizam* as três dimensões temporais em *cronotopos* ou *regimes de historicidade*, mas como se *fabricam* estas três instâncias em redes a serem descritas. Neste sentido, o próprio “hoje” ou o “presente” depende de vínculos, de alianças, de disputas, de controvérsias, não sendo algo óbvio e preexistente que os actantes simplesmente habitam. Araújo e Pereira, com o seu *atualismo*, me soam, logo, como muito aproximados, ainda, de Hartog e de Gumbrecht, ao não levar aos limites a tarefa de desnaturalização das temporalidades.

Um texto como este, que trata de agências da “Antiguidade” como Platão e Ramsés II estreitamente vinculadas a problemas atuais, mobilizadas nos debates em torno dos chamados *science studies*, poderia ser, a princípio, qualificado como uma pesquisa da área conhecida como “História da Recepção”, ou, de maneira mais ampla, “Estética da Recepção”. Contudo, ainda a hipostatização das instâncias temporais como zonas ontológicas, atalhando a descrição do minucioso trabalho de *associação* de actâncias multitemporais e o conseqüente *processo* de *temporalização*, me mantém a certa distância deste campo teórico. Em *As recepções e as conformações de passado e presente*, publicado em 2019, Anderson Zalewski Vargas (2019) situa a consolidação da “História da Recepção” como campo de pesquisa durante os anos 90 do século XX, devendo muito à obra de Charles Martindale, em especial o livro *Resgatando o texto* (1993), de 1993. No entanto, este seria, apenas, o desdobramento historiográfico das teorias da recepção, que remetem, por sua vez, à “estética” desenvolvida nos anos 60, vinculada especialmente ao trabalho de Hans Robert Jauss, de Wolfgang Iser, ao desconstrucionismo de Jacques Derrida, às teorias do diálogo de Mikhail Bakhtin, ao *New Criticism* e à hermenêutica de Hans-Georg Gadamer. (VARGAS, 2019, p. 8). A palavra “recepção”, neste contexto, como menciona Martindale, frequentemente é mobilizada em substituição às ideias de “tradição” cultural ou de “herança”, operando com uma “temporalidade diversa” das noções anteriores, ao trazer a participação ativa dos leitores em um processo bilateral com os textos diante dos quais eles se relacionam, dispondo “presente e passado [...] em diálogo um com o outro”. (2007, p. 298). A releitura, assim, de textos em circunstâncias que são completamente novas, alheias à sua temporalidade de origem, despertaria neles novos significados que são extemporâneos à situação em que eles foram redigidos, não existindo, necessariamente, um privilégio epistêmico de um sentido “original” do texto sobre as demais interpretações, embora os códigos de escrita possam ser recuperáveis. “A distinção entre o mundo antigo ‘em si mesmo’ e a maneira como ele tem

sido recebido e compreendido nos séculos posteriores é, portanto, borrada, ou mesmo dissolvida”. (p. 298). A historiografia da “recepção”, neste sentido, estaria equipada justamente para descrever estas configurações em que textos ou agências são deslocadas de locais outros possivelmente distantes, como o Egito Antigo de Ramsés II ou a Atenas do século IV a.C. de Platão, para dialogarem com problemas que não eram colocados neste momento primeiro, como o são a historicidade dos objetos científicos ou as discussões sobre a ecologia política em um mundo acossado pelas crises climáticas.

Vargas aponta para a variedade presente nos estudos do campo da “recepção” mencionando a sessão de apresentação inscrita no *site* da revista *Classical Reception Journal*, fundada em 2009 para oferecer um panorama geral e incentivar a publicação dos estudos da área. Nela, é dito que a revista abarca a “recepção” de textos e da cultura material da “Antiguidade”, e, mais especificamente, da “Antiguidade Clássica”, desde o período de sua produção até os dias atuais. Desta maneira, seriam, nesta área, contemplados eventos tradutórios, transmissivos, interpretativos e reelaborativos de elementos greco-romanos em outros contextos culturais, tempos e espaços, analisando, por fim, as consequências tanto para os “contextos receptores” quanto para os “antigos”. (2019, p. 9-10). A ênfase conferida, na “recepção”, ao papel criativo e autoral do leitor diante de seu texto, não constrangido por sentidos objetivos e originários, e, por consequência, por “anacronismos” interpretativos que invalidassem a sua apropriação da alteridade, faz com que não exista mais uma “tradição” capaz de influenciar ou moldar a sua posteridade monoliticamente ou, ao menos, como eixo condutor de uma história civilizacional. Em vez de uma “herança” ou de um “legado”, restam, em disputa, interpretações heterogêneas do “passado” sempre sujeitas a revisões e alterações, as quais podem, inclusive, estabelecer rupturas radicais, em um processo no qual o “passado” não interfere unilateralmente no “presente” e nem o “presente” da mesma maneira no “passado”, estando, ambos, em permanente diálogo e coprodução. (p. 10-11). “A eliminação da ideia de um referente sólido para interpretar os vestígios da história confere novo sentido e relevância ao juízo de suas diferentes apropriações”, uma vez que não se está interessado, aqui, na verdade de uma “recepção” com relação ao sentido original da obra ou a sua tradição, mas nela mesma como fenômeno, como acontecimento capaz de reformular, inclusive, a compreensão do “passado” em determinado momento. (p. 11). Embora exista, na “História da Recepção”, uma noção assemelhada de fabricação mútua de actâncias multitemporais quando associadas em rede, não se atendo a uma das dimensões temporais como tempo epistemicamente privilegiado da história, acredito que permaneçam alguns pontos de dificuldade entre esta área de estudos e uma historiografia ator-rede. Em primeiro lugar, se,

por um lado, a ideia de “recepção” faz com que “passado” e “presente” se formem e se transformem permanentemente em vinculação, por outro, mantém-se, nela, “passado” e “presente” como instâncias apriorísticas, o que torna velado o seu *processo* de fabricação. Em segundo lugar, tornando velado este *processo*, a descrição das agregações de actantes e a sua *actancialização, espacialização, verificação* e, principalmente, *temporalização* fica apenas muito parcialmente realizada, uma vez que elas já estão, de antemão, ontologicamente determinadas por pertencerem ao “presente” ou ao “passado”. E, por fim, esta descrição limitada da produção das agências nos agregados — dos quais decorrem, em controvérsias, o “passado” e o “presente” — é o que torna possível a relação “dialógica” subentendida na “recepção”, que compreende sempre distintos “tempos” ou “contextos” em diferença habitados por leitores e textos. Se tomássemos estes actantes de outrora como coetâneos em vez de “repcionados”, qualquer “dialogismo” restaria sem sentido, uma vez que eles assumiriam actância evidente no *agora*. O mesmo problema, de modo semelhante, afasta uma historiografia ator-rede da história intelectual “dialógica”, por exemplo, de Dominick LaCapra (1988), se considerarmos que a própria noção de “diálogo” já é responsável por uma postura *anacronizante* e *alocronizante* de algumas entidades observadas, tomada como natural e não como efeito a ser delineado pelo historiador.

O problema da multiplicidade das *temporalizações* e as suas hierarquizações de acordo com políticas do tempo *anacronizantes* é famosamente abordado pelas noções de “contemporaneidade do não contemporâneo” ou de “simultaneidade do não simultâneo” de Reinhart Koselleck. Em *Futuro passado* (2006), publicado em 1979, o autor afirma que “o teorema nascido da experiência da anacronia das histórias diferentes, mas cronologicamente simultâneas, comprova até que ponto o tempo interno das diversas histórias individuais veio a organizar toda a história”. (2006, p. 284). Com o “descobrimento do globo terrestre” — isto é, com a expansão marítima europeia, o seu empreendimento colonial e a imposição global da “modernidade” —, Koselleck indica que “apareceram muitos graus distintos de civilização vivendo em um espaço contíguo, sendo ordenados diacronicamente por uma comparação sincrônica”, responsável por hierarquizar os povos na “história do mundo” de acordo com o seu grau de “progresso” mais ou menos avançado. (p. 284-285). Deste modo, “um impulso constante para a comparação progressiva proveio da observação de que povos, Estados, continentes, ciências, corporações ou classes estavam adiantados uns em relação aos outros”, tornando possível, assim, que, desde o século XVIII, fosse fabricado o “postulado da aceleração”, que dispõe os povos em uma espécie de corrida escatológica na qual se percebem avanços, atrasos, estagnações e ultrapassagens em ritmos mais ou menos rápidos. (p. 284-

285). “Esta experiência básica do ‘progresso’”, para o autor, “que pode ser concebida por volta de 1800, tem raízes no conhecimento do anacrônico que ocorre em um tempo cronologicamente idêntico” (p. 285), sendo responsável por estabelecer uma ordem do tempo baseada na experiência histórica de acordo com desdobramentos em determinadas áreas nas diversas sociedades que servem como esfera de referência temporal.

É interessante perceber que, para Koselleck, na passagem acima, *a experiência “moderna” do “progresso” é sustentada pelo discurso do anacronismo*, que alocroniza coletividades coetâneas segundo graus distintos de civilização, cultura e avanço tecnocientífico, servindo, portanto, como um dos principais elementos constituidores da discursividade disciplinar historiográfica. Discursividade, esta, que foi mobilizada como justificativa para empreitadas imperialistas que visavam submeter os quatro cantos do mundo sob o pretexto de levar a eles o “avanço” para os povos “atrasados”. O grande ponto, para mim, é que Koselleck não parece questionar a “experiência da anacronia”, as “histórias diferentes” e a “cronologia simultânea”, assumindo-as como fatos a serem agenciados e não como fabricações a serem descritas, as quais são elas mesmas historicamente constituídas e estabilizadas. O “estar adiantado”, o “estar atrasado”, assim como o “conviver em tempos múltiplos”, são enunciados produzidos, repletos de pré-requisitos e desdobramentos técnicos, de calendarização, metrologização, estatização, historicização, como o é o próprio dispositivo do anacronismo. Neste sentido, é o anacronismo que auxilia a fabricar a assincronia, e não a percepção da assincronia que nos leva a entender o conceito de anacronismo ou fenômenos anacrônicos entre si quando em relação. Koselleck, para analisar estas assincronias, remete à filosofia da história do pensamento iluminista francês, afirmando, por exemplo, que Diderot e D’Alambert compreendiam a totalidade da história no interior de um esquema de “ritmos temporais imanentes”, e interrogavam-se sobre as condições singulares dos fenômenos históricos, em especial aqueles vinculados às ciências, à cultura e às artes. (2006, p. 285). Eles, deste modo, “ênfatizam a existência de homens importantes que se adiantaram ao seu tempo”, e transformam “o atraso das massas não esclarecidas” em assincronia a ser desfeita pela educação através de seu projeto iluminista. (p. 285). Para o autor, então, “os enciclopedistas trabalharam, pois, com uma consciência histórica altamente sensibilizada, que desenvolveu um modelo comum para os momentos, durações e prazos: o padrão do progresso, segundo o qual toda a história pode ser interpretada universalmente”. (p. 285). É interessante, aqui, que correlacionemos a experiência dos enciclopedistas e, de maneira mais geral, dos iluministas franceses aos desdobramentos de uma filosofia da história alemã, sobre a qual discorreremos no capítulo anterior através de autores como Kant, Hegel e Marx, que também

constroem fundamentos para a universalização do tempo histórico estabelecendo, por sua vez, o Estado como grande tema demarcador do ritmo do devir dos povos. Esta compressão dos coletivos e ontologias plurais no seio de um único devir histórico, em um ordenamento assíncrono que permite a coexistência de “contemporaneidades não contemporâneas”, evidentemente desnuda um caráter colonialista e eurocêntrico que é intrínseco ao “Iluminismo”, não conflitante com os seus pressupostos liberais. Afinal, liberalismo para quem? Não há um direito individual ou coletivo que garanta a autodeterminação dos modos de se *temporalizar*?

Situando a ideia de “progresso” como eixo *mediador* do ritmo do devir histórico neste tempo universalizado e comprimido, para Koselleck “a simultaneidade do não-simultâneo passa a ser a experiência básica de toda a história — um axioma que no século XIX foi enriquecido pelas mudanças sociais e políticas que trouxeram esse axioma para a experiência diária”. (2006, p. 286). Com a finalidade de exemplificar esta assincronia organizadora e hierarquizadora dos tempos, o autor, então, menciona uma passagem de Marx, em *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, a respeito do *status quo* alemão no curso da história em meados do século XIX:

Se nos ativermos ao *status quo* alemão, mesmo que da única maneira adequada, isto é, negativamente, o resultado permaneceria um *anacronismo*. Mesmo a negação de nosso presente político é já um fato empoeirado no quarto de despejo histórico das nações modernas. Se nego as perucas empoadas, fico ainda com as perucas desempoadas. Quando nego a situação alemã de 1843, não me encontro nem mesmo, segundo a cronologia francesa, no ano de 1789, quanto menos no centro vital do período atual. (2010, p. 146).

Este excerto é sensacional para compreendermos as *cronopolíticas* assincronizantes produzidas por uma ideia universalista e mononaturalista de história. Marx *media* a sua descrição da Alemanha de 1843 através do dispositivo do anacronismo, o que desenlaça diversas tessituras temporais diacrônicas em uma contemporaneidade que ele estabelece a partir do modo como ele organiza, em sua *inscrição*, as actâncias associadas no tempo. De maneira muito interessante, ele se aferra à datação no calendário gregoriano para localizar a sua cronologia, embora, por outro lado, demarque o contemporâneo segundo um curso do devir e uma noção de progresso civilizacional vinculados à “Revolução Francesa”. Isto é, existe, nesta organização, um eixo de passagem do tempo que alia a Alemanha descrita à data de 1843, posicionada, deste modo, *depois* de 1789 de acordo com a sucessão dos anos. Todavia, há uma outra temporalidade que gera, no excerto, o efeito desconcertante de inadequação, regida pelo avanço civilizacional marcado pelo rompimento com o “Antigo

Regime”. Neste sentido, embora esteja a Alemanha *depois* da França revolucionária em 1789, ela está, também, *antes* da França ao não ter, ainda, efetuado a sua ruptura com o “arcaico” através de uma revolução burguesa. Simultaneamente, a Alemanha de 1843 se encontra *antes* e *depois* da França revolucionária, sendo atravessada por múltiplos modos de *temporalização*, e, no que se refere ao progresso civilizacional, ela se encontraria em uma *anacronia* diante do contemporâneo, situando-se como dele atrasada, descompassada. A questão basilar, contudo, na “contemporaneidade do não contemporâneo” identificada por Koselleck, é: *quem define que a França e a Alemanha não são, em 1843, nações contemporâneas?* Ou seja, essa assincronia não é um dado da realidade, ela é fabricada, politicamente disputada, controversa. Ela apenas se sustenta se assumirmos, sem questionamento, uma concepção de história também ela universalista e mononaturalista, que tende a substancializar o tempo em unidades que se apresentam como “apolíticas”, cujo *processo* de produção é oculto ao operar como *caixas-pretas*. O objetivo da ator-rede, neste sentido, não é descrever os diversos estratos de tempo existentes em uma contemporaneidade de forma assíncrona, mas traçar, justamente, as agregações e o trabalho necessários para que se produza uma *cronopolítica* que assincroniza — isto é, *anacroniza* e *alocroniza* — os seres e fenômenos a despeito da evidência de sua coexistência *coetânea*, revelada pela própria manifestação de sua actância no *agora*.

Koselleck afirma que a “modernidade” utiliza uma série de “conceitos de movimento”, como “ditadura”, “democracia”, “restauração”, “revolução”, “liberalismo” e “comunismo” para exercer as suas *temporalizações*, existindo, neles, “coeficientes temporais de mudança”. (2006, p. 299). Isto significa que, internamente aos conceitos, as “três dimensões temporais” podem se organizar de forma completamente diferente, segundo as políticas do tempo operadas por cada um deles, sejam voltadas mais ao “passado”, ao “presente” ou ao “futuro”, possuindo, pois, uma “estrutura temporal interna”. (p. 299). Com isso, os “conceitos políticos e sociais” modernos se transformam em “instrumentos de controle do movimento histórico”, tornando-se fatores de mudança e organização social que “se estenderam à sociedade civil a partir do século XVIII”. Não há, portanto, para os “modernos”, política sem *cronopolítica*, sendo apenas “no horizonte da temporalização” que “se torna possível que os adversários políticos se ideologizem mutuamente”. (p. 299). Para o autor, no “espaço linguístico da pré-modernidade”, a linguagem política era profundamente circunscrita e socialmente estratificada, restando como um privilégio dos nobres, dos juristas e dos eruditos. Assim, os espaços de experiência politico-temporal e o protagonismo na composição *cronopolítica* permaneciam consideravelmente restritos a estamentos específicos. Todavia, com a crise do “Antigo Regime”, este ordenamento sociotemporal se decompôs,

agregando ao debate público uma grande gama de atores antes excluídos da fabricação do tempo e levando ao povo a linguagem do movimento histórico antes excessivamente monopolizada. (p. 299-300). No meu entendimento, de fato nós temos mudanças profundas no cenário político não apenas europeu, mas global, na segunda metade do século XVIII, reconfigurando o seu vocabulário, o que é perceptível nas revoltas internas ao “Antigo Regime” ou às sociedades coloniais, como aquelas ocorridas, por exemplo, na França, nos Estados Unidos e no Haiti. Contudo, esta análise de Koselleck me parece, notavelmente, eurocentrada e simplificadora dos povos e espaços não europeus ou “pré-modernos”, uma vez que restringe as suas disputas temporais a um tema que ocupava uma pequena elite. Será mesmo que os astecas, os gregos antigos, os visigodos e os mongóis não se interessavam — excluindo-se uma pequena elite — pelas controvérsias relativas ao tempo, isto é, pela tarefa cotidiana de se *temporalizar* em coletividade?

Estes conceitos *temporalizadores* “modernos”, portanto, para Koselleck, funcionam como uma espécie de “forma vazia” das “dimensões temporais”, sendo passíveis de preenchimento das mais variadas maneiras para cumprir objetivos *cronopolíticos* diversos. (2006, p. 302-303). O próprio conceito de “anacronismo”, acredito, poderia ser compreendido, em uma “história dos conceitos”, como uma destas categorias de movimento, por ser dotado de uma “estrutura temporal” responsável pela purificação de contemporaneidades, hierarquização de épocas, mediação de relações de sucessão e de estágios civilizacionais, além de romper completamente com os *mortos*, ocultando a sua actância no “presente” ao mesmo tempo em que se ambiciona reagregá-los todos a ele, embora sob a ontogênese do “passado”. Assim como em Hartog, um dos principais problemas da teorização temporal de Koselleck segue se apresentando através de uma concepção essencialista e não contingencial das instâncias temporais, incorrendo em um kantismo problemático similar ao que André Voigt atribui a Jacques Rancière. A ideia de que os conceitos possuem uma “estrutura temporal interna”, capaz de explicitar as suas políticas do tempo difere, consideravelmente, dos pressupostos de uma historiografia ator-rede, uma vez que, nela, não há nada de “interno ao conceito” e nem “três dimensões temporais” capazes de o preencher de modo singular. Os “conceitos”, na ator-rede, operam como mais actâncias integradas à rede, transformando as demais agências com as políticas do tempo que lhe são específicas, e constituindo-se ora como o cerne de controvérsias *cronopolíticas*, ora como *caixas-pretas* que realizam mediações sem deixar muitos rastros ou revelar a sua historicidade.

Em um texto publicado em 2018, intitulado *Indisciplinando a historiografia: do*

passado histórico ao passado prático, da crise à crítica (2018), Arthur Lima de Ávila realiza interessantes análises sobre a constituição da instância do “passado” no discurso disciplinar historiográfico e as políticas do tempo nela implicadas. O autor, remetendo à reflexão de Michel de Certeau em *A escrita da história* (1982, p. 14-18), afirma que a “historiografia disciplinada normatizou uma relação de cesura entre o passado e o presente”, fazendo com que “este fosse apenas o ponto de chegada daquele e não ele próprio um objeto de análise e/ou crítica dos historiadores”. (2018, p. 37-38). Com isso, o “presente” instituiria-se como uma espécie de não dito da história disciplinada, sendo pressuposto — de acordo com a expressão de Chris Lorenz em *Fronteiras borradas: história, memória e experiência do tempo* (2014a) — um “esfriamento do pretérito” à medida em que o tempo decorre, o que desvincularia o “passado” cada vez mais de laços com agências coetâneas a nós agitadas pelo calor das controvérsias “políticas”. Para Ávila, então, “consequentemente, a disciplina histórica afirmava (afirma?) que as fronteiras temporais entre o passado e o presente eram bastante precisas, com os vivos habitando este e os mortos residindo nos ‘gélidos domínios’ daquele”. (2018, p. 37). Devido à cisão entre “presente” e “passado”, constituinte dos objetos da disciplina, codificariam-se, pois, uma série de lugares-comuns disciplinares, como a noção de que o “passado” é um território estrangeiro em que eventos estranhos à nossa sensibilidade acontecem ou a necessidade de mantê-lo imaculado pelos nossos “controversos” e “políticos” elementos contemporâneos, condenando aqueles que incorrem neste deslize de anacrônicos. (p. 37-38). O anacronismo, desta forma, para Ávila, seria um dispositivo encarregado da manutenção da distância e da diferença entre “passado” e “presente” para a preservação do pressuposto fundamental ao discurso disciplinar historiográfico, uma vez que tal dicotomia é basilar para a constituição de seus objetos e para a sua hipotética “apolitização” através do desmembramento da calorosa “política” do “presente”. Neste sentido, mencionando mais uma vez as reflexões de Chris Lorenz (2014b), o autor define que o “passado”, como objeto da história disciplinar, só pode existir no momento em que ele é pela historiografia “disciplinado”, decorrendo, através deste processo, que “os mortos se abstenham de assombrar os vivos”. (2018, p. 37). “Os mortos precisam ser coisificados e devidamente afastados do presente para que a historiografia ‘metodicamente controlada’ possa emergir como ‘ciência’” (p. 38), isto é, *alocronizados* e *anacronizados* do *agora*, em um deslocamento que nega a sua *coetaneidade*.

Outro texto de Ávila, anterior ao supracitado, discorre sobre as políticas do tempo que tornaram possível a existência da história disciplinada durante o século XIX, assim como sobre a sua crise em consequência dos desafios dispostos pelos estudos pós-coloniais de

maneira mais geral. Em “*Povoando o presente de fantasmas*”: *feridas históricas, passados presentes e as políticas do tempo de uma disciplina*, publicado em 2016, o autor afirma que o tempo histórico disciplinado, vinculado estreitamente a uma discursividade “moderna”, serviu de anteparo legitimador a uma série de processos de exclusão que acarretaram, posteriormente, feridas históricas não sanadas que mantêm controvérsias sobre estes passados “quentes”. (2016, p. 189). O colapso de tempo homogêneo e vazio dos “modernos”, que recebeu, no decorrer do século XX, questionamentos advindos de diversos saberes, teria tornado, também, menos evidente a “flecha do tempo” apontada para um ideal colonialista e imperialista de “progresso”, embaralhando paulatinamente as fronteiras ora mais bem definidas entre “presente” e “passado”. Este embaralhamento permitiu que aflorasse, para o autor, aquilo que Andreas Huyssen chama de “passados presentes” (2003), característicos pela permanência no *agora* de controvérsias repletas de actâncias da anterioridade que demandam reparações e reconhecimentos. Para Ávila, então, diante desta nova configuração no coletivo das proposições historiográficas, seria preciso defender o desenvolvimento de uma nova imaginação para as políticas do tempo da disciplina, de uma maneira que ela consiga se engajar nestas controvérsias em que se misturam agências multitemporais não dependendo da dicotomia radical entre “passado” e “presente” fundante de sua discursividade, uma vez que, neste momento, o seu objetivo haveria de ser o ingresso em debates “quentes” ao contrário do refúgio em uma hipotética e gélida “neutralidade”. (p. 189).

O autor inicia o artigo mencionando a fundação, em 2004, do *Espacio Memoria y Derechos Humanos*, em Buenos Aires, no local em que estava situada a antiga *Escuela de Mecánica de la Armada*, palco de um dos principais campos de concentração da última ditadura argentina. (2016, p. 190). Lá, passaram a funcionar, então, algumas instituições com o intuito de preservar a memória daqueles que foram vitimados pelo terror de Estado, proteger os direitos humanos e educar a população em geral para promover a manutenção de sua relevância. Nos debates em torno da fundação deste espaço de memória, os movimentos indígenas argentinos demandaram a incorporação da “Conquista do deserto” (1878-1885) em sua narrativa, reconhecendo-o como um ato fundador do terrorismo estatal praticado no país. (p. 190). Todavia, esta demanda foi deslegitimada e negada “em suas bases políticas e intelectuais”, sendo tratado, por exemplo, o genocídio indígena no país como um “mito” pelo diretor do *Museo Nacional de Historia* e presidente da *Academia Argentina de la Historia*, Juan José Cresto (2004), no artigo “Roca e o mito do genocídio”, publicado no jornal *La Nación* em 23 de novembro de 2004. Segundo Ávila, “outros setores, ainda que simpáticos à causa indígena”, reagiram com estranheza ou mesmo asperidade às reivindicações dos

movimentos indígenas argentinos, uma vez que vinculavam “um evento *passado* [...] às experiências da última ditadura, um acontecimento *presente* na sociedade argentina. Tal demanda fora considerada *anacrônica* e [...] acabou sendo recusada pelos administradores do Espaço”. (2016, p. 190).⁹⁷

Este episódio revelaria, então, para o autor, “uma determinada *organização política* do tempo histórico”, que ordena as relações entre o “passado”, o “presente” e o “futuro” e manifesta o “âmbito *performático* de nossas relações com ele”. (2016, p. 190). Assim, “enquanto alguns declaravam a passadidade de certos eventos, outros defendiam, de uma maneira ou outra, sua condição presente, ainda que fantasmagórica”, existindo, aqui, “diferentes imaginações sobre o tempo coexistentes em uma mesma sociedade, com suas consequências políticas mais específicas, incluindo aquelas que embasam e legitimam a própria historiografia disciplinada”. (p. 190-191). Dito isto, o autor se pergunta: quais são as políticas do tempo que nortearam a disciplina em sua breve trajetória? Quais as suas implicações ideológicas? Qual é o seu papel mais amplo no ordenamento do regime temporal “moderno” que, pretensamente natural, pareceu ruir nas últimas décadas, quando diversos passados se fizeram cada vez mais presentes? (p. 191). Ávila aponta que o “tempo vazio e homogêneo” da “modernidade” cumpriu a função de dispositivo ideológico a serviço de diversos projetos colonialistas que se expandiram ao redor do mundo nos processos de ampliação dos domínios europeus ou estadunidenses, organizando-se através de marcadores temporais como a “civilização”, o “progresso”, o “atraso” e o “desenvolvimento”, como já propunha de modo diverso Kosseleck. (p. 192). Estes marcadores gerariam, por consequência, a demarcação de um “centro” que é contemporâneo ao tempo da humanidade em progresso, ao passo que marginalizam e apagam outras formas de se conceber a anterioridade em suas múltiplas relações com o “presente”. Uma vez que a historiografia, pois, insere-se no coletivo das discursividades “modernas”, qualquer consideração sobre ela deveria levar em conta, segundo o autor, aquilo que Peter Osborne chamou de “políticas do tempo histórico” no livro *As políticas do tempo: modernidade e vanguarda* (1995), ou seja, “a associação de determinadas temporalizações, explícitas ou implícitas, com certas epistemologias e práticas disciplinares, principalmente, que vinculam passado, presente e futuro na ‘dinâmica e excêntrica unidade de uma única visão histórica’”. (2016, p. 193).

Remetendo a Peter Osborne, Ávila afirma que a “modernidade” desenvolve *processos* de homogeneização do tempo e do espaço a partir de uma lógica colonialista, assincronizando múltiplos grupos humanos coexistentes na mesma coetaneidade, a partir do desenvolvimento

97 Para a exposição deste episódio, Ávila baseia-se em Rufer (2009).

de uma hierarquização que permite sustentar que alguns povos estão ou “atrasados” ou “adiantados” com relação uns aos outros. (2016, p. 193). Estes *processos*, desta maneira, seriam inerentes às políticas do tempo da “modernidade”, fundamentais para que se sacramentasse a hegemonização do modo de vida capitalista e a dominação colonial ao redor do planeta. (OSBORNE, 1995, p. 13-20). Conjuntamente a Robert Young (2004) e Susan Buck-Morss (2014), Ávila compreende a “história universal” estabilizada através do imperialismo euro-atlântico como uma “mitologia branca” legitimadora da colonialidade, fornecendo, para as metrópoles, fundamentos e razões para existirem enquanto tal, configurando-se, logo, como um saber identitário para o Ocidente.⁹⁸ Como afirma Michel de Certeau (1982), lembra o autor, a história constituiu-se e fabricou os seus objetos como uma escrita colonizadora, “tomando os corpos dos outros para ali inscrever o querer ocidental”. (2016, p. 194). A “supostamente aguçada consciência histórica do homem ocidental”, desta maneira, seria vinculada à sua autoconsideração de superioridade civilizacional e privilégio epistêmico, o que tornaria a historiografia uma base teórica para o ordenamento temporal dos povos que os antecederam e daqueles que, coexistentes no espaço, são “contemporâneos”. (p. 195). Seguindo os postulados de Dipesh Chakrabarty (2000, p. 6-11), Ávila sustenta que o tempo histórico seria uma medida de distância epocal entre o “Ocidente” e o “não Ocidente”, dispondo relações *cronopolíticas* entre “colonizadores” e “colonizados”, “modernos” e “não modernos”, o “agora” e o “antes”.⁹⁹ A descolonização dos espaços “não ocidentais”, assim

98 Neste sentido, é importante ressaltar o apagamento nos textos de Latour dos anos 90 do século XX do caráter fundamental dos *processos* de racialização na constituição de algo como a sua “modernidade”, a qual impregna-se de *temporalizações* assimetrizantes dependentes de objetos sociotécnicos como, por exemplo, os navios negreiros. A mediação realizada por estas embarcações, qualificadas por Marcus Rediker como “uma estranha e potente combinação de máquina de guerra, prisão móvel e fábrica” (2014, p. 9), era capaz de produzir políticas do tempo anacronizadoras de agências responsáveis por, através da construção racial, compactar africanos sequestrados de sua terra natal no devir das sociedades coloniais e da temporalidade universal “moderna” dos metropolitanos sem com que, evidentemente, eles as coabitassem coetaneamente. Para Rediker, “ao produzir trabalhadores para as plantações, o barco-fábrica também produzia ‘raça’. Ao início da travessia, os capitães contratavam uma tripulação heterogênea de marinheiros que, na costa africana, se convertiam em ‘brancos’. Ao início da rota, os capitães levavam a bordo do barco uma soma multiétnica de africanos que, no porto das Américas, se transformavam em ‘negros’ ou na ‘raça negra’. Por isso, a viagem transformava aqueles que a realizavam”. (p. 9). Estas transformações, portanto, resultadas de deslocamentos transoceânicos, eram articuladas por um terrível artefato técnico naval aliado desta “história universal” construtora do “branco” e do “colonizador”, o qual realizava também um transporte transtemporal. O navio negreiro conforma-se como uma máquina compressora de tempos, que tem, em seu *input*, o ingresso de multitemporalidades multiétnicas sequestradas na África, as quais, após serem submetidas aos horrores do barco-prisão, são expelidas em seu *output* para as sociedades coloniais como uma massa uniformizada e racializada, pronta para ocupar o lugar dos “negros” em seu tempo unívoco. Evidentemente, este *processo* não era isento de resistências variadas por parte dos cativos, em seus mais diversos momentos.

99 Chakrabarty afirma que precisamos nos afastar de dois pressupostos ontológicos implicados em concepções seculares da “política” e do “social”: primeiramente, da ideia de que os humanos existem em um tempo histórico único, universal e laico, que envolve os outros tipos de tempo; em segundo lugar, da consideração de que os humanos são ontologicamente singulares, relegando os deuses e os espíritos à categoria de “fatos sociais”, o que, desta forma, nos levaria a conclusão de que o social os “antecede”. (2000, p. 15-16). De acordo com esta perspectiva, Watson considera que Chakrabarty vincula, de modo análogo à sociologia de matriz tardeana

como a condição “pós-colonial” que dela deriva, questionou o “ainda não” ao qual o discurso histórico “moderno” relegava as suas alteridades para justificar a hierarquização dos povos no tempo de acordo com uma teleologia do progresso, construindo um “agora sim” anti-imperialista em busca da autonomia da fabricação de seus próprios tempos. (2016, p. 198). Isto não impediu, evidentemente, que estas coletividades “pós-coloniais” reproduzissem as *temporalizações* homogeneizadores e universalizantes da colonialidade, como é o caso, por exemplo, no Brasil das políticas anti-indígenas, anti-negros e anti-mulheres, relegados sempre a um outro tempo e outro ritmo de vida que não o da branquitude masculina autoidentificada com a centralidade do “contemporâneo”. Para Ávila, então, “essa condição pós-colonial coloca, assim, algumas dificuldades substanciais às formas de imaginação histórica disciplinada”, posto que “uma de suas características fundamentais é a confusão dos limites entre passado e presente” (p. 198), fazendo a nossa coetaneidade ser cada vez mais, parafrazeando as palavras de Sandro Mezzadra e Federico Rahola, povoada por fantasmas que resistem à objetificação sob a ontologia do “passado”. (2008, p. 276). “A crença em uma separação ‘objetiva’ entre passado e presente”, embora atravessasse uma crise, “e na ‘distância’ necessária para a operação historiográfica”, com isso, ainda dispõem dificuldades para a discursividade disciplinar, se considerarmos que, concomitantemente, ambas se apresentam de forma ambivalente como postulados justificadores de sua epistême e dificultadores do engajamento da disciplina “com outras formas de se relacionar o tempo antes de agora e a atualidade.” (ÁVILA, 2016, p. 200).

O anacronismo, desta maneira, seria, para o autor, fundamental para as políticas do tempo da historiografia, uma vez que ele ocultaria uma coação social através de uma coerção temporal:

assumida por Latour, o pensamento social de Durkheim, que estabelece a “prioridade do social”, a uma justificativa da marginalização de diferentes filosofias do tempo e da história que integram não humanos à sua composição. (2011, p. 69). Redfield também aproxima as abordagens de Latour e de Chakrabarty, assumindo que ambos limitam a vantagem de um elemento favorecido em pares binários, embora um através da “simetria” e outro a partir da “provincialização”. Apesar disso, o autor considera que os dois divergem em alguns elementos de seus pensamentos. Chakrabarty deseja visibilizar as “assimetrias”, situando a igualdade como um ideal “anticolonial”. Latour, por outro lado, ambiciona evidenciar as “simetrias”, declarando a igualdade como um princípio metodológico. Para Redfield, uma síntese entre a abordagem dos dois autores, e, de forma mais geral, uma intersecção entre os *postcolonial* e os *science studies*, entenderia que “podemos jamais ter sido modernos, ou ao menos não das maneiras como gostaríamos de pensar”. “Mas alguns de nós fomos, certamente, mais colonizados do que outros, marcados por raça, linguagem e outros artefatos de diferença histórica”. (2002, p. 794-795).

A acusação de “anacronismo” contra as tentativas indígenas de vincular, ainda que de forma não necessária e geneticamente causal, as violências do século XIX com as da centúria seguinte servem, deste modo, para expor as políticas do tempo que ordenam uma dada maneira de se conceber a história da Argentina. Aliás, como o próprio Rufer (2016, p. 285-286) lembra, Jacques Rancière (2011, p. 21-50) há muito já denunciou que por trás de admoestações sobre o “anacronismo”, o suposto pecado mortal da disciplina, se esconde uma forma de coação social a partir da coerção temporal, ou seja, se limitam as maneiras como uma dada sociedade pode imaginar sua relação com o tempo antes de agora e o que pode ser dito sobre ele, criando-se certos códigos que, quando ultrapassados, deslegitimam determinadas representações. Com isso, a historiografia pode se afirmar como a definidora das formas “corretas” de se representar o passado em detrimento daquelas tomadas como “erradas”, “mitológicas”, “ideológicas” e, enfim, “anacrônicas”. [...] Desta maneira, a própria definição de algo como “anacrônico” serve como uma regulação das fronteiras entre passado e presente. (2016, p. 201).

A restrição às maneiras como o coletivo pode representar a sua anterioridade — e a inserção das entidades anteriores na coetaneidade — através do anacronismo delimita, portanto, aqueles discursos que são calcados na correta disposição dos tempos e aqueles que tratariam o “passado” de forma mítica, literária, errônea ou ideológica, o que significa dizer que ele opera como dispositivo garantidor do privilégio epistêmico da disciplina para estabilizar os objetos que ela mesma constitui mediando as fronteiras entre “presente” e “passado”. Em um texto intitulado *As (des)classificações do tempo: linguagens teóricas, historiografia e normatividade*, publicado em 2016, Rodrigo Turin chama a atenção para este caráter classificatório do tempo da historiografia, o que se mostra bastante evidente, por exemplo, nos currículos escolares, distribuindo os fenômenos anteriores em “antigos”, “medievais”, “modernos” e “contemporâneos”, ou mesmo na espacialidade do “global”, “americano”, “brasileiro” e “regional”, disfarçado de neutralidade e apoliticidade. (2016, p. 599). Todavia, a historiografia é, Turin aponta, apenas mais uma das variadas formas de *temporalização* disponíveis em nossa coletividade, e, por isso, devemos ressaltar a existência de políticas do tempo especificamente mobilizadas pela história. Isto significa que ela opera, em sua escrita, constantes movimentos classificatórios e desclassificatórios do tempo em controvérsias circunscritas às suas assembleias científicas ou expandidas aos parlamentos mais amplos do nosso coletivo, disputando quem é “contemporâneo” a quem ou, parafraseando Koselleck, quem é “não contemporâneo” ao “contemporâneo”. (p. 599). Tal é, justamente, o procedimento descrito por Ávila em seu artigo, ao destacar a demanda pela incorporação da “Conquista do deserto”, ou seja, do genocídio indígena decorrente do processo de interiorização do Estado argentino no século XIX, ao *Espacio Memoria y Derechos Humanos* em 2004. A negação da vinculação do genocídio indígena a um lugar de memória que aborda o terrorismo estatal no país, justificada pela “não contemporaneidade” ou

“anacronismo” do fenômeno diante do tema tratado, evidencia, de maneira bastante cruel, o caráter domesticador do tempo e resfriador de controvérsias que pode assumir o discurso disciplinar historiográfico ao *alocronizar* seres e proposições coetâneas ao “passado”, relegando-os a uma existência fantasmática. Essa fantasmagoria, assim, transforma-se em um espaço de ambivalência, no qual as vítimas indígenas do Estado argentino, mesmo que seculares, estão ali, coetâneas e “vivas”, batendo à porta do museu, enquanto os especialistas insistem em dizer que elas são anacrônicas e “mortas”, negando a existência do existente. A essa actancialidade dos *mortos*, que, embora extraditados ao “passado”, são agenciados no *agora* a todo o momento, dei o nome de *tanatoagência*, para reconhecer que, em vez de fantasmas, submetidos a um social apenas sob a condicionalidade da ontologia do “passado”, estes fenômenos pertencem à nossa coetaneidade, se vinculam, se associam, se inserem em controvérsias e, por isso, fazem parte de nossas *associações* em condição de copresença.

Outro texto de Turin, bastante recente — deste mesmo 2020 em que escrevo — e em formato ensaístico, aborda a noção de *cronopolíticas* como um desafio às tendências de tomar o tempo de forma universalizante e homogeneizante, relacionando-as com o cenário de fragmentação temporal advindo da pandemia de covid-19. Em *Tempos pandêmicos e cronopolíticas* (2020), o autor aponta que os imperativos de “*não dever sair de casa*”, “*não poder sair de casa*”, “*ter que sair de casa*” e de “*querer sair de casa*” explicitaram, com a quebra de estabilidades e reproduções temporais de nosso coletivo impostas pelo vírus, o caráter múltiplo e contingente dos processos de *temporalização*. (2020). Se, por um lado, o “tempo do vírus coloca a dimensão ética e sanitária do isolamento”, por outro lado, “o tempo do neoliberalismo e da emergência dos neofascismos impõe um sentido inverso da ação: ocupar as ruas, povoar o ambiente”. Não há, pois, nas turbulentas e controversas *temporalizações* instáveis provenientes da necessidade de levar em consideração esta nova entidade viral (ou a tentativa, não menos trabalhosa, de se recusar a levá-la em conta), um “tempo natural” como evidência que sirva de paisagem vazia para o desenrolar da política e do social. “O tempo da natureza e o tempo histórico, distinguidos desde o século XVIII, voltam a se cruzar, nos obrigando a reconfigurar a nossa própria linguagem”. (2020). As noções de “progresso” e de “desenvolvimento”, que outrora exerceram uma função de eixo de referência para a sincronização dos tempos do coletivo, estão, para o autor, evidentemente sob “escombros”. “Nas sociedades ocidentais modernas”, afirma, “criou-se todo um aparato institucional para promover essa sincronia e essa aceleração, o Estado tornando-se esse grande centro de cálculo a partir do qual os tempos sociais eram coordenados”. (2020). A partir dele, as relações trabalhistas, a educação dos indivíduos, a regulamentação dos corpos e das ações

destes corpos, os deslocamentos de humanos e de mercadorias constituíram-se através de “políticas do tempo”, “cujo eixo estruturador estava na racionalidade histórico-econômica da emancipação da natureza, no progresso técnico, na autonomia do humano em direção a um infinito secular e libertador”. (2020).

Conclama Turin, então, a urgência de uma refundação das relações entre política e tempo, evitando “um suposto retorno à temporalização da política [...] tal como desenhada na chave moderna”, a partir do combate de uma “despolitização e [...] comoditização totalizante do tempo” da maneira como ela foi efetivada “pela sincronização neoliberal”. (2020). Para ele, uma “politização do tempo”, portanto, só seria possível ao considerarmos as dimensões plurais das *temporalizações*, compreendendo o tempo “na sua dimensão performática, como tecido constituinte das ações e das experiências, e não como uma abstração capaz de ser medida e calculada com instrumentos universalizantes”. (2020). O tempo, de acordo com esta concepção, não seria exterior às ações, e as “formas institucionais” se apresentariam como indissociáveis dos modos de *temporalização* que abrigam”. (2020) A questão fundamental decorrente da repolitização do tempo, logo, é a seguinte: qual é o “bom tempo das experiências”? Uma vez que agência e tempo são indissociáveis, e que o autor destaque o caráter “performático” das *temporalizações* — embora eu prefira pensar em seu caráter contingente e pragmático —, faz-se necessário que questionemo-nos sobre quais são as boas *temporalizações* “da ciência, do ensino, da arte, da saúde pública, mas também dos afetos, da amizade, das sexualidades” para o coletivo, assim como “o bom tempo da produção e das trocas”. Ao se repolitizar o tempo, a reprodução das relações do coletivo se torna não óbvia, não natural, retomando os seus cidadãos as condições de possibilidade de fabricação estratégica e autônoma do próprio tempo, transformado desta vez em objeto da disputa política e de luta. As *cronopolíticas*, por fim, para Turin, cabem ser pensadas como “tempos menores”, “recusando a prepotência de uma singularidade soberana”, em que “as trincheiras são cotidianas, concretas, palpáveis, e não abstratas, longínquas e inacessíveis”, recusando os devaneios de uma história universal ou mesmo de uma isomorfização das entidades da anterioridade sob a ontogênese apolitizada do “passado” deportado do “presente”, fabricado por um discurso disciplinar hoje em questionamento. (2020).

Os textos de Ávila e de Turin, deste modo, apresentam uma série de considerações que são bastante confluentes com os pressupostos de uma ator-rede na historiografia, embora, por outro lado, encontremos também pontos de tensionamento. Quanto às confluências, podemos mencionar a ideia de repolitização do tempo, descartando a possibilidade de que haja, nele, alguma *temporalização* apolítica e independente dos actantes e dos fenômenos que são nele

inseridos. A desnaturalização da instância do “passado”, tomado como um *a priori* do discurso disciplinar historiográfico, também está em consonância com a etnometodologia da ator-rede, uma vez ela se apresenta, em ambos os autores, como um elemento que sofreu um *processo* de fabricação, no qual há participação não apenas das ciências mas também de outros setores das sociedades, apesar das tentativas historiográficas no decorrer da história da disciplina de autoproclamar o seu privilégio epistêmico na enunciação dos discursos que se anunciam como representantes da anterioridade. Finalmente, podemos mencionar como uma abordagem similar o entendimento de que o tempo assume um caráter “performativo”, o que indica ser ele não um vetor homogêneo e universal, mas o resultado de uma construção política ordenada através de alianças e conflitos em uma situação em particular, ainda que, como já citado, eu prefira a noção de *processo* a de *performance*, considerando que ela dá conta de forma mais específica dos deslocamentos de agências necessários para que as *temporalizações* se constituam e do trabalho empreendido nestas tarefas de agregação temporal do “social”. Por outro lado, a proposição de uma historiografia ator-rede dispõe, também, algumas características não aprofundadas pelos autores, como a extensão da coetaneidade a todas as agências que se fazem perceber no agora, mesmo que provenientes da anterioridade, na forma de uma *tanatoagência*, o tratamento como actante de todos os fenômenos, conceitos, não humanos e objetos técnicos mobilizados em uma determinada rede, o caráter mediador e associativo destes mesmos actantes (isto é, todo actante se configura também como uma rede de alianças mais ou menos estabilizada) e a concomitância dos *processos* de *actancialização*, *especialização*, *verificação* e de *temporalização*, não havendo um que anteceda o outro consolidando-se aprioristicamente. Como método descritivo, a ator-rede na historiografia considera de suma importância entender o “passado” não como objeto, mas como *objetificação*, sendo esta, neste momento, o fenômeno crucial a ser narrado, sempre repleto de agregações de agências, impasses, disputas e controvérsias.

Nos casos da mobilização de Ramsés II para tratar da historicidade dos objetos científicos e da Alegoria da Caverna para delinear uma origem cosmológica da “modernidade”, fica evidente como o “passado” é o resultado de um procedimento de fabricação sociotécnica, no qual as suas fronteiras com o “presente” são a todo momento negociadas e pleiteadas. Isso não significa, é claro, que o “passado” não existe; muito pelo contrário, desta forma, a sua existência é dotada de historicidade. Ao deixar de ser um universal, extensível a todos os lugares e para sempre, subjacente a todos os povos do mundo (mesmo que alguns povos dele não tivessem “consciência”), o “passado” adquire a fisionomia de um tratamento singular da anterioridade, constituinte do nosso modo de existir e

temporalizar os seres de nosso coletivo, alterizando actantes que são agenciados no agora mas que, ao mesmo tempo e ambivalentemente, não mais dele fariam parte. Tanto Ramsés II quanto Platão, através de sua alegoria, integram as *inscrições* de Latour, desta forma, como *tanatoagências*, em um movimento segundo o qual eles não são um “passado” em diálogo com o “presente” ou sob a sua utilização, mas as associações destas entidades com o bacilo de Koch, a revista *Paris-Match*, os movimentos verdes e as conferências climáticas configuram um determinado tipo de política do tempo da qual resulta uma singular construção de um “passado” como produto da rede. Neste sentido, no caso de Ramsés II as fronteiras entre “contemporaneidades” são rigidamente negociadas através do dispositivo do anacronismo e do enunciado que o trata como o “pecado dos pecados” para a ordem do tempo, ampliando o seu intuito em Febvre ao estender a sua jurisdição para os objetos científicos, dotando os não humanos da possibilidade de se tornarem anacrônicos como as sociedades e as culturas de épocas distintas. Antes do final do século XIX, portanto, sem a demarcação do bacilo de Koch e da sua atribuição como causa patogênica da tuberculose, seria uma heresia para a boa construção do “passado” sustentar que alguém pudesse ter morrido de tuberculose *em seu tempo*. Todavia, essa impossibilidade em se pensar a tuberculose e o bacilo associados a Ramsés II antes de seu deslocamento para Paris em 1976, ao ser *alocronizada* pela nova composição do tempo oriunda das novas alianças com aeroportos, hospitais, cientistas e equipamentos de alta tecnologia, permanece fazendo parte de nosso coletivo como história, mas não é “contemporânea” a nós, uma vez que agora saberíamos, hipoteticamente, o causou de fato a morte do faraó. O “passado” construído, portanto, no caso de Ramsés II, obedece a estritas normativas a respeito de quais seres podem ocupar quais datas no eixo cronológico que se sucede, univocamente, de 1213 a.C. no Antigo Egito até os nossos dias, equiparando e comprimindo os fenômenos da anterioridade sob um mesmo lugar “não presente”. Bastante diferente, por sua vez, é o “passado” que se origina do agregado formado em torno da Alegoria da Caverna em *Políticas da natureza*. Nele, não há enunciado algum sobre o caráter pecador de se anacronizar, e a alegoria de Platão — assim como o próprio autor — passa a se vincular com democracias representativas liberais e com laboratórios de ciências construídos com amplos financiamentos sem qualquer impeditivo hierarquizador do tempo. Se Platão pertence, aqui, ao “passado” ou ao “presente”, parece algo completamente difuso e fora de questão, uma vez que este, eventualmente, se confunde com a própria “modernidade”, servindo de interlocutor de Latour no texto. Contudo, ele é, também, exilado para um “passado”, mas sob outras políticas temporais, diversas daquelas que expulsaram a indefinição hipotética da causa da morte de Ramsés II do coletivo atual. A Alegoria da

Caverna, com isso, não passa a ser anacrônica porque ela nada tem a ver com as controvérsias ecológicas e tecnocientíficas, mas por delinear uma arquitetura cosmológica “arcaica” e “primitiva”, configurando-se como o “mito de origem” da “modernidade”. A estratégia, portanto, de Latour para tornar a sua proposta de “Constituição não moderna” viável é fazer com os “modernos” o que estes fizeram com uma miríade de povos ao redor do planeta, transformando-os em fantasmas em seu próprio tempo, associando-os a uma etapa no “curso da história” anterior àquela vivida pelos “civilizados”. “Primitivizar” os “modernos”, no entanto, permanece sendo um procedimento típico das políticas “modernas” do tempo, incorporado às novas proposições de Latour como alteridade constituinte que, me parece, é incongruente com uma descrição ator-rede dos fenômenos temporalizantes. Seja através da circunscrição do bacilo de Koch às datas posteriores à sua demarcação científica, seja através de uma alegoria que viaja os milênios para adentrar laboratórios e conferências internacionais, o “passado” é fabricado como resultado de articulações particulares de agências multitemporais, ganhando características próprias de acordo com a rede que o *temporaliza*.

5 AS TEMPORALIZAÇÕES DOS CASOS DE PLATÃO E RAMSÉS II

5.1 A fabricação sociotécnica do tempo em Bruno Latour

Em 1996, Latour narra a si mesmo ao redor do Lago Neuchâtel, na Suíça, no intervalo de uma sessão de um evento acadêmico intitulada “Piaget e o tempo”, ocorrida no congresso em comemoração ao centenário de nascimento do mesmo pensador. Tal história é contada no texto *Linhas de pensamento: Piaget, formalismo e a quinta dimensão*¹⁰⁰ (1997c), e inicia por descrever o passeio de Latour ao redor do belo lago, em uma manhã ensolarada, observando as pessoas se exercitando e se divertindo com a prática do *windsurfing* sobre as águas. O evento acadêmico, ele conta, estava repleto de psicólogos e de fenomenólogos discutindo a respeito de uma dicotomia entre um tempo “vivido” e outro tempo de natureza diversa, mensurável em número e apurável por instrumentos, de caráter “objetivo”. Nestes debates, os acadêmicos criticam a concepção cientificista do tempo, considerando as suas coordenadas atemporais e atópicas. Observando a discussão, Latour, então, indaga-se: haveria, de fato, uma oposição entre duas naturezas de tempo, em que se encontraria, de um lado, uma temporalidade da ordem do “vivido”, quente, emocional e subjetiva, enquanto, de outro lado, teríamos uma temporalidade “objetiva”, mensurável, fria, neutra e calculável? Se ele quisesse, sugere, calcular a velocidade dos velejadores no Lago Neuchâtel, seria preciso abstrair-se da agradável manhã ensolarada de que era possível desfrutar? (p. 170).

Para calcular a velocidade dos velejadores, certamente, Latour necessitaria de uma série de instrumentos para lhe auxiliar nesta tarefa, como cronômetros, referências, régua, teodolitos, uma equipe de apoio, papéis... O autor questiona-se, então: toda essa operação não seria ela, também, “vivida”? Para realizar este procedimento, argumenta, em nenhum momento se faria urgente sair do mundo “vivido”. Ele obteria a velocidade, um valor sem tempo nem espaço, uma razão impressa em uma folha de papel segurada entre as suas mãos, permanecendo sob o sol suíço ao redor do Lago Neuchâtel, em um *campus* universitário. Ou seja, o procedimento não precisaria ser a-historicizado para tornar-se real e obter um resultado verdadeiro. Apenas se adicionou, ao lago, outras características, como um observador, instrumentos e uma equipe de apoio, os quais calculam a velocidade daqueles que velejam prazerosamente. Não há, portanto, com isso, uma oposição entre um tempo de natureza

¹⁰⁰ No original, a expressão é “trains of thought”. Infelizmente, a tradução não é capaz de dar conta da polissemia da expressão idiomática, uma vez que, ao mesmo tempo em que se indica um “fio da meada” da descrição que Latour realiza dos deslocamentos até o evento e das pranchas de *windsurf* no lago Neuchâtel, também podemos ser remetidos às diversas linhas de pensamento sobre a *temporalização* e o próprio trem-bala tomado pelo autor para chegar ao evento.

“subjetiva” e outro tempo de natureza “objetiva”. Sentir o tempo e compreender as suas características estruturais não são uma contraposição necessária. (1997c, p. 170-172).

Para Latour, o tempo não está “na mente” e nem mesmo é “pensado pela mente”, mas é algo que se constitui a partir de uma “extensa prática técnica e material” de manutenção de registros, integrada a instituições e histórias locais. (1997c, p. 172-173). Uma série de pré-condições, de práticas técnicas e de deslocamentos foram necessários, por exemplo, para que as pessoas pudessem se encontrar em um momento preciso, na cidade de Neuchâtel, naquele congresso que celebrou o centenário de Jean Piaget. Foi fundamental, por exemplo, a certidão de nascimento de Piaget, providenciada pela burocracia da cidade, o cômputo das horas, dos dias, dos meses e dos anos nos anais dos astrônomos, a existência de instituições como o *Bureau de Longitudes*,¹⁰¹ responsáveis por padronizar e universalizar as medidas de tempo e de duração. Além disso, aliam-se uma tradição ocidental de comemoração de aniversários e a preferência por números redondos como o “cem” em vez de quaisquer outros para a ocasião da celebração, assim como a centralidade da data de nascimento em detrimento de outros marcos possíveis, como a cidade de publicação do primeiro livro, por exemplo. Todos estes elementos são pré-requisitos para que se possa chegar com pontualidade no *campus* universitário de Neuchâtel, no lugar e no momento certos, no ano de 1996, acrescentando-se, é claro, mapas, divulgação e transporte apropriado. (p. 172-173).

O objetivo de Latour, com este texto, é entender porque a atenção dada pelos *science and technology studies* às práticas de fabricação espaço-temporal não repercutiu, de maneira importante, nas filosofias do tempo. E eu inicio, aqui, este capítulo com tal texto do autor para apresentar uma elaboração sua sobre o tempo e o espaço de acordo com a teoria ator-rede, que não pressupõe estas esferas como dimensões dadas aprioristicamente, considerando-as formulações indistintas às agregações contingentes de actantes em redes particulares. No entanto, esta reflexão de Latour, a meu ver, não dá conta suficientemente das políticas temporais existentes nas associações que mesclam actantes gestados na coetaneidade com outros advindos de anterioridades diversas, como é o caso da mobilização da Alegoria da Caverna em *Políticas da natureza* (2004a) ou de Ramsés II em *Até onde deve ir a história das descobertas científicas?* (2006) ou em *Sobre a existência parcial dos objetos existentes e não existentes*. (2000b). Além do mais, se em *Linhas de pensamento* Latour se dedica a refletir sobre o trabalho de composição do espaço-tempo através da trajetória de actantes-em-rede,

101 Sobre a história do *Bureau des Longitudes*, criado em 1795 na França, ver Schiavon (2005). Para uma abordagem mais aprofundada, de caráter antropológico, analisando as técnicas e os saberes produzidos neste espaço, assim como a sua função regulatória de aspectos espaço-temporais a nível mundial no decorrer do século XIX, ver Lamy (2007). Por fim, estendendo ao século XX o processo de uniformização global das metrologias, ver o artigo sobre o *Bureau International de l'Heure*, de Guinot (2000).

nós avançaremos, por sua vez, nas políticas desta composição, que definem quem é “contemporâneo” ou “extemporâneo” a quem, pois — um pressuposto básico para a nossa investigação daqui para frente — *estar associado a diversos outros actantes em uma rede multitemporal não significa, necessariamente, que se temporalize como contemporâneo destes demais actantes, embora se seja deles coetâneo no agregado*. Ou seja, assim como as definições de “verdadeiro” e “falso” ou “natural” e cultural” não são um fundamento anterior às agregações, e sim uma consequência delas, as caracterizações como “contemporâneo” ou “extemporâneo” também não antecedem as vinculações entre agências, mas resultam da maneira como se desenvolvem estas ligações. Introduzir, portanto, o nosso último capítulo com este texto nos auxiliará a traduzir os pressupostos da teoria ator-rede para a historiografia, e também, por outro lado, a reconhecer as suas limitações em não estender a tarefa da “simetria” latouriana para as *cronopolíticas* formadoras das associações.

Retornando ao artigo, Latour nos aconselha a imaginar dois viajantes gêmeos, um homem e uma mulher. Para vencer o seu trajeto, que consiste em uma mata fechada, ela se utiliza de uma machadinha, com muito esforço e pouca visibilidade. A cada minuto, dificilmente, ela avança poucos centímetros na trilha; o que significa que, pelo seu esforço, em um minuto ela envelhece bem mais do que se estivesse em repouso neste mesmo período. Ela fica repleta de suor, o seu corpo é arranhado pelos galhos das árvores que busca vencer, é dilacerada pelos espinhos que tentam cumprir a sua missão protetora dos entes vegetais. Enquanto avança, um corpo sofre, e também sofrem os outros corpos através dos quais ela avança, as gramas, os arbustos, as folhas, os troncos. Cada palmo conquistado, para ela, é uma dura negociação com outros seres da mata, com a vegetação, com o solo, com os insetos, com as pedras e as águas, que lá estão, imbuídos de outras finalidades e outros objetivos que não os da viajante descrita por Latour. Agora, a deixemos de lado por um instante e nos concentremos em seu irmão, também desejante de deslocar-se por um trajeto, embora de características bastante diversas. Latour pede que imaginemos, desta vez, que o seu irmão gêmeo tenha se deslocado para a mesma conferência que ele descreve e através dos mesmos meios, isto é, em um TGV (um “*Train à Grande Vitesse*”, em português, “Trem de Alta Velocidade”). Ele pode sentar-se na primeira classe, climatizada com um ar-condicionado, e ler um jornal enquanto abstrai completamente as paisagens que atravessa, as quais deslizam pelas janelas como se estas fossem uma grande tela de cinema. Este homem, ao contrário de sua irmã gêmea em seu caminho tortuoso, não envelhece mais do que as três horas de viagem que realizou, exceto por alguns amassados em suas calças ou cãibras pelo excesso de tempo em que permaneceu sentado. A viagem não lhe marcará especialmente,

nada de digno de memória ficará de seu trajeto a não ser as leituras dos artigos jornalísticos. Todo o aço, as correntes elétricas, as portas automáticas, interruptores, motores e trilhos, além do planejamento da companhia operadora dos TGVs, estavam alinhados na mesma direção, avançando com velocidade no espaço-tempo, orientados para que a viagem ocorresse “sem eventos” marcantes e sem negociações necessárias. Ambos os caminhos, portanto, da irmã e do irmão gêmeos, possuem características completamente antagônicas, e exigiram, de ambos, distintos trabalhos que ocasionaram uma diversa percepção da passagem do tempo. (1997c, p. 173).

Latour se pergunta, então: por que comparar o deslocamento dos gêmeos e a diferença do seu “envelhecimento” de acordo com o seu esforço no trajeto? Ele sustenta, em seguida, a sua explanação como um exemplo de um fenômeno que antecederia, para ele, a fabricação dos tempos, isto é, a relação entre *transporte* e *transformação*. Voltemos aos gêmeos. A mulher, ao avançar cada palmo de seu caminho, envelhece devido ao seu esforço e tem o seu corpo modificado pelo contato dele com os demais corpos que jazem na mata. Ela se arrisca, e, inclusive, pode perder a sua vida em sua jornada. O homem, por outro lado, permanece praticamente inalterado durante o seu deslocamento sutil, confortável e veloz, o qual só poderia ser interrompido devido a algum imprevisto que não costuma ocorrer na operação cotidiana dos TGVs. Desta maneira, a irmã faz com que, para ela, *transporte* e modificação coincidam, uma vez que, em seu deslocamento, há metamorfose, transformação, envelhecimento e historicização. O irmão, por outro lado, tem, em sua experiência, uma considerável diferença entre o deslocamento no espaço e no tempo e a transformação ocorrida através da irrupção de eventos, não ocorrentes em sua viagem. Há, portanto, em ambos os casos, para Latour, uma produção dos tempos e dos espaços completamente distinta, uma vez que a correlação entre *transporte* e *transformação*, neles, é assimétrica. Na irmã viajante, apresenta-se o que Latour chama de “indiferenciação processual”, sendo que, para ela, espaço, tempo e envelhecimento operam conjuntamente no ato de se deslocar. No caso do irmão, todavia, haverá uma clara diferenciação entre aquilo que é deslocado através de um meio praticamente imutável e o próprio meio que transporta. (1997c, p. 174).

A separação entre o tempo e o espaço, de um lado, e os seres, as entidades e os eventos que neles se deslocam ou se desenrolam, de outro, não é uma distinção fundamental. Ela é válida, apenas, para alguns viajantes que viajam através de uma modalidade muito específica e historicamente situada de *transporte*. Tanto o espaço quanto o tempo não são, para Latour, formas da nossa percepção ou prerrogativas a ela, através das quais ela acomodaria as coisas e os seres do mundo. Contrariamente, em Latour, o espaço-tempo é uma

consequência da maneira como as entidades se relacionam umas com as outras. Deste modo, geram-se tantos espaço-tempos quanto existem modos de relação entre múltiplos actantes. A travessia realizada no interior da floresta pela irmã gêmea, por exemplo, não cria a mesma modalidade de espaço-tempo que o sutil deslocamento efetuado pelo ser irmão, sentado em um confortável e climatizado TGV. (1997c, p. 174).

A principal diferença existente entre a viagem dos dois irmãos reside na quantidade de alteridades que ambos precisaram levar em conta durante o seu trajeto e qual a natureza destas alteridades. Tais alteridades, pergunta-se Latour, seriam *intermediários* bem alinhados com os objetivos do viajante, não dispostos a criar embaraços e nem a historicizar o deslocamento criando eventos mais ou menos imprevisíveis, ou seriam *mediadores*, que transformam caminhos e transeuntes de acordo com os seus próprios termos? A fabricação do tempo, para Latour, depende diretamente dessa diferença ontológica das alteridades encontradas durante um deslocamento, não sendo uma dimensão completamente dependente da percepção sensorial e mental. Se as entidades com as quais um agente se depara no meio do caminho o surpreendem, se elas o deixam perplexo, se a relação com elas, para este agente, torna-se fundamental para a sua existência, logo, o tempo e o espaço se proliferam. Agora, por outro lado, se os tempo e os espaços, em uma trajetória, se reduzirem a um espaço-tempo unificado, como no caso do TGV, que cria uma viagem quase não acontecimental, já não temos mais uma proliferação de tempos e de espaços decorrente da interação com *mediadores*, mas apenas um *transporte* que transcorre por um *intermediário*. (1997c, p. 175).

Se quisermos superar a distinção entre um “tempo objetivo” e um “tempo subjetivo” descrita por Latour no início de seu texto, cara aos psicólogos e fenomenólogos presentes no congresso sobre Jean Piaget, ele aponta para a necessidade de observarmos uma dimensão fundamental para a fabricação do espaço-tempo: o *trabalho*. O *trabalho* relacionado ao deslocamento pode ser observado, neste sentido, se conjugarmos a biografia dos irmãos gêmeos em um mesmo cenário, e considerarmos o esforço despendido por cada um deles para se chegar de uma posição até a outra. Imaginemos, em hipótese, que a irmã descrita é uma agrimensora, encarregada de ir a campo para explorar um caminho pelo qual se deslocará um futuro TGV, que nos próximos anos será planejado, traçado, aterrado, construído, finalizado e, eventualmente, utilizado por seu irmão para chegar a um congresso sobre Piaget. Cada lugar e agência que, anteriormente, bloqueava ou tornava mais vagaroso o trajeto de sua irmã, que a envelhecia e lhe causava cansaço e dor, após anos, concluído o TGV, agora estará reduzido a um *intermediário* bem alinhado, o qual empresta a sua força, a sua vontade e a sua finalidade ao trem-bala, para que ele chegue veloz e confortavelmente ao seu destino.

Árvores, arbustos, animais, pedras e casas foram removidos do caminho dos trilhos. Com isso, nada mais diminui a sua velocidade, nada mais obstrui a sua passagem. A velocidade, portanto, passa a depender do número de *intermediários* relativamente ao número de *mediadores* interpostos em um determinado deslocamento. O trem ágil depende, para a eficiência de sua agilidade, da total obediência dos lugares que atravessa como *intermediários*, dispostos especificamente para não criar eventos imprevistos nas viagens e para não se rebelar a ponto de exigir alguma forma de negociação. (1997c, p. 175-176).

Para problematizar, então, a relação entre *transporte* e *transformação*, Latour imagina uma situação hipotética que altera, inesperadamente, a suavidade da viagem de TGV. Suponhamos que um vilarejo de interior, no trajeto do trilho do trem-bala, decida revoltar-se por lá não haver um estação de embarque e desembarque, por ser alheia de participar da facilidade do meio de transporte rápido que a atravessa. Com o objetivo de chamar a atenção às suas demandas, alguns de seus moradores resolvem impor uma barricada nos trilhos do trem, interrompendo a sua linha de transporte. A partir deste evento, os passageiros que se utilizam do TGV não estarão mais apenas deslocando-se através de um *intermediário*. Eles passam, com a parada diante da barricada, a envelhecer. O tempo se arrastará mais devagar para os entediados, e transcorrerá mais rápido para os atrasados. Agora há, no trajeto do trem, algo com que se negociar. Lá, onde não havia evento, um irrompe. A viagem, anteriormente nada marcante, torna-se subitamente memorável. Os manifestantes, com a sua revolta e as suas demandas, transformam a aldeia em um ponto de parada, em uma *mediação* necessária, instaurando, onde não havia um lugar, um lugar. Os revoltosos, portanto, “colocam a cidade no mapa” e passam a “fazer história”. (1997c, p. 176).

Prolongando o seu experimento, Latour sugere, na sequência, que fantasiemos existir, agora, em cada cidade na linha do trem uma barricada deste tipo, um ponto de parada para negociação. De certa forma, em termos de *trabalho* despendido, voltaríamos a uma situação mais semelhante à selva que a irmã gêmea atravessou do que à viagem confortável e ágil apreciada pelo seu irmão. Cada aldeia seria capaz de alterar os passageiros, cada deslocamento se transformaria em um acontecimento e em uma memória específica. Os *transportes* desempenhados, deste modo, não seriam separáveis de *transformações* ocorridas, sendo pagos, sempre, através de metamorfoses. (1997c, p. 176). Se, primeiramente, tivemos uma passagem progressiva de uma trilha sendo aberta no meio da mata sob muitos esforços para um trilho não obstruído em parte alguma sobre o qual deslizava um veloz trem-bala, após os acontecimentos seguintes observamos, com as barricadas, uma reversão, diante da qual cada ponto de passagem precisa, novamente, ser pactuado e trabalhado. Nesta linha, então,

Latour destaca a existência de duas dimensões a serem consideradas na fabricação do espaço-tempo: uma que é definida pela razão da *transformação* perante o *transporte*; e outra que define a visibilidade ou invisibilidade do *trabalho* despendido para se obter deslocamento. (p. 176). Vejamos, abaixo, um gráfico apresentado pelo próprio Latour em seu texto, para bem compreendermos a relação entre essas dimensões:

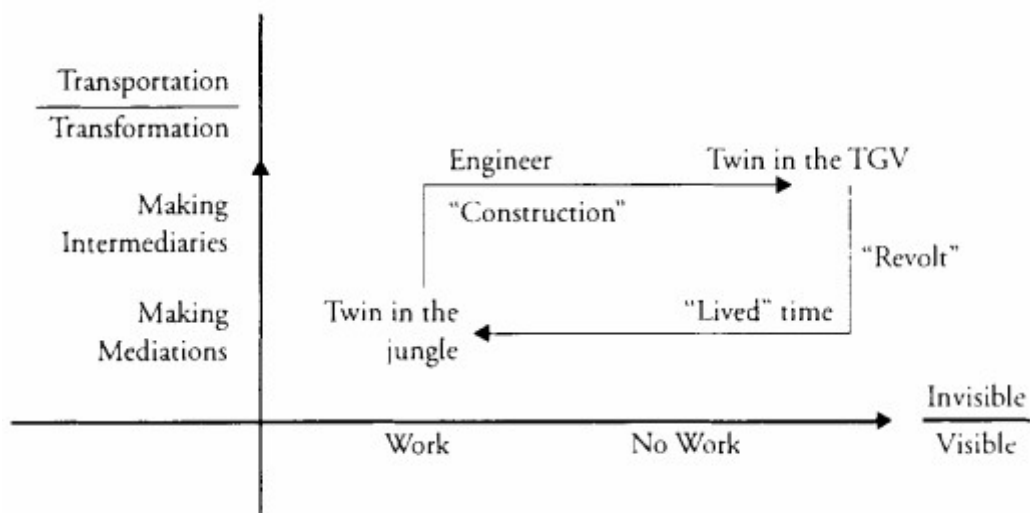


GRÁFICO 2: O processo envolvido nas temporalizações em Latour

Ou seja, enquanto mais o deslocamento tende ao *transporte*, há menos *mediadores* e mais *intermediários*, e, com isso, faz-se necessário menos *trabalho* para se deslocar, e o *trabalho* realizado para este deslocamento sutil torna-se mais invisível. Por outro lado, enquanto mais o deslocamento tende à *transformação*, há mais *mediadores* e menos *intermediários* proporcionalmente, e, para que haja deslocamento, faz-se necessário mais *trabalho*, o qual se torna, deste modo, mais visível. (1997c, p. 177).

Ao considerar estas duas dimensões na fabricação do espaço-tempo, Latour aponta que podemos tirar uma série de lições sobre as características deste *processo* de uma forma não objetivista, isto é, não considerando o espaço e o tempo como preexistentes à percepção e à intelecção, e nem subjetivista, ou seja, como categorias experienciadas de modo não restrito à nossa mente e sensação. Sem o desejo de ser exaustivo, enumero, então, alguns dos tópicos desenvolvidos por Latour:

1) O tempo, para ele, com isso, não é em si mesmo um fenômeno primário. A sua passagem ou não depende, portanto, inteiramente do alinhamento de um agregado de entidades. No caso de um agregado composto principalmente de *intermediários*, em que há

sobretudo deslocamento sem *transformação*, o tempo cada vez mais se separa do espaço, através de um meio praticamente imutável que possibilita uma precisa mensuração de deslocamentos, como bem descrito na situação da viagem de TGV. O deslocamento, nesse caso, ocorre com o desenvolvimento mínimo de *processo*. Por outro lado, em um agregado que se compõe preponderantemente por *mediadores*, em que o deslocamento se desenrola inseparavelmente da *transformação*, emergem muitos tempos e lugares. Para Latour, desta maneira, o mais relevante para o *processo* de fabricação do tempo é a “obediência” ou a “desobediência” de humanos e de não humanos que compõem a trajetória de um deslocamento, dispendo-se no curso da ação; (1997c, p. 178)

2) A noção de “evento”, tão cara aos debates historiográficos, para Latour, não pode ser diferenciada em dimensões espaciais e temporais. Se um lugar não *media*, se ele não interpõe nenhuma negociação necessária e se formula como, na verdade, um não lugar, ele é, ao mesmo tempo, um não evento. Quando um lugar é considerado um *tópos*, ele deve ser assumido, simultaneamente, como um *kairós*. Com isso, o autor quer dizer que todo espaço tem a sua espacialidade produzida por um instante em particular, e que todo o instante, por sua vez, possui a sua *temporalidade* composta por um espaço. A questão mais relevante, portanto, a ser descrita pela ator-rede não é a do espaço-tempo como objeto estabilizado predisposto na função de meta do saber, mas quantos e quais actantes devem ser levados em conta na construção de *espacialidades* e *temporalidades*. Quais actantes, em um deslocamento, podem interromper, interessar, modificar ou interferir uns nos outros, produzindo, deste modo, uma série de outros espaço-tempos?¹⁰² (1997c, p. 178)

3) Na descrição destes *processos* de deslocamento, há, para Latour, concomitantemente, uma mudança no espaço, uma mudança no tempo e uma mudança nos actantes. O espaço e o tempo, nessa perspectiva, não são uma “paisagem” à parte das agências. É incorreto, portanto, que falemos nas unidades de tempo, de espaço e dos actantes como se fossem elementos substancializados em um *processo*, de existência paralela e autônoma. Devemos considerar, contrariamente, que há, nos *processos*, uma *temporalização*, uma *espacialização* e uma *actancialização*, ou seja, uma produção dos tempos, dos espaços e

102 Se Erick Felinto (2013) aproxima a ator-rede de Latour da noção de *mediação* em Walter Benjamin — mesmo que, provavelmente, ao contrário do que Latour gostaria de assumir —, Kia Lindroos (1998) realiza uma leitura da *temporalização na política* de Benjamin que, de certo modo, se assemelha a esta “kairologização” dos eventos latouriana. Lindroos propõe, interpretando as concepções temporais de Benjamin, uma história como “kairologia” em vez de “cronologia”, na qual haveria uma primazia do “agora” (*Jetztzeit*) e uma ênfase na singularidade das “temporalidades”, diversa da pretensão totalizante e homogeneizadora da cronologia linear. De fato, podemos encontrar semelhanças entre a “kairologia” de Lindroos e a abordagem sempre contingente e provisória da *temporalização* em Latour, embora em Lindroos não tenhamos as instâncias do “passado”, do “presente” e do “futuro” como fruto de uma articulação sociotécnica.

dos actantes a partir e como consequência das relações instauradas entre as entidades levadas em consideração; (1997c, p. 178)

4) Por último, nosso autor aponta que a questão de *espacializar*, *temporalizar* e *actancializar* deve sempre ser vista em conjunto com a sua *intensidade*. Desta maneira, o *processo* não é algo que ocorre *através* do tempo e do espaço. Mais do que isso, ele passa a contar como uma espécie de “quinta dimensão”. Diante do tempo, a existência do *processo* torna-se um elemento bastante perceptível, uma vez que dispomos da palavra “historicizar”, a qual utilizamos para distinguir a intensidade do *processo* como algo diferente da simples passagem do tipo de tempo medido, por exemplo, por um relógio — ou seja, um tempo acontecimental de um não acontecimental. Todavia, o mesmo não se aplica referentemente ao espaço. Embora o mesmo fenômeno, neste sentido, ocorra, isto é, um espaço não acontecimental mensurável com uma régua se difere de um espaço instaurado a partir de um evento, em decorrência de um *processo*, não há, com relação ao espaço, tal terminologia. Para diferenciar a intensidade de ser no espaço, um *tópos-kairós*, de simplesmente ser localizado em um mapa, Latour sugere que empreguemos a palavra “especificidade” (*spacificity*), para designar a transformação de um não lugar em um “lugar-chave”, com o qual, em um deslocamento, é necessário alguma forma de negociação. A mesma observação vale, note-se, a respeito da *actancialidade*. Ele enfatiza a necessidade de diferirmos, tratando das agências, o movimento de um actante para outro que ocorre em um deslocamento — uma “repetição extensiva” — para um deslocamento em que todos os actantes se modificam — uma “repetição intensiva”. A “quinta dimensão”, na qual ocorre o *processo*, é denominada por Latour, finalmente, de *intensidade*, e é ela que discrimina, nos deslocamentos, a existência de uma *transformação*, isto é, um deslocamento com metamorfose, e de um *transporte*, aqui entendido como um deslocamento sem metamorfose. (1997c, p. 178).

A tradução da teoria ator-rede para a historiografia, um dos elementos aos quais este texto se dedica, necessita, neste momento, de uma consideração crítica ao tratar das observações latourianas sobre as características dos deslocamentos e mediações no tempo. Em princípio, assimilo, assim como Latour, a ideia de que a temporalidade é fruto de uma fabricação, a qual está implicada em uma “extensa prática técnica material”, em vez de ser uma dimensão residente na estrutura da realidade como um dos fundamentos dos fenômenos, ou mesmo uma categoria transcendente inata, de modo idealista, na inteligência humana. Deste modo, em vez de pressupostos, os espaços e os tempos seriam consequências das maneiras como os actantes se relacionam uns com os outros em determinadas redes de associações. Isto

quer dizer que mesmo o tempo mensurável da física e da matemática, que permitiria a Latour calcular a velocidade dos velejadores contentes no Lago Neuchâtel, é resultado de uma série de procedimentos disciplinares, instrumentos técnicos e convenções metrológicas, capazes de fabricar o resultado em uma inscrição segundo um código compartilhado por uma comunidade de especialistas — o que não significa, é claro, que o tempo “não exista”. Como vimos, para Latour, “fabricado” não é o oposto de “verdadeiro” ou sinônimo de “falso”, assim como o “social” não se contrapõe ao “natural”. Para “fabricar o tempo” que permite o cálculo da velocidade, foi preciso ao observador agregar-se às réguas, aos cronômetros, aos velejadores, ao lago, aos papeis e às pranchas de *windsurf*, em ligações nas quais a “sociedade” e a “natureza” não apresentam limites bem delimitados. Estes actantes, todos, quando correlacionados, não pairam sobre um espaço e sobre um tempo, e nem são agências com identidades já de antemão constituídas e fechadas em si, mas se *espacializam*, se *temporalizam* e se *actancializam* conjuntamente, na rede que passam a formar. A grande questão, aqui, para mim, é que os deslocamentos descritos por Latour em *Linhas de pensamento*, seja o exemplo da mensuração da velocidade dos velejadores no Lago Neuchâtel, seja o das andanças dos irmãos gêmeos, são de características bastante variadas daqueles que nos interessam em nosso texto, que trazem e levam Platão, Ramsés II, a Alegoria da Caverna e o bacilo de Koch para lugares que lhes são exóticos ou exógenos, aparentemente, no tempo. Afinal, em Latour, temos processos de *temporalização* muito vinculados a translados espaciais plenamente observáveis, como se locomover até a beira de um lago e vislumbrar o movimento dos velejadores ou atravessar uma floresta e viajar em um trem-bala de uma a outra estação. Agora, o que fazer quando actantes de outrora passam a integrar as redes? Como se desenvolvem a *temporalização*, *espacialização* e a *actancialização* em agregados traçados em uma inscrição — ou seja, o livro *Políticas da natureza* ou o artigo sobre a historicidade dos objetos científicos que levanta a hipótese experimental da tuberculose de Ramsés II? De onde vieram Platão e Ramsés II? Para onde foi o bacilo de Koch? Que tipo de deslocamento fez a Alegoria da Caverna — um transporte ou uma transformação?

Primeiramente, lembremos que, em *Até onde deve ir a história das descobertas científicas?*, Latour afirma que “o deslocamento no tempo obedece às mesmas regras que o deslocamento no espaço”. (2006, p. 78). Isto quer dizer que, para o nosso autor, assim como não se pode levar uma enfermidade como a tuberculose no espaço sem juntar o paciente, os médicos, os instrumentos e o hospital, conduzindo Ramsés II do Cairo para Paris, também não é permitido “deslocar uma descoberta do presente até o passado sem fazer um trabalho

complementar de extensão dessa mesma rede”. (p. 78). Latour, então, aponta que foi esse o grande *insight* do jornalista que legendou a imagem publicada da matéria da revista *Paris-Match*, estampada pela múmia do faraó sobre uma mesa de cirurgia, ao sugerir que os cientistas fizeram com que Ramsés II adoecesse 3000 anos após a sua morte de uma bactéria só descoberta em 1882. O deslocamento da hipotética causa da morte no tempo, em direção ao Antigo Egito, depende do transporte da múmia, antes um objeto patrimonial, para o hospital, na forma de paciente e objeto de análise. O diagnóstico de tuberculose também seria devedor das pesquisas de Robert Koch, que isolaram a bactéria e determinaram as suas propriedades, fazendo com que, a partir daquela data, o bacilo passasse a compor o nosso mundo comum, a partilhar conosco o estatuto de ser vivo e a nos contaminar de acordo com os seus objetivos existenciais. Sem o avião que levou o cadáver a Paris, o bacilo não seria, para Latour, conduzido até 1213 a.C. Pois esse tempo, a partir daqueles exames ocorridos em 1976, no hospital Val de Grâce, como fruto destas novas associações, foi ali fabricado, ou melhor, refabricado. Se até 1976 a causa da morte do faraó haveria de ser indeterminada, com o deslocamento internacional do Egito para a França e interinstitucional do museu para o hospital, a temporalidade de 1213 a.C. passaria a ser reelaborada. Antes distantes, agora o bacilo de Koch, a tuberculose e Ramsés II se vinculam, formando um novo agregado, como fato estabilizado graças aos tecnológicos procedimentos utilizados no hospital francês.

Todavia, desta análise ator-rede, fica, para mim, uma inconsistência caso a comparemos ao texto *Linhas de pensamento*. A ideia de que o “deslocamento no tempo segue as mesmas regras que o deslocamento no espaço”, afinal, não naturalizaria as instâncias do tempo e do espaço, ao contrário de sua defesa de uma *espacialização, temporalização e actancialização* como consequência das relações entre uma série de actantes? Não parece, com isso, que o deslocamento ocorre “sobre” um tempo e um espaço preestabelecidos? Acredito que sim. E, mais do que isso, como veremos, defendo que esta *temporalização* ocorrida na rede em torno de Ramsés II e o bacilo de Koch deriva da mobilização do enunciado de Febvre no artigo *Até onde deve ir a história das descobertas científicas?*, que acaba por desenvolver, mesmo que estendendo a historicidade aos objetos, uma temporalidade linear, irreversível e epocal. Além disso, logo em seguida, Latour afirma que não se pode “deslocar uma descoberta do presente para o passado sem fazer um trabalho complementar de extensão dessa mesma rede”. (1997c, p. 78). A inconsistência, aqui, salta aos olhos mais uma vez. “Presente” e “passado” são tomados como dimensões temporais dadas, como pontos de partida e de chegada entre os quais ocorrem deslocamentos, como lugares que os seres de nosso cosmos habitam. Esta concepção é contraditória à proposição anterior, que entende a

temporalização como dependente das articulações entre os actantes. A noção de “passado”, como abordamos segundo os argumentos de Zachary Schiffman, não é um *a priori*, e não se confunde com a ideia de anterioridade no tempo. O “passado” é, para ele, uma espécie de zona ontológica do mundo comum, que equipara todos os seres de outrora em uma existência qualitativamente equivalente, como seres anteriores e diferentes daqueles do “presente”. Os habitantes do “passado”, deste modo, são anacrônicos ao “presente”, adquirindo uma existência não atuante na coetaneidade; são apenas agenciados, através dos “usos do passado”, das “políticas de memória”, da “historiografia”, do “romance histórico”... Logo, se assumirmos a *temporalização* como uma dinâmica não perpétua, mas contingencial, então, na verdade, os actantes passam a não pertencer, objetivamente, a um ambiente do mundo comum denominado “passado”, mas a ser considerados como “passadizados” ou “historizados” segundo determinadas políticas do tempo. O mesmo vale, é claro, ao “presente”, o qual é conformado por e emerge como um fruto de disputas e de alianças.

Se transpusermos as equivalências entre os deslocamentos no espaço e no tempo defendidas por Latour em *Até onde deve ir a história das descobertas científicas?* para as nossas análises, em ambos os casos descritos deveríamos considerar, de acordo com *Linhas de pensamento*, quantas alteridades levamos em conta e qual a natureza destas alteridades nas duas formas de deslocamento espaço-temporal. Ou seja, com quantos *intermediários* e quantos *mediadores* se deparou a múmia de Ramsés II no seu trajeto do Cairo para o hospital Val de Grâce, em Paris? O que é *transporte* e o que é *transformação* no deslocamento da causa da morte de Ramsés II do ano de 1976 para 1213 a.C.? Não entrarei em detalhes muito particulares da composição dessa rede, uma vez que demandaria um estudo próprio e dedicado. Enfatizarei, ora, um de seus aspectos, fundamental para investigarmos as *cronopolíticas* estabelecidas nas conformações de seus actantes: a sua *temporalização*. Para isso, atentemos, novamente, ao gráfico exposto no primeiro capítulo. Ele exprime bem o *processo* de tradução que delinea a rede de agências, recompondo os argumentos expostos no decorrer da *inscrição* (isto é, do artigo) de uma maneira que torna a visualização dos deslocamentos no tempo bastante evidente. Ele próprio aliás, o gráfico, é um deslocamento, uma metamorfose, uma transposição em imagem de um agregado de actantes, Ramsés II, os cientistas e médicos, o aeroporto militar, Robert Koch e o seu bacilo, o Museu do Cairo, as mesas de cirurgia, jalecos brancos e lâmpadas ofuscantes, sob a égide de um mediador fundamental, que modifica profundamente a constituição do bacilo e do enunciado sobre a *causa mortis* do antigo e presente faraó: o anacronismo, que invade a instância do discurso através do enunciado de Febvre tomado como fato, sem modulação.

O gráfico citado dispõe-se em três eixos, e bem traduz a *temporalização* decorrente do agregado em torno de Ramsés II e o bacilo de Koch. O primeiro deles, que destaco, é o eixo horizontal, o qual indica aquilo que Bruno Latour chama de “dimensão linear do tempo”. Apenas o seu nome já denuncia uma concepção a respeito da passagem do tempo, caracterizada, adicionalmente, como sendo irreversível e fluente em apenas um dos sentidos. Ou seja, não podemos, após 1998, retornar para 1997 em termos de experiência do tempo. É a dimensão mensurada pela cronologia, o que denota, em sua estabilização, uma “extensa prática técnica e material”, como diria o próprio Latour, dependente de uma calendarização cristã, de relógios e cronômetros precisamente apurados, das instituições que estabelecem as convenções metrológicas e dos registros efetuados por gerações de astrônomos. Mais do que isso, a cronologia impõe uma espécie de equiparação dos seres no tempo, que se soma a uma política de universalização da sua passagem: de um lado, os nascentes em 1213 a.C. e em 1976 estão sob o mesmo curso temporal, pertencem ao mesmo “passado”; de outro lado, todo o mundo está sujeito a essa *temporalização*, pois, simultaneamente e em todo lugar, jaz o ano de 1976. O impressionante, neste ponto, é Latour assumir essa organização temporal absolutamente contingente como um eixo definidor de toda a sua investigação sobre a historicidade dos objetos. Ele não considera esta cronologia como consequência de um processo de *temporalização*, mas a naturaliza, fazendo-a servir de pré-condição para as suas proposições sobre a historicidade do bacilo.

O eixo vertical, em seguida, apresenta o que Latour denomina de “dimensão sedimentar do tempo”. (2006, p. 79). Ela expressaria um outro modo de *temporalização*, complementar à linearidade da cronologia; aqui, Latour aponta que o ano 1213 a.C., data da morte de Ramsés II, além de pertencer à sequência anual da passagem irreversível do devir, possui “sedimentos” ou “estratos”, tal qual uma estratificação geológica. Essa estratificação é impregnada por todos os significados que, ao longo do tempo, foram dados a este ano, em outros “presentes”. Por exemplo, a causa da morte de Ramsés II, no período egípcio antigo, de acordo com a hipótese latouriana, seria indeterminada, ou atribuída a qualquer procedência que não ao bacilo de Koch. Isso porque este bacilo só foi isolado em 1882. Apenas a partir desta data tornou-se possível a consideração do organismo causador da tuberculose. Porém, a fabricação da *causa mortis* de Ramsés II como derivada de uma tuberculose, estabilizada como fato, só aconteceria graças a um prolongamento da rede que circundava a sua múmia no Museu do Cairo, deslocando os seus restos mortais para um hospital de Paris repleto de instrumentos de alta tecnologia e especialistas. Somente a partir disso, desse deslocamento de um lugar a outro no espaço, é que teria sido possível, para Latour, deslocar também o bacilo

no tempo, estendendo-o até 1213 a.C. Este ano, com isso, ganharia uma nova estratigrafia: até 1976, a causa da morte de Ramsés II em 1213 a.C. seria indeterminada; após 1976 e o traslado narrado, a tuberculose configuraria-se como causa. O enunciado sobre a causa da morte de Ramsés II, portanto, passou, com isso, a ter uma existência polivalente — ele tanto morreu, historicamente, de causa “indeterminada” quanto de “tuberculose”, a depender da data cronológica do “presente” relativo que se considera. A “dimensão sedimentar” impressa no artigo de Latour nos leva a algumas conclusões sobre o processo de *temporalização* aqui descrito. Primeiramente, ela consolida, em aliança com a cronologia, uma naturalização do “passado”, supondo que tudo que acontece antes do “presente” é equiparável e que, ainda, permanece em algum lugar, em um “além-do-presente”, para que possamos resgatar. Nada melhor, assim sendo, do que a imagem dos sedimentos, que remete à história como uma arqueologia que escava antigos sentidos e significados. A “dimensão sedimentar” descrita por Latour transmite a ideia de que o enunciado “Ramsés II morreu de causa indeterminada” permanece existindo, alhures, em uma zona ontológica chamada “passado”, antes de 1976. A questão, neste momento, não é que não consigamos perceber que os antigos egípcios jamais diriam que o bacilo de Koch liquidou o seu soberano. É, mais do que isso, compreender que essa articulação se faz no tempo coevo, na instância do discurso, no *hoje* e *agora*. Quando enuncio “Ramsés II”, ele, mesmo sendo um actante de outrora, é agenciado na coetaneidade, através de um procedimento mimético. Se é relegado ao “passado”, isso não se deve ao fato de que ele exista como “sedimento”, mas porque foi *temporalizado* como tal, “passadizado” ou “historizado”. Em seguida, a “sedimentarização” do “passado” delineada no gráfico se apresenta, muito bem, como metamorfose segundo a mediação do enunciado de Febvre. O anacronismo, mostra-se, vincula o discurso sobre o “passado” ao verdadeiro, através de uma “poética do saber”, como diria Rancière. Isto porque, se é anacrônico sustentarmos que a causa da morte de Ramsés II, antes de 1976, teria acontecido por tuberculose, uma vez que o deslocamento de Cairo para Paris não havia ainda acontecido, então, para sempre, essa *causa mortis* antes de 1976 será anacrônica. Seja agora, em 2050, em 2117 ou em 2789. A verdade, deste modo, prende-se à cronologia, pois perene. A historicidade associa-se, desta forma, aos objetos científicos de Latour, através de uma *mediação* muito específica do dispositivo febvreano elevado à categoria de fato, trasladado para a teoria ator-rede.

Por último, tratemos da flecha que corre enviesada entre os dois eixos desenhados por Latour, chamada de “avanço irreversível do tempo”. Esta flecha denota, para ele, o que chama de “movimento da história”, o qual seria absolutamente irreversível, não admitindo de modo algum a atribuição de “causalidade retroativa” sem que se cometa um “anacronismo grave”.

(2006, p. 80). Desta maneira, assim como uma metralhadora ou um *crack* na bolsa de valores não poderiam retroceder ao Egito Antigo, também para lá seria inadequado estender o bacilo, uma vez que, a partir de agora, os objetos científicos transformam-se em artefatos dotados de historicidade, possuindo uma história de sua fabricação que não prescinde de *trabalho* análogo àquele desenvolvido pela irmã gêmea hipotetizada no artigo desbravando a mata. Todavia, conforta Latour, se enunciarmos assim como o jornalista da revista *Paris-Match* que Ramsés II adoeceu *apenas* três mil anos após a sua morte, não cometeremos forma alguma de anacronismo, dado que situaremos o espaço-tempo em que a causa de sua morte foi determinada. Graças a esse procedimento, para ele, “não adotamos nenhum idealismo que nos obrigaria a dizer que inventamos peça por peça, a partir do presente, o nosso passado”. (p. 80). Contudo, gostaria de afirmar que, neste ponto, se levarmos a teoria ator-rede às suas últimas consequências, se assumirmos os procedimentos de *espacialização*, *temporalização* e *actancialização* como ocorrentes, e se desnaturalizarmos as temporalidades do “passado”, o movimento do tempo e a ideia de história, o que resta é que, precisamente, fabricamos — por meio de uma “extensa prática técnica e material” — o “passado” a partir do *agora*, pois é justamente na correlação dos actantes agregados que se desenvolve o *processo* de *temporalização*. Latour aponta que, no gráfico, a flecha indica o movimento da história. Mas *qual* história? Uma história única, do mundo como um todo, expressa em uma única seta irreversível? Baseado em que experiências ele afirma que *a* história se movimenta *desta* forma, linear e irreversivelmente? No texto *Até onde deve ir a história das descobertas científicas?*, então, o anacronismo funciona como um *mediador* que configura a relação entre os actantes no tempo, que distribui as causas da morte de Ramsés II em determinadas cronologias, e define até onde o bacilo de Koch pode ir e como, de acordo com um enunciado advindo de outro lugar, na historiografia, que considera o anacronismo como o pecado dos historiadores. Para atribuir historicidade aos objetos científicos, Latour, com isso, assume como fato um tipo de *temporalização* histórica, como se o dispositivo do anacronismo fosse ausente de controvérsia, mesmo que ele, neste enunciado, tenha se constituído a partir de uma historiografia bastante inspirada pela sociologia durkheimiana. A nós, por ora, resta uma inconsistência entre as desnaturalizações do espaço-tempo e das agências e a naturalização do “passado” e de um certo tipo de concepção da história, que transfere para a temporalidade a despolitização política da qual Latour pretende salvar a natureza.

O processo de *temporalização* desenvolvido em *Políticas da natureza*, em especial com relação à Alegoria da Caverna platônica, é, por sua vez, bastante diverso do mencionado acima. Latour descreve, no livro, a produção dos “tempos modernos” e da sua noção de

“progresso” como devedora de uma temporalidade que se desdobra, também, na forma de uma “flecha” — figura, esta, compartilhada tanto pela “modernidade” quanto pela sua “ecologia política”. No entanto, na “modernidade”, o avanço do tempo só ocorreria às custas de uma “Ciência” extirpada da sociedade, isolada da “Caverna” repleta de sombras, de vozes e de opiniões não correspondentes aos fatos. O progresso “moderno”, para ele, é um contínuo desembaraçamento dos fatos e dos valores, uma purificação das essências de suas representações imprecisas e falhas. Com isso, esse coletivo desenvolve, em torno de si, duas “exterioridades”, das quais uma opera como uma “reserva” e a outra como uma “descarga”. A “reserva” externa seria a dimensão *mononaturalista*, ou seja, a natureza, como uma zona ontológica de seres não humanos e não antropogênicos, a qual serviria de pano de fundo para todas as múltiplas e variadas sociedades. Tal qual um reservatório de fatos e de verdades capazes de por ordem nas querelas das sociedades infestadas por opiniões difusas, ela ficaria responsável de ser um eixo de referência na tarefa da conjugação científica das palavras com as coisas. Fica evidente, aqui, o comparativo traçado entre a cosmologia “moderna” e a Alegoria da Caverna em Latour: o ambiente exterior à Caverna é análogo ao reservatório de fatos *mononaturalista*. Por outro lado, a “descarga” externa ao coletivo “moderno” seria a consequência do *multiculturalismo*, da política, das opiniões e das polissemias das falas inerentes à vida pública. Uma vez que os cientistas ou os sábios seriam capazes de transcender a sociedade e a Caverna para alcançar os fatos da “natureza”, ao retornar ao “social”, transportando-os e ordenando as palavras e as coisas, as antigas opiniões irrefletidas e insustentadas haveriam de ser descartadas como falsas, atrasadas e arcaicas. A exterioridade da “descarga”, portanto, seria o lugar para onde vão os enunciados banidos do mundo real e dos tempos “modernos”, não pertencendo à sua “contemporaneidade”. Logo, o progresso da “modernidade”, para Latour, enche mais e mais o coletivo de fatos, relegando as palavras que sobram ao “passado” e à “extemporaneidade”. O tempo “modernista” é comparado, pois, a uma bomba que inspira fatos e expelle opiniões falsas e atrasadas. Assim surgia, para o autor, dentre os “modernos”, uma “natureza” indiscutível, a qual tornaria, por isso mesmo, a política e a democracia impossíveis, se considerarmos a sua característica apocalíptica de, teleologicamente, liquidar com o “social” a partir de uma chuva inflamada de fatos advindos do além. (2004a, p. 308-309).

Em contraponto, Latour propõe, em sua “ecologia política” de *Políticas da natureza*, uma temporalidade que não estabeleça duas exterioridades como a “reserva” e a “descarga” dos tempos “modernistas”, e que, por sua vez e por isso mesmo, não categorize os enunciados e as entidades como racionais ou irracionais e contemporâneos ou arcaicos. E será que o

nosso autor, em sua “ecologia política”, conquista tal objetivo? Em minha opinião, não completamente. Latour, em sua nova temporalidade, não abandona a imagem da “flecha do tempo”, e organiza uma distinção entre “passado e futuro” não calcada na superação dos valores pelos fatos e das crenças pelo conhecimento, sustentando a passagem do tempo através de duas repetições sucessivas e constantes. A primeira repetição, com isso, que nos concede a impressão da passagem do tempo, indica a reconsideração constante da diferença entre as entidades que *ontem* não abarcávamos no coletivo e que, a partir de *amanhã*, passaremos a agregar. A segunda repetição que gera o avanço do coletivo no tempo, para o autor, apresenta o movimento reverso, indicando a reconsideração permanente das entidades e enunciados que *ontem* abraçávamos como membros do cosmos mas que, *amanhã*, perderão a importância ou dele passarão a não mais fazer parte. O coletivo da “ecologia política”, então, passará sempre de uma organização mista para uma mais mista, e de uma organização complexa para uma mais complexa, uma vez que a questão que está em relevância para a sua “flecha do tempo” é a composição do mundo comum, em eterna ampliação dos seres que dele fazem parte, em vez da extirpação constante do “social” pelos fatos neutros da coletividade “moderna”. (2004a, p. 310-312). O principal problema, para mim, é o seguinte: ao tratar a sua “ecologia política” como uma “República” a ser instaurada após a derrubada do “Antigo Regime” moderno, Latour não se utiliza, justamente, da temporalidade que ele considera “moderna” para erigir os seus tempos “não modernos”? Da mesma forma, Latour não entende o “mito originário e epistemológico” moderno, ou seja, a Alegoria da Caverna, como um arcaísmo, naturalizando uma temporalidade que, estendendo a teoria ator-rede para o tempo, deveria ser vista como um processo de *temporalização*?

Na rede em torno de Platão e da Alegoria da Caverna em *Políticas da natureza*, a meu ver, essa arcaização só ocorre graças à ausência de *mediação* do anacronismo nas *cronopolíticas* que associam estes actantes aos cientistas, ecologistas, laboratórios, o *Ministère de l’Environnement* francês e às *science wars* dos anos 90. Isto quer dizer, segundo o modo pelo qual a alegoria platônica foi deslocada de alhures, como uma heterogeneidade discursiva e actancial, para a *inscrição* de Latour — o texto do livro —, é imprescindível que um enunciado sobre o anacronismo como o de Febvre *não opere*. Lembremos, pois, o procedimento que Latour realiza em outro texto, presente em *A esperança de Pandora*, para mobilizar Platão. Lá, ele afirma que lerá um texto platônico, o *Górgias*, como se ele tivesse sido escrito *meses atrás* com relação à instância do discurso, uma vez que *já* por volta de 385 a.C. ele tratava do “*mesmo* quebra-cabeça” que associa a academia e as sociedades contemporâneas. Diferentemente do episódio da tuberculose de Ramsés II, em que o

anacronismo organiza o lugar de cada entidade no tempo, inclusive do bacilo de Koch, um não humano, em *A esperança de Pandora* um texto de Platão é deslocado para “meses atrás”, como se ele tivesse sido simplesmente transportado no tempo, em um trem de alta velocidade. Para que o bacilo chegue a 1213 a.C., há um grande esforço, repleto de *mediações* e negociações, que alteram Ramsés II e a própria historiografia; para Platão, por outro lado, a cronologia, o número “385 a.C.”, serve não para diferir, mas para equiparar, instaurando um pertencimento de gregos antigos e franceses contemporâneos a um mesmo curso temporal. Afinal, tanto em fins dos anos 1990 quanto no início do século IV a.C., um “mesmo quebra-cabeça” permanece, idêntico. (2001a, p. 249). Ou seja, correspondentemente a *Políticas da natureza*, o procedimento de *temporalização*, embora não dito de maneira tão explícita, é semelhante. Não esqueçamos que, no livro, Latour desdobra o horizonte temporal de sua atualidade até a Atenas antiga com um “em vinte e cinco séculos, entretanto, uma única coisa não mudou um iota”, referindo-se à alegoria. (2004a, p. 28-29). Platão, através de sua imagem da Caverna, é contemporaneizado, sendo deslocado de suas associações com a Grécia Antiga em um transporte que o coloca como debatedor apto nos debates ecológicos e epistemológicos dos anos 90. Todavia, o diferencial, neste ponto, é que ele paradoxalmente também é arcaizado, é extemporaneizado. Sua existência, no texto, existe a partir de uma ambivalência. Isto porque a sua presença, na forma de um “mito de origem” da “modernidade”, é atestada por Latour — ao contrário da presença da morte indeterminada de Ramsés II após 1976 com os exames em Paris — como sobrevivente em determinados discursos científicos, embora a alegoria seja, para ele, ao mesmo tempo, obsoleta. A partir da Alegoria da Caverna, portanto, Platão torna-se coevo de Latour, devido ao seu transporte para a cadeia textual de *Políticas da natureza* sem a *mediação* do anacronismo. Contudo, mesmo sendo ambos evidentemente coevos, coexistindo na forma de *inscrição* e autoria, o autor lhe nega a coetaneidade, *alocroniza-o*, ao extraditá-lo do que é contemporâneo à “República” latouriana e à sua “ecologia política”. Resta, assim, em uma existência espectral, como um resquício fantasmagórico do “Antigo Regime” que assombra os viventes.

Embora a Alegoria da Caverna seja descrita por Latour como não ligada, de nenhum modo, à “razão”, à “justiça” ou à “simplicidade”, reduzindo-se a um “mito modernista” “arcaico” e “mágico”, o qual funciona diante da “modernidade” como uma “cena primitiva”, ela não é, todavia, *anacronizada* da instância de enunciação do autor com um uso expresso do dispositivo do anacronismo. (2004a, p. 130). Embora, no caso de Ramsés II, um enunciado tal qual “a causa da morte do faraó é indeterminada” seria anacrônico após 1976, do mesmo modo que, inversamente, outro como “a causa da morte do faraó é tuberculose” configuraria

um anacronismo antes de 1976, tanto Platão quanto a sua alegoria pairam pela linearidade cronológica sem nenhuma interdição. Sob a *mediação* do anacronismo, o qual opera o corpo morto de Ramsés II lado a lado aos médicos de jalecos brancos no hospital Val de Grâce, o enunciado “Ramsés II morreu de causa indeterminada” deixa de disputar uma controvérsia na época em que Latour compôs seu texto. Sem uma controvérsia, inexistindo após a estabilização do fato na descoberta da causa da morte através de provas e um consenso, ele não joga mais o jogo do “presente”, não faz mais política, de acordo com uma *temporalização* anacronística. Do mesmo modo que, antes de 1976, o enunciado “Ramsés II morreu de tuberculose” não participava das políticas daqueles outros “presentes”, uma vez que a sua viabilidade dependeria do traslado do Cairo para Paris. O mesmo não vale, contudo, para a Alegoria da Caverna e Platão. Em determinada parte de *Políticas da natureza*, Bruno Latour pergunta-se: “Qual é a utilidade do ‘mito da Caverna’, hoje”? (p. 32-33). Este *hoje*, aqui, como um *dêitico* descrito por Benveniste, elemento técnico da língua incorporado na *inscrição*, indica uma *temporalização* da Alegoria da Caverna radicalmente diversa daquela da causa da morte do faraó. Isto porque ela permite que a alegoria seja relevante para explicar os “modernos”, e, mais do que isso, para se lhes constituir como um “mito fundador”, e agregar-se, por ora, com todos os aparatos tecnocientíficos, acadêmicos, políticos e ambientais que distam consideravelmente dos caracteres gregos impressos nos fragmentos e compilações restantes da famosa *República*. A transformação sofrida por Platão, para que este visitasse os laboratórios e as conferências sobre o clima, e para que pudesse ser dito pelas palavras de Latour, não lhe retira o salvo-conduto para que “jogue o jogo” político do “presente”, participando de controvérsias tendo os “modernos” como aliados extemporâneos. A Alegoria da Caverna viaja, pois, no tempo com menos impedimentos que a causa da morte de Ramsés II, e isso decorre de distintas políticas do tempo, as quais *temporalizam*, *espacializam* e *actancializam* as respectivas redes de maneiras muito diversas, devido, sobretudo, à *mediação* exercida pelo dispositivo do anacronismo. Tal disparidade é mais um indicativo não apenas de uma inconsistência se compararmos os procedimentos temporais latourianos em dois momentos diversos mas cronologicamente próximos de sua obra, mas também de que o tempo não antecede as associações de actantes, delas decorrendo.

Todavia, uma de minhas principais proposições neste texto é que todos os *mortos*, isto é, todas as alteridades de outrora, sejam elas “passadizadas” ou “historizadas” pelos processos de *temporalização* ou não, fazem política no *agora*. Este “fazer política”, é claro, sempre acontece através de *porta-vozes* e de *mediações*, uma vez que, para nós, os *mortos* não falam por conta própria. Existem, pois, em nossas associações de actantes multitemporais, que

reunem entidades produzidas em momentos distintos e mais ou menos anteriores com relação uns aos outros, *tanatoagências*, que indicam a atuação daqueles que não mais caminham, respiram ou existem de forma corpórea na coetaneidade. A agência que descrevo, é claro, ocorre, de acordo com as asserções latourianas, *em rede*, ou seja, o “passado” não é simplesmente resgatado para se dispor no “presente” e nem apenas “utilizado” de acordo com critérios políticos próprios da atualidade. Na multitemporalidade das redes, os actantes se *actancializam*, se *espacializam* e se *temporalizam* de acordo com as relações que constroem e com mutualidade, sem com que a ação parta de uma dimensão temporal hipostatizada para outra. Quando Bruno Latour, em uma *inscrição* sobre “ecologia política” do final dos anos 90 do século XX, mobiliza a Alegoria da Caverna e Platão, associando-os aos “modernos”, tanto ele, Latour, como autor, altera-se por se vincular a Platão (tanto que o descrevo, aqui, duas décadas depois, e justamente por isso) quanto Platão se constitui como agente político na coetaneidade sob a *porta-vocalidade* do texto latouriano. Mesmo o hipotético enunciado *anacronizado* sobre a morte de Ramsés II, de que a sua morte teria ocorrido por causas indeterminadas, segue participando de nossas assembleias atuais, uma vez que jaz na cadeia textual de Latour, e eu a leio e a encadeio no texto que aqui escrevo. Embora estes enunciados e estas entidades sejam relegadas, por *temporalizações*, ao “passado”, esculpido como uma zona ontológica que opera sendo uma espécie de Hades da história, e apesar de Platão e Ramsés II serem transformados em espectros, extraditados para o além-do-presente, eles permanecem atuando e participando das deliberações sobre a constituição de nosso mundo comum. A peculiaridade de que os *mortos* não falem no *agora*, em nossa cosmologia, não está no fundamento das coisas, em uma *mononatureza*, em uma realidade objetiva. Na verdade, os *mortos* fazem propostas, para nós, o tempo todo, sejam os filósofos gregos, os faraós egípcios, as caravelas e naus que rasgaram o Atlântico desde o século XV, os humanos escravizados transladados à força para as Américas em navios negreiros, as pessoas assassinadas pelo Holocausto, os biomas brasileitos de mata litorânea devastados pela colonização portuguesa, os relógios mecânicos, os torturadores da ditadura brasileira ou os trabalhadores ingleses dos princípios da Revolução Industrial. Mas nós, no entanto, os relegamos, na discursividade disciplinar historiográfica e em variados outros discursos sobre a anterioridade, a uma modalidade de existência muito específica, o “passado”, que equipara a todos os *mortos* em uma condição espectral, transformados, assim, em um objeto científico para a história assim como o bacilo de Koch o é para a microbiologia em sua existência bacteriana, submetendo as suas “falas” no *agora* a certas condições, sob determinadas *mediações*.

Disto advém, para mim, uma possível crítica à expressão já bastante consolidada como “usos do passado”. Ela nos leva a pensar o “passado” como um lugar apriorístico e substancializado, e não como o resultado de uma *cronopolítica* que se desenrola através de redes de relações, deslocamentos e mediações. Esta zona ontológica do “passado”, então, serviria como uma espécie de repositório, de uma caixa de significantes a serem mobilizados politicamente no “presente”, de acordo com determinados tipos de racionalidades. Pois, para mim, o “passado”, ou melhor, as alteridades da anterioridade não são “utilizadas” e nem recebem, no “presente”, “usos políticos”, mas elas próprias fazem política no *agora*. Assim como o dióxido de carbono participa das conferências sobre o clima e o SARS-CoV-2 — o “novo coronavírus” —, nesse momento em que escrevo, suspende determinados tipos de *temporalização*, instaura outros e é membro cativo das assembleias com políticos, médicos, economistas, sanitaristas e jornalistas sobre o que fazer na atual “crise”, os *mortos* também ganham a sua cidadania e, desprovidos de fala por conta própria, são mediados por agências com as quais se aliam. E essa *mediação* é operada, em *inscrições* como os textos de Latour, tradutoras de determinadas redes em cadeias de significantes, por meio daquilo que Rancière chamou de *mimetização*. Mesmo quando narrado, mesmo se em terceira pessoa, na dimensão do *relato* de Benveniste, Platão adquire cidadania para participar das controvérsias coetâneas através da *mimetização* de *Políticas da natureza* que o traduz para os debates ecológicos e epistemológicos, deslocando-o de um lugar para outro. Se Latour o faz de modo fiel ou com alguma traição às propostas enunciadas nos textos platônicos, bem, esta é outra discussão. Importa, para nós, que a ambivalência entre a *mímēsis* e a *diégēsis*, entre as formas do *discurso* e do *relato*, inerente à nossa relação com as alteridades de outrora, é consistentemente expressa pela ideia latouriana de *mediação*. Platão só fala, *agora*, porque Latour o diz, mas o dizer de Latour só é possível se configurar da forma como é graças à sua associação com Platão. Na *inscrição* de *Políticas da natureza*, portanto, a Alegoria da Caverna se insere como aquilo que Jacqueline Authier-Revuz denominou como uma *alteridade constitutiva*, na modalidade de um outro da anterioridade que não deixa, por isso, de possuir agência, uma vez que a *actancialidade* não parte de um ponto para outro no tempo, mas se formula, multitemporalmente, de forma agregada.

5.2 Cronopolíticas da antropologia e da historiografia: o exemplo de Claude Lévi-Strauss

Claude Lévi-Strauss, em um texto publicado no ano de 1949, intitulado *História e etnologia* (1970), questiona se há, entre as duas disciplinas, uma contraposição ou uma

diferença radical de método.¹⁰³ Poderia, a etnologia, atingir a história de povos que não mantêm documentação escrita ou que dispõem de dispositivos de memória predominantemente orais e distintos dos “ocidentais”? Faz-se importante frisar, aqui, que por “etnologia” Levi-Strauss se refere ao que, na academia brasileira, é geralmente conhecido como “antropologia”, embora também utilizemos o termo “etnografia” de maneira bastante disseminada. O autor define, no início do texto, etnografia como a “observação e análise de grupos humanos considerados em sua particularidade”, que visa reconstituir, tanto quanto possível, os modos de vida de cada um deles. (p. 16). A etnologia, por outro lado, seria a utilização de métodos comparativos sobre as documentações recolhidas do trabalho de campo dos etnógrafos. (p. 16). Dito isto, o autor expõe as contradições que justificam a interação tensa entre a antropologia e a história. Se a etnografia busca reconstituir o “passado” de povos que dele não mantêm registros escritos ou o fazem através de uma materialidade muito específica, ela se torna incapaz de lhes traçar a história; se a antropologia se propõe a trabalhar com métodos historiográficos sociedades em que o “passado” assume uma dimensão não histórica, a temporalidade lhe escapa. (p. 17).

Através do texto, Levi-Strauss retoma o debate entre evolucionistas e difusionistas, e também abrange de forma mais detalhada os projetos antropológicos de Franz Boas e Bronisław Malinowski, para, por fim, apresentar as suas próprias proposições. O meu interesse, neste subcapítulo, não é recompor fielmente o debate descrito por Levi-Strauss que o conduz até a sua proposta de aproximação entre a história e a antropologia. Interessa-me, aqui, contrastar a antropologia simétrica de Bruno Latour, a qual tem por base a teoria ator-rede, com o estruturalismo straussiano, ressaltando o elogio traçado pelo autor ao final do texto à obra de Lucien Febvre sobre a incredulidade no século XVI, como um marco da utilização dos estudos antropológicos na historiografia. Deste modo, mais uma vez, aponto que a mobilização do enunciado de Febvre sobre o anacronismo em *Até onde deve ir a história das descobertas científicas?* torna-se inconsistente com os seus pressupostos de que a *temporalização* emerge como consequência das associações dos actantes em rede. E, com isso, poderemos nos interessar em um outro modo de aproximação entre a antropologia e a história, deslocando a teoria ator-rede para a historiografia. Pois, se deixarmos de considerar o “passado” como um *a priori*, tratando-o como resultado de um processo sociotécnico temporalizador, e se assumirmos as alteridades de outrora não mais como habitantes de um além-do-presente, mas como “cidadãos” que propõem e demandam nas assembleias públicas

103 O artigo foi publicado, originariamente, na *Revue de Metaphysique et Morale*, em um dossiê intitulado “Os problemas da história”.

contemporâneas, então poderíamos dizer que a historiografia, na verdade, trata-se de uma espécie de descrição etnográfica que considera a agência dos seres anteriores no *agora*, de acordo com o que denominei de *tanatoagência*.

Para Levi-Strauss, quando os antropólogos se limitam ao instante presente da vida de uma determinada sociedade, eles se tornam, deste modo, “vítimas de uma ilusão”, uma vez que “tudo é história; o que foi dito ontem é história, o que foi dito há um minuto é história”. (1970, p. 28). Delimitar em algo como o “presente” a prática etnográfica, com isso, seria abdicar da possibilidade de bem conhecer este “presente”, pois apenas uma perspectiva histórica, para ele, seria capaz de traçar as características e relações peculiares desta demarcação do tempo. Embora a história de certas sociedades cheguem aos etnógrafos de uma forma um tanto quanto fugidia para os padrões tradicionais da historiografia, Levi-Strauss reconhece que “muito pouca história (já que tal é, infelizmente, o quinhão do etnólogo) vale mais do que nenhuma história”. (p. 28). Como exemplo, o autor cita a análise de um hábito compartilhado amplamente pelos franceses e que pode ser visto com estranhamento para estrangeiros, que é o papel do aperitivo na vida social. Para ele, caso se ignore o valor histórico do prestígio atribuído, desde o “medieval”, à fruição de vinhos, algo importante dessa valorização simbólica, no presente, certamente seria perdido. Em uma crítica às teorias funcionalistas do social, então, Levi-Strauss faz o que é, para ele, uma distinção fundamental. Nas sociedades, existem funções primárias, que explicam práticas e hábitos de acordo com necessidades atuais dos organismos sociais. Todavia, há, também, funções secundárias, as quais permanecem apenas devido à repetição, e se reproduzem pela resistência de uma sociedade a abandonar um hábito no tempo. Para ele, “dizer que uma sociedade funciona é um truísmo; mas dizer que tudo, numa sociedade, funciona é um absurdo”. (p. 28). O que interessa aos antropólogos em suas pesquisas não deveria ser tanto a universalidade das funções de práticas e hábitos em distintas sociedades, mas, diferentemente, a variabilidade imensa dos costumes nos mais diversos povos ao redor do planeta. (p. 30). E, para isso, uma descrição dos fenômenos que desconsidere a história ficaria gravemente prejudicada, não perscrutando o desenvolvimento dos costumes no tempo e, com isso, as possíveis causas de sua atual reprodução.

Prosseguindo a sua tarefa de delinear as correlações entre a antropologia e a historiografia, Lévi-Strauss passa, então, a se questionar a respeito das diferenças de seus métodos de descrição e investigação. As duas disciplinas, para ele, a princípio, compartilham de uma característica bastante importante: ambas “estudam sociedades que são outras que não aquela onde vivemos”, ou seja, estão interessadas em uma relação com alteridades. (1970, p.

33). A especificidade dessas alteridades se constituírem a partir de um afastamento *no tempo* ou de um afastamento *no espaço*, ou mesmo graças a uma *heterogeneidade cultural*, não depõe contra a similitude de posições que irmanaria as duas disciplinas. (p. 33-34). Ambas, para Lévi-Strauss, não visam simplesmente desenvolver uma reconstituição exata seja do que se passou em um momento anterior e diferente do nosso, seja em um lugar no espaço ou na cultura que é, perante nós, heterogêneo. “Afirmá-lo seria esquecer que, em ambos os casos, lida-se com sistemas de representações que diferem para cada membro do grupo, e que, em conjunto, diferem das representações do investigador”. (p. 34). O autor adverte, por exemplo, que um estudo etnográfico jamais transformará o seu leitor em um indígena, e que a Revolução de 1789 vivenciada por um aristocrata não foi a mesma da experiência de um *sans-cullote*, e que ambas as experiências revolucionárias, ainda, jamais poderiam corresponder à sua abordagem por um Michelet ou um Taine. (p. 34). O alcance dos historiadores e dos etnógrafos, diante desta diferença que se conforma como basilar de suas operações descritivas, se reduz a elaborar um relato que tenha por ambição “alargar uma experiência particular às dimensões de uma experiência geral ou mais geral, e que se torne (...) acessível *como experiência* a homens de um outro país ou de um outro tempo”. Na antropologia straussiana, portanto, a proximidade com a historiografia é constatada pelo permanente trabalho realizado com as alteridades e pelo reconhecimento de uma natureza perspectivista de suas descrições. A diferença entre ambas, ora, residiria na natureza das alteridades por cada uma descritas, uma interessando-se pelos outros *no tempo* e outra pelos outros *no espaço* e *na cultura*. Podemos perceber, já, aqui, uma divergência fundamental da antropologia straussiana com a latouriana, pois se, para Levi-Strauss, espaço e tempo são critérios constituintes dos objetos disciplinares, para Latour, de outra forma, ambos são consequência das relações entre agências e do próprio processo de disciplinarização que fabrica os seus objetos.

Todavia, embora tempo e espaço permaneçam, em Levi-Strauss, como definidores do horizonte das alteridades vislumbradas pelas disciplinas antropológica e histórica, relembro que uma das principais propostas do autor, neste texto, é defender uma não distinção radical entre as duas áreas do saber, postulando a existência de uma antropologia histórica e de uma historiografia antropológica. Isto quer dizer que, mesmo tomando as duas dimensões como elementares da constituição dos objetos disciplinares das duas áreas do saber, é extremamente instrutivo para os antropólogos considerarem a dimensão do tempo e para os historiadores levarem em conta o espaço ou a heterogeneidade cultural. Tanto os historiadores quanto os antropólogos estariam interessados na vida social como objeto de suas investigações, e teriam

por objetivo uma melhor compreensão do “homem” (para Lévi-Strauss) e um método que se diferenciaria apenas pelos processos de pesquisa. A complementaridade dos dois saberes, então, também seria marcada pelo principal traço que os separa, de acordo com a abordagem straussiana: a história tem, nela, por ênfase as expressões *conscientes* das sociedades e dos indivíduos nelas integrados no tempo; a antropologia, por outro lado, objetivaria a análise das condições *inconscientes* da vida social. (1970, p. 35).

A oposição entre *consciente* e *inconsciente* é extremamente marcante na teoria antropológica de Lévi-Strauss, e nos comunica alguns indícios de sua política do tempo. Ainda em *História e etnologia*, Strauss afirma que “na maioria dos povos primitivos, é muito difícil obter uma justificação moral, ou uma explicação racional, de um costume ou de uma instituição”. (1970, p. 36). De acordo com ele, “o indígena interrogado se contenta em responder que as coisas foram sempre assim, que tal foi a ordem dos deuses, ou o ensinamento dos ancestrais”. (p. 36). Ora, o que esperava Lévi-Strauss? Que o depoimento de um indígena não antropólogo fosse uma tese de antropologia ou um ensaio sociológico sobre os seus próprios hábitos e costumes? Que falasse como um acadêmico francês a respeito das origens e das funções das práticas de sua sociedade, como se ela fosse algo exótico e heterodoxo? A própria ideia de que os outros são povos *primitivos* já os insere em uma linha do tempo evolucionista, que pressupõe uma determinada ideia de civilização e de progresso em que os europeus e a razão universitária ocupam um lugar privilegiado. Afinal, os indígenas, com a sua fala deslocada do *racional*, com as suas justificações desviantes de alguma ideia de *moral*, tornam-se, assim, “não contemporâneos” de sua própria “contemporaneidade”, transformando-se em seres anacrônicos, fantasmas de um “passado” habitando um “presente”, objetos arqueológicos ambulantes. Para o autor, “mesmo quando se encontram interpretações, estas têm sempre o caráter de racionalizações ou elaborações secundárias”, uma vez que “não há dúvida alguma de que as razões inconscientes pelas quais se pratica um costume, se partilha uma crença, estão bastante afastadas das razões que se invoca para justificá-la”. (p. 36). Há uma dissociação, deste modo, entre a fala dos “povos primitivos” e as coisas que ela busca explicar, considerando que a explicação dos fenômenos de suas sociedades residem em um plano “inconsciente”, o qual eles não são capazes de alcançar. Ou seja, em suma, os “povos primitivos” possuem hábitos, crenças, costumes, mas não sabem, por fim, profundamente, o que fazem. Apenas os reproduzem em ações, e as explicam de modo secundário, mas, desconhecedores das razões reais, agem como autômatos. Sobre os ocidentais, Lévi-Strauss afirma que:

Até em nossa sociedade, as maneiras à mesa, os usos sociais, as regras do vestuário e muitas de nossas atitudes morais, políticas e religiosas, são observadas escrupulosamente por cada um sem que sua origem e função reais tenham sido objeto de um exame refletido. Agimos e pensamos por hábito, e a resistência espantosa oposta às derrogações, até mínimas, provêm mais da inércia do que de uma vontade consciente de manter costumes dos quais se compreenderia a razão. É sabido que o desenvolvimento do pensamento moderno favoreceu a crítica dos costumes; mas este fenômeno não constitui uma categoria estranha ao estudo etnológico: ele é antes o resultado, se é verdade que sua origem principal se encontra na formidável tomada de consciência etnográfica que suscitou, no pensamento ocidental, a descoberta do Novo Mundo. (1970, p. 36).

O que mais chama a atenção, para mim, nessa passagem, não é o reconhecimento de que a reprodução de práticas inconscientes ocorra também entre os europeus, os ocidentais ou os “modernos”, e sim a expressão de surpresa *até*, que precede o excerto, como se houvesse uma diferença substancial entre “primitivos” e “modernos” na descrição dos próprios costumes quanto à sua causalidade. A “origem e função reais” das práticas sociais e crenças, para Strauss, não reside nelas mesmas, e nem na consciência daqueles que as exercem, mas em um lugar que lhes é alheio. A “modernidade” seria, então, um diferencial entre os ocidentais e os seus outros, trazendo, a respeito dos costumes, uma atitude crítica que permite, como uma singularidade, aos “modernos” entrever um tanto das razões ocultas de seus próprios comportamentos — e também, deste modo, vislumbrar as mesmas razões das práticas em suas alteridades, a despeito das explicações de seus praticantes. Tal “tomada de consciência etnográfica” é atribuída, pelo autor, à “descoberta do Novo Mundo”, o qual foi descoberto apenas pelos europeus, uma vez que os povos ameríndios já eram seus habitantes milenares, e este mundo, para eles, nada tinha de “novo”. A ascensão entre os “modernos” de uma “consciência etnográfica” se configura, desta maneira, para Strauss, a partir do contato com alteridades através da expansão colonizadora empreendida pelos europeus ao redor do planeta, a qual é inseparável de um grande ato de violência epistêmica. É notável que a *cronopolítica* que opõe “primitivos” a “modernos” seja apenas mais uma faceta desse privilégio epistêmico autoproclamado da razão europeia em detrimento das cosmologias de uma miríade de outros povos por eles encontrados; portanto, o estabelecimento, aqui, da etnografia enraizada em uma “consciência” que permite entrever as causas profundas de práticas reproduzidas inconscientemente por culturas diversas deve ser analisado, de fato, com um considerável grau de desconfiança.

Em um artigo intitulado *O olhar distanciado: Lévi-Strauss e a história* (2006), François Hartog aponta para a relação íntima, ora tensa, ora amistosa, do antropólogo com a disciplina. Diante do texto straussiano *História e etnologia*, de 1949, Hartog delinea um

segundo ato, desta vez advindo dos historiadores, da querela entre as duas disciplinas, no qual eles haveriam de responder, em um número especial da *Annales* publicado em 1971, às provocações antropológicas. Hartog lembra que André Burguière, na apresentação da edição da *Annales*, afirma que “a guerra entre a história e o estruturalismo não ocorrerá” (BURGUIÈRE, 1971, p. I), frase que poderia ser complementada, para ele, com a justificativa de que ela já teria acontecido. (HARTOG, 2006, p. 19). Seguiria-se, pois, no decorrer da apresentação, a defesa de uma historiografia estruturalista preexistente, manifesta entre o grupo dos *Annales* em uma superação há meio século da distinção entre o “consciente” e o “inconsciente”, operada pelo alcance das motivações inconscientes das práticas a partir dos novos métodos adotados e das aproximações interdisciplinares. Com esta avaliação de Burguière, atingiria-se, então, aquele que seria o objetivo da edição da revista, a saber, a constituição de uma “história cultural” que seria capaz de se precaver, de fato, contra o pecado do “anacronismo” (HARTOG, 2006, p. 19; BURGUIÈRE, 1970, p. VI), uma vez que ela daria “às formas culturais a sua dimensão histórica, isto é, a sua distância em relação a nosso próprio universo mental”. (BURGUIÈRE, 1971, p. VI). Para Hartog, em sua própria contribuição para o dossiê da revista, com o artigo *O tempo do mito* (1971), Lévi-Strauss parecia apoiar a existência desta história cultural estruturalista (2006, p. 19), em um movimento que, embora insinue uma congregação com a história sob a perspectiva hartoguiana, merece ser destacado como a legitimação por parte do antropólogo de uma política do tempo anacrônica, em que o dispositivo media a relação entre os actantes a partir de um processo de extemporaneização. Este modo de *temporalização*, com isso, assumido como particularmente histórico, conforma-se como justificativa da atividade de Lévi-Strauss que contrapõe “primitivos” e “modernos” de acordo com um critério de consciência crítica das próprias práticas “culturais”, em que os “modernos” seriam caracterizados pela especificidade *cronopolítica* de assumir uma atitude desperta diante de suas manifestações habituais, enquanto as suas alteridades, dotadas de epistêmes que *ainda não* teriam se dado conta do espírito crítico antropológico, viveriam submersas nas águas turvas de um não saber sobre seus próprios atos.

Alinhando uma aproximação entre a antropologia e a linguística saussureana, Claude Lévi-Strauss sustenta que, assim como nesta outra disciplina, na antropologia não é a comparação que fundamenta o estabelecimento de generalizações, mas o contrário. Deste modo, se levarmos em conta que, para ele, “a atividade inconsciente do espírito consiste em impor formas a um conteúdo, e se as formas são fundamentalmente as mesmas para todos os espíritos”, então, estruturalmente, há um universalismo no humano que transcende as mais

diversas formas de manifestações culturais, e ele reside em um plano inconsciente. (1970, p. 38). Estas formas organizadoras do conteúdo cultural variado, de tal maneira, seriam as mesmas para “antigos e modernos, primitivos e civilizados”, e o estudo dessa função simbólica, na antropologia, haveria de visar a “estrutura inconsciente, subjacente a cada instituição ou a cada costume, para obter um princípio de interpretação válido para outras instituições e costumes, sob a condição, naturalmente, de estender bastante a análise”. (p. 38-39). Apesar destas “formas inconscientes”, que seriam as mesmas para os mais variados povos, percebemos, mais uma vez, em seu texto, uma política do tempo tipicamente e particularmente “moderna”, esboçada através de oposições entre “antigos e modernos” ou “primitivos e civilizados”, as quais, em vez de um complemento a um estruturalismo radicado no inconsciente que ampara o multiculturalismo radical, na verdade situam-se, para mim, como um elemento basilar de sua antropologia, de onde advém a oposição que sustenta a sua construção teórica entre “consciente e inconsciente”. Pois, de certo modo, os “primitivos” e os “antigos” são aqueles não dotados de uma “consciência etnográfica”, imersos em uma acriticidade cultural, mais próximos da inconsciência de suas próprias práticas e daquelas de suas alteridades do que os “modernos” navegadores e desbravadores do “Novo Mundo”. A “flecha do tempo”, deste modo, apresenta uma trajetória do “inconsciente” para o “consciente”, na qual o projeto antropológico possui um papel fundamental, com um lugar especial nele reservado para a disciplina histórica.

Mas como, pois, para Strauss, a antropologia chegaria a estas “estruturas inconscientes”? Em primeiro lugar, ele se afasta da pretensão de realizar estudos das “estruturas diacrônicas”, às quais a história se dedicaria com maior fundamentação. Todavia, mesmo quanto às “estruturas sincrônicas”, que, para ele, são o objeto da antropologia, os conhecimentos históricos tornariam-se indispensáveis. Ao demonstrar como as instituições se transformam no tempo, a historiografia permitiria, desta forma, “destacar a estrutura subjacente a formulações múltiplas, (...) permanente através de uma sucessão de acontecimentos”. (1970, p. 39). Para expor, em seguida, o papel da história nesta triagem das características mais fundamentais, que atravessam a variabilidade de acontecimentos particulares nos desdobramentos das instituições em sociedades diversas, Lévi-Strauss recorre ao exemplo das sociedades que dispõem de uma “organização dualista”. O autor define a “organização dualista” como um tipo de estrutura social encontrado, frequentemente, na América, Ásia e Oceania, em que o grupo social é dividido em duas metades cujos membros preservam, “uns com os outros, relações que podem ir da colaboração mais íntima a uma hostilidade latente, e associando geralmente ambos os tipos de comportamento”. (p. 25). Em

alguns casos, a finalidade dessa organização dual parece, para Lévi-Strauss, ser a regulamentação dos casamentos de um determinado grupo, situação na qual tais estruturas são chamadas de “exogâmicas”. Em outros, tal organização cumpre funções diversas, de cunho religioso, político, econômico ou esportivo, podendo, também, congrega em alguns grupos mais de um destes âmbitos. A filiação a um dos grupos da organização dual pode ser legada ora pela linhagem paterna, ora pela linhagem materna, de acordo com o grupo social analisado. Esta divisão, também, poderia ou não coincidir com uma organização clâmica, e assumir ou não características simples ou complexas, admitindo, aqui, como complexas a existência de múltiplos “pares de metades recortando-se uns aos outros, e dotados de funções diferentes”. (p. 25). Ou seja, são praticamente conhecidas tantas formas diversas de organizações dualistas quantos são os povos que as exercem. (p. 25). Com esse exemplo, o autor, em *História e etnologia*, tem por objetivo dissociar-se dos projetos antropológicos que entenderiam as organizações de tipo dualista como um “estágio universal do desenvolvimento da sociedade”, mas também, por outro lado, daqueles que a tomam como sistemas inventados em um “único lugar” e em um “único momento”. (p. 39). Há, para Lévi-Strauss, caracteres suficientemente comuns entre estas várias sociedades para considerá-las apenas como “produtos heteróclitos de histórias únicas e incomparáveis”. (p. 39). Portanto, a sua antropologia estrutural pretende analisar cada sociedade dualista “para encontrar, por detrás do caos das regras e costumes, um esquema único, presente e agindo nos contextos locais e temporais diferentes”. (p. 39). Esse “esquema único”, cerne das ambições universais do estruturalismo straussiano, não seria, para ele, correspondente a um modelo de instituição particular, nem a um agrupamento arbitrário de significantes comuns a diversas formas em diferentes povos, mas definiria-se por “relações de correlação e oposição” *inconscientes*, mesmo para aqueles povos que vivenciam uma organização social dualista. (p. 39). E, uma vez que estas relações se estabelecem a partir da *inconsciência*, elas estariam, também, “igualmente presentes entre aqueles que jamais conheceram esta instituição”, isto é, os povos não dualistas. (p. 39).

A antropologia, com isso, para Lévi-Strauss, não deve “permanecer indiferente aos processos históricos e às expressões mais altamente conscientes dos fenômenos sociais”. (1970, p. 41). Todavia, se ela, como disciplina, dedica o mesmo empenho que os historiadores a tais processos, isso se deve, particularmente, à necessidade de eliminar, dos estudos etnográficos, tudo aquilo que diga respeito ao acontecimento e à deliberação racional dos atos dos agentes. A história, então, como uma disciplina correlata à antropologia, serviria como uma espécie de dispositivo purificador do acontecimental, do particular, do variável, tendo em

vista os objetivos últimos da antropologia em entrever as estruturas inconscientes que não apresentariam esse caráter passageiro e fugidio. A meta dos antropólogos haveria de ser, portanto, “um inventário de possibilidades inconscientes, que não existem em número ilimitado”, “e cujo repertório e as relações de compatibilidade e incompatibilidade que cada uma mantém com todas as outras fornecem uma arquitetura lógica dos desenvolvimentos históricos que podem ser imprevisíveis, sem nunca ser arbitrários”. (p. 41). A correlação entre história e antropologia, segundo Lévi-Strauss, pode bem ser determinada na bela fórmula de Marx, no início do seu *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, segundo a qual “os homens fazem a sua própria história; contudo, não a fazem de livre e espontânea vontade, pois não são eles que escolhem as circunstâncias sob as quais ela é feita”, sendo estas “transmitidas assim como se encontram”. (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 41; MARX, 2011, p. 25).¹⁰⁴ À história caberia, com isso, a dimensão consciente da ação, do evento, do acontecimento, enquanto à antropologia desvelariam-se as atitudes inconscientes, submersas, que conduziriam as razões ocultas dos desdobramentos históricos. Por isso, de uma perspectiva straussiana, a história opera como um dispositivo purificador dos fenômenos, o qual retiraria, deles, os seus restos variáveis e incontáveis, desnudando os fundamentos de estruturas inconscientes de possibilidades limitadas.

No entanto, a fórmula marxiana que apresenta a história como contraparte da antropologia nos permitiria, segundo Lévi-Strauss, considerar que ambas as disciplinas não podem prescindir uma da outra, e que, mesmo na historiografia, o “aparelho de elaborações inconscientes” deve ser utilizado para refletir sobre os atos, acontecimentos e representações

104 Uma análise mais aprofundada da passagem de Marx nos permite verificar que há, nela, uma consideração das actâncias anteriores no *agora* na forma de heterogeneidades constitutivas das redes de agências. Isto é bem verificado, por exemplo, no trecho em que se diz que “a tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos”, o que demonstra, por outro lado, que faz parte da matéria dos vivos de alguma forma o corpo daqueles que se foram, corpo este, sem o qual, a vida seria impossível. (2011, p. 25). Nisso se desenvolve o problema da ideia de “revolução” como ruptura radical com o “passado”, instaurando um presente todo-novo, tal como um ato fundador *ex nihilo*; quando emerge a crise revolucionária e a vontade caudalosa de transformação da ordem das coisas, os vivos “conjuram temerosamente a ajuda dos espíritos do passado, tomam emprestados os seus nomes, as suas palavras de ordem, o seu figurino, a fim de representar, com essa venerável roupagem tradicional e essa linguagem tomada de empréstimo, as novas cenas da história mundial”. (p. 25-26). Como exemplos, Marx afirma que “Lutero se disfarçou de apóstolo Paulo, a revolução de 1789-1814 se travestiu [sic] ora de República Romana ora de cesarismo romano e a revolução de 1848 não descobriu nada melhor para fazer do que parodiar, de um lado, o ano de 1789 e, de outro, a tradição revolucionária de 1793-95”. (p. 26). Em seguida, Marx utiliza, para a novidade da “revolução”, uma analogia com o aprendizado das línguas, as quais são, em um primeiro momento, sempre traduzidas para uma língua materna, até o ponto em que a desenvoltura permita “se mover em seu âmbito sem reminiscências do passado e quando, em seu uso, esquecer a sua língua nativa”. (p. 26). Temo eu que, sobre as entidades anteriores, não podemos abandoná-las, participando elas sempre de nossos *agoras* como alteridades constitutivas, legitimamente atuantes, em processos que implicam sempre formas de *tradução*, de *mediação* e de *mimetização*. Todavia, apesar da tentativa de ruptura com os mortos de Marx — diante da qual estes parecem um tanto contrariados —, cabe admitir a sua percepção das constantes “conjurações dos mortos da história mundial” (p. 26), que pode ser descrita, também, como um reconhecimento das *tanatoagências*.

os quais são para ela objeto. “Não estamos mais”, afirma o autor, “na época de uma história política, que se contentava em enfiar cronologicamente as dinastias e as guerras no fio das racionalizações secundárias e das reinterpretações”. (1970, p. 41). Ou seja, o autor afasta-se da mesma historiografia que fora chamada por Peter Burke de “Antigo Regime”, contra a qual a primeira geração dos *Annales* se constituiu, através de sua “história problema” muito próxima de uma sociologia de matriz durkheimiana. A “nova história”, portanto, a ser irmanada à antropologia se configuraria como aquela iniciada por Lucien Febvre e Marc Bloch. Não é a toa que, em seguida, Lévi-Strauss defenda que “todo bom livro de história (...) está impregnado de etnologia”, apresentando, como exemplo, o livro de Febvre sobre a incredulidade no século XVI, o mesmo em que consta o enunciado que considera o anacronismo como o “pecado dos pecados” do historiador, agenciado por Latour ao propor a historicidade dos objetos científicos no caso de Ramsés II. (p. 41). Febvre, indica Lévi-Strauss, “aponta constantemente para atitudes psicológicas e estruturas lógicas que o estudo de documentos, como o dos textos indígenas, permite apenas atingir indiretamente”, uma vez que “elas sempre escaparam à consciência dos que falavam e escreviam”. (p. 42). Isto quer dizer que tanto a historiografia febvreana quanto a antropologia estrutural straussiana, para ele, compartilhariam do mesmo gosto por entrever estruturas inconscientes aos falantes de determinado tempo, sejam os habitantes da França do século XVI, completamente incógnitos, para Febvre, da impossibilidade de descrever que moldava a eles próprios, sejam os indígenas que, coevos a Lévi-Strauss, são, todavia, não contemporâneos, uma vez que “primitivos” e não dotados de “consciência etnográfica”. Em ambos os casos, tanto os franceses do século XVI, de crenças deslocadas no tempo e extraditadas ao “passado” exótico, quanto os indígenas síncronos mas não coetâneos, de cidadania não reconhecida nas assembleias do contemporâneo por sua “primitividade”, são *aqueles que falam mas não sabem sobre o que falam*, posto que inconscientes da profundidade do seu significado. São, portanto, anacrônicos, em duas modalidades distintas de extemporaneidade, que, todavia, compartilham de similar dispositivo *cronopolítico e processo de temporalização*.

Evidentemente, as oposições entre “estrutura” e “acontecimento” e entre “consciente” e “inconsciente” entram em conflito intenso com os pressupostos da antropologia simétrica latouriana e da teoria ator-rede. A agência compartilhada pelos actantes em relação dissolve a possibilidade da existência de estruturas profundas condicionantes ou deterministas dos fenômenos, e a abordagem do social como um contínuo refazer de associações não é condizente com a homogeneidade e estabilidade que uma proposta estrutural demanda. Ainda, a noção de “inconsciência”, que põe em cheque os saberes dos falantes, deslocando o sentido

de suas proposições para um lugar que lhes é alheio, também é estranha à noção de simetria, na qual não há saberes privilegiados *a priori* e nem intelectuais desbravadores das profundezas dos sentidos. Não haveria, pois, uma incongruência entre antropologias tão diversas mobilizarem o mesmo autor, Febvre, através de seu mesmo livro? É claro que enunciados, proposições, livros e autores podem ser mobilizados de maneiras completamente antinômicas por indivíduos ou grupos diversos, e nada garante que as interpretações de Lévi-Strauss e Latour da obra de Febvre sejam similares. O que sugiro, no entanto, é que uma idêntica política do tempo em Febvre fez com que Lévi-Strauss reconhecesse a qualidade da presença da antropologia em sua obra assim como Latour, isto é, a capacidade organizadora do dispositivo do anacronismo em situar os seres no tempo. E, para estender a historicidade até os objetos científicos, Latour lança mão desta *cronopolítica*, sem refletir, em seus textos nos quais trata do caso hipotético da causa da morte de Ramsés II, que é fundamental para esta política do tempo não assumir todos os actantes descritos como coetâneos, mesmo que o fenômeno, pragmaticamente, esteja ali, dispondo seres e enunciados coevos. Tal é, para mim, a grande contradição presente no agenciamento por Latour do enunciado de Febvre. Pois, uma vez que ele amplia a jurisdição do anacronismo para os objetos científicos, ele traduz, também, um modo de *temporalizar* a sua rede de actantes, que os organiza no tempo a partir de um pressuposto de hierarquização temporal objetivista e diacrônico, o que contradiz as principais noções de sua teoria etnográfica.

Isto se deve ao que Rancière denominou como “excesso de fala” em *Os nomes da história*, ou seja, a construção de um relato a respeito de uma alteridade que retira dessa alteridade o saber sobre a própria fala, fazendo com que as suas palavras vaguem vazias pelo ar, desprovidas de sentido, extraditando o significado, então, para outro campo, como as estruturas, os movimentos da história, o inconsciente ou o que quer que seja. (1994, p. 39-49). Não é à toa que Rancière tenha associado os “excessos de fala” à poética do saber da “nova história” dos *Annales* e à posição fundamental ocupada pelo dispositivo do anacronismo como operador do discurso verdadeiro em sua historiografia. É que esta dissociação entre a “fala” e a “consciência do que se fala”, que pode ser estendida também à “ação” — numa dissociação entre o “ato” e a “consciência do ato” —, condiciona a atribuição de historicidade aos agentes e a sua organização no tempo a um privilégio epistêmico sobre o processo. Muito sintomático desse modo de se delinear o tempo é a menção de Lévi-Strauss àquilo que ele chamou de uma “fórmula de Marx”, segundo à qual os homens fariam a sua própria história sem saber que a fazem. Se os humanos não sabem que fazem a sua própria história, logo, em certo aspecto, eles são anacrônicos ao seu próprio tempo — o tempo, aqui, como uma espécie de

fundamento da história —, uma vez que dele são inconscientes. E se, por outro lado, há quem possa entrever a similitude entre os seres e o tempo, como as estruturas inconscientes às práticas organizativas duais ou a impossibilidade de se descrever no século XVI, então, esse sábio, ao alinhavar as entidades na eternidade, passa a possuir uma compreensão privilegiada dos processos históricos e antropológicos. Talvez, a menção que Lévi-Strauss faz, um tanto enviesada, a Marx, sobrevalorizando os aspectos inconscientes da ação histórica e subconsiderando o seu caráter tanatológico, nos sirva mais para compreender Rancière do que Marx, uma vez que a sua crítica ao agenciamento do anacronismo na “nova história” se insere em um questionamento da noção marxista althusseriana de “ideologia”, a qual pode ser encarada como uma desvinculação, na intelectualidade francesa, ao seu antigo mestre. Ao restituir os saberes das falas e das práticas aos seus praticantes, Jacques Rancière retira o tempo de um espaço transcendente objetivista e o devolve para os próprios agentes históricos, restabelecendo-lhes o direito à serem contemporâneos de sua coetaneidade.

Ao fim de seu texto, Lévi-Strauss aponta que até o momento atual de sua escrita, “uma repartição de tarefas, justificada por tradições antigas e pelas necessidades do momento” contribuíram para afastar mais do que seria conveniente a história da antropologia. (1970, p. 43). Para ele, então, “somente quando abordarem, em conformidade, o estudo das sociedades contemporâneas, é que poderão”, as suas disciplinas, “apreciar plenamente os resultados e sua colaboração, e se convencer de que, aí como alhures, elas nada podem uma sem a outra”. (p. 43). Portanto, para Lévi-Strauss, o ápice da contribuição mútua das duas disciplinas haveria de vir no momento em que ambas conseguissem convergir para um estudo das sociedades contemporâneas através de suas abordagens complementares. Eu não teria como discordar. Todavia, acredito que tal projeto, para ser bem executado, deve abandonar a naturalização do anacronismo como um dispositivo de *temporalização* do discurso “verdadeiro” sobre o “passado”, privilegiado com relação a outros, que acabaria por purificar o que é próprio para cada tempo. Se a antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss agencia a historiografia da “nova história” como exemplo de temporalização historiográfica para sustentar a sua busca pelas estruturas inconscientes, Bruno Latour, por outro lado, também mobiliza esta historiografia, mas para estender a historicidade aos objetos científicos, sem questionar-se, pois, qual historicidade é essa. A minha proposta, aqui, de antropologização da história, é considerá-la como uma *etnografia do agora que leva em conta os outros da anterioridade como coetâneos*. Deste modo, toda a agência dos seres anteriores é fruto de uma existência que ocorre no *agora*. Mesmo que nos refiramos a actantes anteriores como Platão, Ramsés II e Rabelais — e mesmo que na anterioridade eles tenham existido, e que nós possamos atestar

com provas como foi, aproximadamente, esta existência —, eles permanecem como fenômenos, em discursos e em resquícios do que se passou, e, portanto, são uma categoria de actantes coeva. Assim como os não humanos de Latour, para os quais ele advoga o direito de participar das assembleias contemporâneas, os *mortos* não são, com isso, relegados a outra câmara além-do-presente, em um “passado”, tais quais os não humanos o foram à natureza, mas assimilados, deste modo, como propositores legítimos das políticas do mundo comum nos dias atuais. E a historiografia, como uma prática etnográfica que leva em conta os *mortos* dos “modernos”, *traduz* as suas proposições para assembléias (embora não exclusivamente), uma vez que sozinhos eles são desprovidos de capacidade de fala. Ela, ao lado de tantos outros falantes que agenciam os outros de outrora, portanto, os *media*, através de um relato impregnado da mimetização identificada por Rancière.

5.3 Cronopolíticas da antropologia e da historiografia: a negação de coetaneidade em Johannes Fabian

Johannes Fabian, no ano de 1983, publicou um livro intitulado *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece o seu objeto* (2013), em que tem por objetivo analisar os usos do tempo através dos quais a disciplina antropológica, no passado e em seu presente, fabrica o seu objeto de estudo. Para ele, o tempo pertence à “economia política” das relações entre indivíduos, classes e grupos sociais como um todo, e, graças a isso, a constituição do objeto da antropologia através de conceitos e dispositivos temporais se conforma como um “ato político”, uma vez que traça políticas disciplinares específicas do tempo. (p. 33-34). O tempo, para Fabian, porta um significado e é uma forma por meio da qual se dispõem as relações entre o “Eu” e o “Outro”. Este meio, o tempo, também modularia, com isso, as relações de poder e as desigualdades sociais, servindo como um estabelecedor de hierarquias e de divisões dentro de determinadas sociedades ou em relações entre agrupamentos diversos. (p. 33-34). Embora Fabian tenha uma definição do tempo, de certo modo, como um mediador preestabelecido, como uma forma em que se delineiam interações entre alteridades, o que contrasta com a noção latouriana de que ele é resultado de *mediações* (e, deste modo, de um processo de *temporalização*), acredito que o texto de Fabian possa nos trazer problemas interessantes sobre a função dessa dimensão no estabelecimento dos objetos históricos assim como o autor o faz para a antropologia, posto que sugiro uma aproximação entre as duas disciplinas através da teoria ator-rede.

Segundo Fabian, o discurso antropológico tal qual ele descreve possui a necessidade

constante de ocultar uma contradição que lhe é fundamental. De um lado, é basilar, para ele, o trabalho de campo, a experiência pessoal e prolongada de interação com a alteridade, que se realiza através da prática do fazer etnográfico. De outro lado, contudo, a escrita antropológica, como resultado da etnografia, constrói o “Outro” em termos de uma distância temporal e espacial, o que contraria a interação subjetiva e coetânea no campo. A “presença empírica”, desta maneira, é deslocada para a inscrição como uma “ausência teórica”, a qual visa manter a alteridade fora da temporalidade antropológica. (2013, p. 34-35). Minha intenção, nesta parte, é realizar dois apontamentos específicos mas complementares. O primeiro deles é que, na historiografia, assim como na antropologia, existe uma contradição fundamental a ser ocultada em sua escrita — ou em sua “poética do saber”, como diria Rancière. Talvez na antropologia o trabalho de campo nos transmita uma percepção mais experiencial da atuação do corpo do pesquisador na etnografia; no entanto, o historiador também possui esta relação coetânea com os seus objetos de pesquisa. Isto se deve porque, para mim, os fenômenos e actantes descritos pela historiografia, ou os outros da anterioridade, são actantes no *agora* da escrita do historiador, uma vez que nele permanecem como discurso, como imagem, como texto, como cerâmica, como sítios arqueológicos, ou qualquer que seja a materialidade estudada. Tal materialidade faz com que eles permaneçam atuando politicamente no “presente”. E, com isso, se a sua existência é relegada a uma condição ontológica de “passado”, de habitantes de um além-do-presente regido por outras regras, isto se deve não a um atributo intrínseco destas entidades, em essência, mas ao processo de objetificação do “passado”, o qual é realizado, também embora não somente, pela historiografia. Portanto, de modo correlato à antropologia, a historiografia agencia actantes de outrora que são coetâneos ao pesquisador na atividade de pesquisa; no entanto, ao deslocá-los para a inscrição historiográfica, estabelece uma distância temporal diacrônica, relegando-os à uma condição ontológica de “passado”. Em seguida, o segundo apontamento que farei a partir da minha aproximação com o texto de Fabian diz respeito a Bruno Latour. Para mim, tanto no caso de Ramsés II quanto no de Platão o autor opera uma “negação de coetaneidade”, utilizando-se de *cronopolíticas* da antropologia criticada por Fabian, apesar de, em cada caso, fazê-lo de modo diverso — e, em um destes casos, utilizando-se do dispositivo do anacronismo explicitamente, enquanto no outro não. Por consequência, essa “negação de coetaneidade” aos actantes anteriores, em Latour, é inconsistente com a sua antropologia simétrica e a teoria ator-rede, necessitando, para mim, de alguns pequenos ajustes para uma política do tempo que não relegue o mundo dos *mortos* a uma quase-existência.

Para Fabian, o lugar-comum de que “conhecimento é poder” expressa bastante bem a

forma como o discurso antropológico fabricou os seus objetos situando-se em um ponto de privilégio epistêmico, relegando às alteridades atributos como “primitivo” ou “selvagem”. Todo o conhecimento sobre o “Outro”, ele ressalta, é um ato temporal, político e histórico. (2013, p. 39-40). Buscando, então, os usos do tempo no discurso antropológico, Fabian retoma algumas das mobilizações temporais da história do “Ocidente moderno”. Na tradição temporal judaico-cristã, o autor aponta, de modo similar ao que vimos no segundo capítulo, que o tempo foi concebido como um instrumento de uma história sagrada, dispondo-se como uma sequência de eventos específicos que ocorrem a um povo em particular, que é o escolhido de Deus. Essa centralidade de um povo no curso do tempo é, para Fabian, mais importante do que o tão ressaltado caráter linear de sua passagem, que haveria de influenciar a temporalidade “moderna”. No cerne da temporalidade judaico-cristã, existiria, pois, um pacto entre Deus e um povo, que para ele se revela privilegiadamente, situando como baliza do devir a história da salvação. Esse tempo, então, próprio a uma determinada “ecologia cultural”, restrito ao Oriente Médio em um primeiro momento e, após a cristianização do Império Romano, a todo o entorno do Mediterrâneo, já de partida possuía, para Fabian, pretensões universalizantes, o que acaba por se concretizar, no entanto, na “modernidade”. Embora os mecanismos discursivos para a antropologia “moderna” tenham surgido, para ele, durante o período iluminista, o “Renascimento” e a colonização subsequente à expansão marítima europeia, a temporalidade judaico-cristã desta parte em particular do mundo começa a ser mais e mais estendida a outras regiões do planeta, sendo submetidas a ela diversas outras formas de *temporalização* que resistem à dominação colonial, erigindo as bases de um projeto de universalização. (p. 40-41).

Um dos principais pilares do projeto de uma história universal, que emerge como uma linha de contato entre a historiografia cristã e a história filosófica iluminista, é, para Fabian, o *Discurso sobre a História Universal*, de Jacques-Bénigne Bossuet, publicado em 1681. (2015). Ao considerar toda a história como uma história da salvação, centralizando o curso do devir na narrativa cristã, o objetivo de Bossuet é, afirma, diminuir a “confusão” causada pela enorme multiplicidade dos acontecimentos históricos, os quais se dispõem de maneira aparentemente desordenada. A diminuição dessa “confusão”, segundo Bossuet, seria possível através de um aprendizado que nos permitiria “distinguir entre diferentes tempos” com o auxílio de uma “história universal” que transcenderia os eventos particulares, servindo, para cada povo e para cada lugar, como uma espécie de mapa geral a lhes guiar. (FABIAN, 2013, p. 41-42). Uma das principais questões da historiografia de Bossuet é, desta forma, como apresentar a história a partir de princípios que não sejam apenas particulares, mas geralmente

válidos. As singularidades dos acontecimentos do mundo humano, então, para ele, deveriam se submeter a uma “ordem dos tempos”, a qual é desenvolvida aqui com a ideia de “época”. A época, como elemento de ordenamento temporal, não é apenas um recorte no curso da duração, um fragmento no sistema metrológico da passagem do tempo, mas aquilo que permite definir, de forma qualitativamente diferencial, o que se passou antes e o que se passará depois, de uma maneira a evitar anacronismos, definidos, por ora, como uma espécie de erro que resulta na confusão dos tempos. (p. 42).¹⁰⁵ A distinção das épocas, então, nesta perspectiva histórica sacralizada, elimina a “confusão dos tempos”, permitindo entender, nas sequências inteligíveis, o que é geral ou universal na história, atribuindo aos eventos o seu valor em um cenário mais amplo da história da salvação, o seu real sentido. O anacronismo, portanto, tem um papel importante nesta história sacra, alinhando as particularidades das ações e eventos históricos a uma trajetória geral da humanidade.

A comparação entre a abordagem historiográfica de Bossuet e aquela dos historiadores filosóficos do iluminismo, para Fabian, nos apresenta mais similaridades do que diferenças. O “mito cristão” de Bossuet, com isso, de acordo com esta interpretação, seria substituído pelo “mito-história da razão” dos *philosophes*, que, todavia, permaneceu utilizando grande parte das convenções e procedimentos vigentes na escrita da história bossuetiana. O que ocorre, pois, é um processo de secularização da história sagrada a partir do século XVIII, o qual não rompe, entretanto, com as ambições universalistas de *temporalização*.¹⁰⁶ A transição da história sagrada para a história filosófica iluminista, também, para Fabian, altera o sentido dos deslocamentos realizados graças à secularização de sua passagem do tempo. Na tradição cristã, a passagem do Salvador pela terra servia de significante diante do qual todos os demais eventos, de uma forma ou de outra, constituiriam os seus significados dentro de uma “marcha dos tempos”, em grande escala. Isso originou um longo costume de viagens e peregrinações a terras estrangeiras, desde as cruzadas até empreendimentos missionários nas Américas. No século XVIII, porém, amplia-se a existência de um outro tipo de viagem, não circulante em torno de motivos religiosos, mas as quais ambicionavam uma jornada de conhecimento filosófico e secular. Se as peregrinações e missões sacras haviam sido realizadas para os centros religiosos, como a Terra Santa, e para as terras ignotas, para levar aos infiéis a Salvação, as viagens seculares saíam dos centros europeus de poder em busca das periferias desconhecidas, diversas e “exóticas”. (2013, p. 43-44). Na *Enciclopédia* de Diderot, aponta Fabian, consolida-se essa ideia de viagem como ciência, em especial através dos pensadores

105 O termo “anacronismo” aparece no texto de Bossuet duas vezes, com acepção similar. (2015, p. 6 e 124).

106 A “secularização do tempo” por parte dos “modernos”, em oposição a um tempo “cristão” e de resquícios “medievais” em Fabian é criticada, por exemplo, por Kathleen Davis (2008, p. 2).

que passaram a ser conhecidos como “ideólogos”, como Joseph Marie de Gérando e Constantin François de Volney, os quais aproximaram o deslocamento no espaço à secularização do tempo. (p. 43-44).

A temporalização das viagens científicas em de Gérando foi expressa, aponta Fabian, na seguinte fórmula, retirada de *Considerações sobre os vários métodos a se seguir na observação dos povos selvagens*: “o viajante filosófico, ao navegar até o fim da terra, está na verdade viajando no tempo; está explorando o passado; cada passo que dá representa a passagem de uma era”. (1800, p. 4). Ou seja, o trabalhoso deslocamento que o viajante opera, ao sair dos centros epistêmicos europeus, para os confins do mundo — com relação à Europa, é claro —, permitiria vislumbrar estágios anteriores da “civilização”, épocas não contemporâneas à Europa “moderna”, apesar da simultaneidade de existência no espaço do mundo. A simultaneidade, portanto, seria, assim, multitemporal, habitada por sociedades em estágios diferentes de uma história mais geral do progresso das civilizações. De uma certa forma, então, o “passado”, com a secularização do tempo histórico, não residiria mais apenas na anterioridade, naquilo que nos antecede, mas poderia estar, também, diante de nossos olhos, ao contato de nossa experiência. Contato, este, que haverá de subsidiar muito do desenvolvimento futuro das práticas antropológicas.

Volney, por outro lado, transformou o constante contraste entre o “passado” e o “presente” em uma preocupação intelectual fundamental a seus escritos. Em uma atitude já bastante distinta do primado da fé em Bossuet, Volney apresenta o otimismo da crença racionalista dos *philosophes* em um progresso possível através da formação da razão, embora o “presente” *ainda não* tenha atingido um bom estágio de “esclarecimento”. Aos entraves para a plena realização das sociedades no “presente”, Volney, em *As ruínas, ou meditação sobre as revoluções dos impérios*, argumenta que, “uma vez que os males da sociedade vêm da cupidez e da ignorância, a humanidade não deixará de ser atormentada até que se torne esclarecida e sábia”. (1791, p. 102). Para Bossuet, o “passado” significa os desdobramentos históricos do “presente” através do significado da vinda do Filho de Deus para o nosso mundo e a promessa divina de salvação. Para Volney, por outro lado, o conhecimento a respeito do “passado” era um subsídio a partir do qual se poderia intervir em um “presente” ainda desviado da trajetória civilizacional pelos erros dos vícios humanos. Contudo, sublinha Fabian, o saber sobre o “passado” que conta é o seu, o de um culto viajante francês, e não o dos demais povos do mundo, mesmo que eles, em outros tempos, tenham vivido momentos “gloriosos”, ainda persistentes embora sob ruínas. (2013, p. 46-47).

A secularização do tempo narrada por Fabian, que se desdobrou durante as

proposições dos filósofos iluministas europeus, resultaria, para ele, em dois elementos fundamentais para as disciplinas que emergiriam no século XIX, como a antropologia. O primeiro deles é a crença de que o tempo é imanente ao mundo, e, portanto, coextensivo a ele, à natureza ou ao universo. Tal naturalização da temporalidade estaria, pois, estritamente vinculada à sua dessacralização, e os critérios de sua significação, com isso, passariam em grande parte à responsabilidade dos saberes científicos. O segundo elemento, que decorre do anterior, é a percepção de que as relações entre as distintas partes do mundo se determinam a partir da temporalidade. A dispersão das entidades pelo espaço, com isso, tem reflexos na sequência do tempo “moderno”, fazendo com que a coabitação na sincronia do tempo naturalizado seja, por outro lado, marcada por diacronias de estágios evolutivos no tempo. Os teóricos da sociedade passaram, para compreender estas supostas diacronias coexistentes no mesmo instante naturalizado e sincrônico, a elaborar justificativas científicas para tais disparidades, baseados nos ideais iluministas de progresso, modernização e desenvolvimento. (2013, p. 48-49).

A publicação, entre 1830 e 1833, dos três volumes de *Princípios de Geologia*, de Charles Lyell (2009), desenvolveu a noção de “tempo geológico”, aumentando quantitativamente a extensão do tempo de forma impressionante, e, ao estender a sua duração para muito além da existência da espécie humana, erigiu as bases para o evolucionismo que seria extremamente influente no século XIX. Todavia, não apenas um enorme crescimento na duração do tempo foi importante para a sustentabilidade das premissas evolucionistas, mas também uma mudança qualitativa em sua natureza se consolidou. Os equívocos nos cálculos dos eventos bíblicos no tempo não ocorriam apenas pelo fato de o tempo sagrado não conter o tempo necessário demandado pela história natural, mas também porque a cronologia bíblica não continha o tipo certo de tempo. O tempo da salvação, bem expresso na figura de Bossuet, segundo Fabian, revelado nas Escrituras, em que os eventos eram significados sempre através de sua relação com o divino, não atendia à necessidade de um tempo mais lento e mais independente dos humanos e dos deuses demandado pelos eventos da história natural. As ciências ascendentes no século XIX se apoiaram não na temporalidade bíblica cristã, mas nas coordenadas cartesianas espaço-temporais, as quais instalam a existência de um tempo pretensamente neutro, como uma dimensão natural sobre a qual se desenrolam os eventos não humanos em autonomia. Com isso, o tempo, em si, naturalizado, não *significa* os acontecimentos do mundo físico ou humano, ele os *suporta*, como uma estrutura ou uma paisagem. (2013, p. 50). Um dos principais movimentos da secularização do tempo pelas ciências desenrolados em fins do século XVIII e durante o século XIX foi, além disso, incutir

a ideia de que esse tempo presumidamente naturalizado e neutro residia na própria constituição do universo, como se fosse assim desde sempre e em todo lugar, não refletindo um processo *temporalizador* como o descrito por Latour, o qual situaria este modo de *temporalização* como fato fabricado e estabilizado historicamente. Opondo-se ao tempo sacralizado cristão, a temporalidade científica pós-iluminista aponta a si mesma como um tempo privilegiado, enquanto os outros tempos e os tempos dos outros conteriam, sempre em alguma medida, um grau de falsidade e de erro.

Quanto ao evolucionismo darwinista, Johannes Fabian faz uma importante ressalva. Para Charles Darwin, uma vez que o tempo havia sido, neste momento, naturalizado, ele não deveria ser, em um contramovimento, re-historicizado, assim como o fizeram os evolucionistas sociais. Com isso, ele rejeitaria a existência de uma espécie de “significado oculto” ou de uma “necessidade” que operaria na passagem do tempo, interferindo nos processos evolutivos. Em uma passagem de *A origem das espécies* citada por Fabian, livro publicado primeiramente em 1859, Darwin sugere que “o mero lapso temporal por si só não faz nada a favor ou contra a seleção natural”. (1861, p. 110-111). Esta declaração de Darwin, segundo ele próprio, foi enunciada para se defender das falsas alegações de que ele presumiria que a dimensão do tempo, autonomamente, desempenhasse um papel bastante relevante na seleção natural, como se todas as espécies, de modo inevitável, apenas com o passar do tempo, sofressem em geral modificações de acordo com alguma lei inata radicada na temporalidade. No entanto, a despeito destas observações, Fabian alega que os evolucionistas sociais, como Herbert Spencer, alteraram esta concepção naturalizada de tempo. Eles não puderam, em primeiro lugar, utilizar-se da grandiosa extensão do tempo geológico, uma vez que a humanidade ocupa uma duração mínima em sua existência para as escalas temporais da evolução das espécies. Além disso, o tempo cientificizado, como uma dimensão pretensamente neutra do mundo físico, não bastou para as suas considerações sociais, históricas e antropológicas. Era importante, para os evolucionistas sociais, despir a passagem do tempo cientificista de sua suposta neutralidade, atribuindo a ele uma forma de agência no curso das modificações dos agregados humanos. Com isso, na evolução das sociedades, o tempo passaria a “executar” coisas. No evolucionismo social, para Fabian, a cronologia abstrata do tempo apresentado como neutro, portanto, não auxiliava em seu projeto de categorização das sociedades, o qual buscava critérios que descrevessem estágios da “civilização”, de acordo com uma temporalidade que se desenrola como uma “flecha do tempo” de curso universal e unívoco. (2013, p. 50-51).

A principal intervenção dos antropólogos evolucionistas nos processos científicos de

temporalização da época foi, para Fabian, uma espacialização do tempo. Com isso, o discurso temporal da antropologia, o qual foi concebido de forma decisiva pelo que o autor chama de “paradigma evolucionista”, sustentou-se sobre uma concepção de tempo não apenas secularizada e naturalizada, mas também espacializada. Os esforços antropológicos em estabelecer relações com as alteridades, desta forma, estiveram sempre mediados por uma afirmação da diferença como *distância*. (2013, p. 52). A naturalização do tempo promovida pela antropologia evolucionista retirou o seu aparato discursivo do fisicalismo newtoniano e do uniformitarismo de Lyell e Darwin, em uma clara tentativa de aproximação das ciências geralmente chamadas de “naturais”. Essas transposições, no entanto, para Fabian, em que modelos da física e da antropologia passaram a se configurar como dispositivos temporalizadores antropológicos, resultaram, para ele, em uma regressão do ponto de vista intelectual e em um reacionarismo do ponto de vista político. A regressão intelectual se deve, para o autor, ao fato de que, ao reivindicar respeitabilidade científica adotando o fisicalismo newtoniano, no qual o tempo é uma variável universal em equações que descrevem a natureza em movimento, a antropologia ignorou que, em fins do século XIX, a física newtoniana já estava em contestação. Além disso, a naturalização radical do tempo, que consiste, por outro lado, em sua completa desistorização, permite equiparar as sociedades humanas em todos os tempos e em todos os lugares, como se elas residissem sobre uma superfície temporal comum. Esse procedimento, contudo, para funcionar a contento, deve gerar um esquecimento de parte de seu processo de elaboração, em um efeito análogo ao *black-boxing*, pois, mesmo que os dados dos agregados humanos coletados pelos antropólogos estejam o mais próximo possível de uma suposta “objetividade”, certamente as “sequências evolutivas” nas quais eles são categorizados são muito menos historicamente e politicamente “neutras”. Ao tentar compreender as sociedades da época através de categorias como “estágios evolutivos”, a antropologia evolucionista reintroduziu um tipo de temporalidade e espacialidade que era, de acordo com Fabian, pouco distante da história universalista cristã de Bossuet. Tal atitude encarnaria, portanto, um profundo reacionarismo político, uma vez que a antiga fé na salvação passa, agora, a se transformar em outra fé, em valores laicos mas não menos aleatórios, como ideias de “progresso” e de “civilização”. O umbigo do mundo, anteriormente situado pelos europeus no seio do Mediterrâneo, apenas havia se deslocado um tanto ao norte, para a Inglaterra vitoriana, imperialista e industrial. Deste modo, para o autor, “os evolucionistas culturais se tornaram os Bossuets do imperialismo ocidental”. (p. 52-53).

A maneira como se constituiu o discurso disciplinar da antropologia, para Johannes Fabian, contribuiu para a justificação intelectual do projeto colonial europeu. A antropologia

teria, segundo o seu ponto de vista, concedido à política e à economia vinculações entre as temporalidades humanas e as da natureza, através da existência de um tempo da evolução. Ela elaborou um “regime temporal” — que, na nossa terminologia, seria mais bem descrito como um modo de *temporalização* — em que todas as sociedades, do “passado” e do “presente”, são comprimidas em um único fluxo de passagem do tempo, que fluiria univocamente como uma vertente. Conceitos extremamente caros aos “modernos”, como “civilização”, “evolução”, “desenvolvimento”, “modernização”, “urbanização” e “industrialização” têm sempre, nesta discursividade, um esteio na temporalidade evolucionista, que os dota de seu curso crescente no tempo, que os permite distinguir entre uma infância e uma maturidade em certos aspectos do social. Fabian adverte que um discurso que adjetiva os seus agentes estudados como “primitivos” e “selvagens”, ou mesmo com eufemismos como “tribal”, “tradicional” ou “subdesenvolvido”, não investiga estes “primitivos” com criticidade, respeitando a sua alteridade. Ele simplesmente os estuda nos termos da “primitividade”; ser “primitivo”, desta forma, transforma-se em uma pré-condição para se tornar um “objeto” antropológico. Todavia, “primitivo” é uma categoria, não um dado da natureza de determinadas sociedades numa escala evolutivo-temporal. E essa *temporalização*, para Fabian, denuncia um caráter justificador operado pela antropologia das empreitadas imperialistas e coloniais realizadas pelos europeus, situando a sua “modernidade” à *frente de outros tempos*, dessincronizando o “presente” para que os “modernos” pudessem afirmar-se como os magos do tempo, resgatadores daqueles atrasados no curso civilizacional. (2013, p. 53-54).

Não me prolongarei, por ora, nos desdobramentos da discursividade antropológica após a antropologia categorizada como evolucionista pelo autor, através de correntes teóricas como o difusionismo, o funcionalismo, o estruturalismo ou mesmo o culturalismo. Resta saber que, para nós, interessa que o argumento de Fabian advoga por uma permanência, embora de modo distinto em cada uma destas correntes, de elementos fundamentais da *temporalização* evolucionista na disciplina antropológica, *temporalização*, esta, que ele visa combater devido a uma negação operada por ela da existência contemporânea das alteridades tornadas objeto da antropologia. É preciso dizer que, além da crítica que faço à noção fabiana de “usos do tempo”, uma vez que o tempo para mim não é “utilizado”, mas fabricado, considero importante ler com ressalvas a excessiva uniformidade dada por ele a um “discurso antropológico”, ou a correntes teóricas como o “evolucionismo”, advindas provavelmente da influência exercida sobre ele dos paradigmas kuhnianos e da ideia foucaultiana de “episteme”. Não são os grupos evolucionistas, difucionistas, funcionalistas ou estruturalistas que,

consolidando um discurso antropológico como um agregado social mais ou menos coerente, determinam as condições de possibilidade das inscrições antropológicas a partir de uma temporalidade que permanece exercendo enunciados sustentados no tempo evolutivo. De outro modo, são as inscrições antropológicas que, ao estabelecer associações com actantes mediados pela temporalidade evolucionista, exercendo a sua *cronopolítica*, reproduzem de modo mais ou menos coerente a sua discursividade. E o ponto a que pretendo chegar é justamente este: mesmo a antropologia simétrica de Latour, a qual pretende se dissociar deste cânone antropológico ao elaborar uma “antropologia do centro”, alterizando a “modernidade”, agencia *temporalizações* baseadas em pressupostos temporais evolucionistas, embora este agenciamento não seja onipresente em seus textos e nem ocorra sempre da mesma forma. Contudo, tanto no caso da Alegoria da Caverna quanto no de Ramsés II, as políticas do tempo evolutivo se apresentam como um elemento constituinte das ligações entre os actantes da rede que está em questão.

Fabian faz uma distinção entre três tipos diversos de “usos do tempo”, ou de *temporalizações*, que podem nos auxiliar a entender como há mobilização de enunciados do tempo evolucionista nos dois casos de Latour, apesar de, em cada um deles, esta temporalidade ser articulada de forma diversa. O primeiro tipo por ele citado seria o *tempo físico*, o qual, para o autor, serve como um vetor na construção dos processos socioculturais. Este tempo seria caracterizado por funcionar como uma demarcação “objetiva” e “neutra”, não sujeita a variações culturais, e sobre a qual os eventos acontecem, as ações se desenrolam e as mudanças ocorrem. A transformação deste tempo em um vetor, além de uma concepção linear e universalista do fluxo do tempo, foi articulada também pela metrologia e pelos desenvolvimentos tecnocientíficos que permitiram a precisa mensuração das durações e dos intervalos de tempo, assim como pela globalização dos calendários e dos sistemas metrológicos. (2013, p. 57-58). Graças a este tempo, os 100 anos do século XX tiveram a mesma duração dos 100 anos do século IV a.C. e do século XIII a.C., e tanto Bruno Latour quanto Platão e Ramsés II se equiparam em um nível de temporalidade, inserindo-se de forma equivalente em um mesmo fluxo do tempo, que se precipita para todos, desde sempre e em todos os lugares do mundo. Era o século IV a.C. quando Platão escrevia a sua Alegoria da Caverna, e era o século XIII a.C. quando Ramsés II morria, embora ambos não o soubessem. Com estas convenções particulares universalizadas — o calendário cristão, o sistema decimal e a organização de períodos de tempo em séculos —, os tempos dos povos confluem em um único fluxo de tempo, que escorre simultâneo através de todo o universo, como uma âncora das temporalidades dos humanos no fisicalismo newtoniano que, como apontou Fabian, é

agenciado pelo evolucionismo.

O segundo tipo de “uso do tempo” do discurso antropológico é, na verdade, dividido por Fabian em duas partes, sendo elas chamadas de *tempo mundano* e *tipológico*. O *tempo mundano*, como é explícito em seu nome, apresenta características globalizantes, e estabelecerá uma relação cosmopolita com a temporalidade. Todavia, essa globalização é diferente daquela apresentada pelo *tempo físico*, e não está enraizada em cronologias ou outras metrologias quantificadoras da duração. O *tempo mundano*, para o autor, seria o responsável por organizar periodizações de grande escala, concebendo eras, épocas e estágios civilizacionais. (2013, p. 58-59). Vejamos, por exemplo, a periodização tradicional na historiografia entre “Antiguidade”, “Idade Média”, “Idade Moderna” e “Idade Contemporânea”. Na “Antiguidade”, por exemplo, queda o mundo todo antes da dissolução do Império Romano do Ocidente, homogeneizando gregos, romanos, egípcios, chineses, sumérios, entre tantos outros, como se estivessem sob a égide de um tempo próprio, composto de características que são similares, mesmo que eles, todavia, jamais se imaginassem como coexistentes epocais. E os povos ameríndios, africanos e polinésios que habitaram o mundo antes de 476 a.C.? Também pertenceram e pertencem ao “Mundo Antigo”, ou este mundo apenas agrega um determinado ideal de “civilização”? Com tais questionamentos, percebemos, pois, que o *tempo mundano* possui pretensões organizadoras das épocas a nível universal, mas que, para exercer, de fato, a sua universalidade, é preciso excluir algumas sociedades de um curso específico da história, tornando-as anacrônicas ao seu próprio tempo, para que as associações de coletividades — como os “antigos” — mantenham certa coerência com projetos *temporalizadores* fabricados por concepções muito particulares das existências coletivas e de suas inserções epistêmicas no tempo universalizado.

Ainda nesta segunda forma de “uso do tempo”, Fabian situa o *tempo tipológico*, o qual não estaria vinculado, necessariamente, nem a uma medida de duração na passagem do tempo nem a uma época ou estágio em uma escala qualitativa dos tempos do mundo, mas a eventos significativos do ponto de vista sociocultural ou a um intervalo entre tais eventos. É esta forma de *temporalização* que, por exemplo, contrapõe qualificações como “iletrado e letrado”, “tradicional e moderno”, “camponês e industrial”, “rural e urbano”. Mesmo que dissociadas das durações em um tempo universalizado, estas categorias tipológicas apresentam a sua assincronia justamente na disparidade entre os estados, que são qualidades distribuídas desigualmente entre as populações humanas. (2013, p. 58-59). A vida rural e a urbana, por exemplo, coexistem, embora, com a industrialização e o crescimento das metrópoles, a distribuição entre os modos de vida tenha se alterado bastante. Mas esta

coexistência, no entanto, não significa que elas pertençam a uma mesma temporalidade. O modo de vida rural, por um lado, pode ser entendido como atrasado, como desvinculado dos grandes fluxos das cidades, desinformado, arcaico e grosseiro, o que o tornaria não contemporâneo à urbanidade. Da mesma forma, uma valoração inversa também poderia ser agenciada. O modo de vida urbano, dada à degradação ambiental, à poluição, ao estresse de uma vida acelerada e à aglomeração populacional serviria-se a ser associado com uma existência atrasada por alguns grupos, preocupados, neste caso, com a ecologia, fazendo com que o projeto industrial e urbano fosse considerado obsoleto diante das novas demandas socioambientais. A questão é que as dualidades do tempo tipológico, aqui apresentadas através do exemplo da contraposição entre o rural e o urbano, não gestam em si o tempo ao qual são contemporâneas, mas são mobilizadas para conformar um tipo determinado de contemporaneidade, a partir do estabelecimento de assincronias nas qualidades dos actantes sobre os quais se exerce uma política temporal.

O terceiro e último modo de *temporalização* descrito por Fabian é, também, o que menos explorarei, sendo denominado por ele de *tempo intersubjetivo*. O próprio autor assume que este termo é proveniente das influências exercidas pela fenomenologia em seu trabalho, e sinaliza uma ênfase na natureza comunicativa da ação e da interação humanas, a qual concebe o tempo como uma dimensão constitutiva do real. Uma vez que o tempo não é, neste sentido, apenas uma unidade mensurável, e sim um elemento formulador da própria realidade, eliminá-lo do discurso interpretativo da antropologia só poderia acabar por fragilizar as suas descrições e impregná-lo de contradições. Contradições que, para Fabian, são fundantes do saber antropológico, considerando que, nele, a descrição da alteridade com a qual se tem contato imediato no campo não é condizente com a negação de seu estatuto contemporâneo na inscrição posterior produzida pelos pesquisadores. (2013, p. 60-61). Não me aprofundarei nesta modalidade de *temporalização*, por fim, devido a dois motivos. Primeiramente, se traduzimos a ator-rede para a historiografia, a noção de “intersubjetividade” fica ela mesma comprometida, uma vez que os “sujeitos”, na ator-rede, não antecedem os fenômenos, preexistindo como categorias, mas são neles configurados em associação com os demais actantes. Além disso, o prefixo *inter-* da intersubjetividade de Fabian nos relega problemas nos atos comunicativos que apenas fariam sentido se concebêssemos a comunicação como troca de significantes entre dois sujeitos com algum compartilhamento de sentido em determinado instante, o que, além do nosso questionamento à categoria de sujeito, seria inviabilizado pela noção de *autopoética* exposta no capítulo passado, a qual condiciona todo enunciador em contato com a sua “exterioridade” a processos miméticos e tradutores que, em

última instância, tanto expõem dificuldades ao compartilhamento temporal intersubjetivo expresso pelo autor quanto transformam a própria “exterioridade” em alteridade constituinte do enunciante “subjetivado”.

Das tipologias elencadas por Johannes Fabian, podemos trazer alguns meios de análise dos casos de Platão e de Ramsés II em Bruno Latour. Como vimos, em *Políticas da natureza*, o principal projeto de Latour é estabelecer uma crítica daquilo que chamou de “Constituição moderna”, ou seja, a maneira como os “modernos” distribuíram as normas ontológicas de seu mundo comum, distinguindo as entidades de acordo com duas câmaras específicas (a natureza ou a cultura) as quais habitam, discriminadas segundo as propriedades que lhe foram atribuídas. Em contraposição a esse sistema cosmológico bicameral, o autor pretende reagregar as entidades em novas associações que desconsiderem a existência de uma zona ontológica chamada de “natureza”, através de associações de humanos e de não humanos que não seriam, pois, divididas entre políticas e apolíticas, já que todos os seres participariam, portanto, da vida pública. À sua nova organização da *pólis*, Latour confere o nome de “ecologia política”, que também poderemos considerar como uma “Constituição não moderna”, de acordo com o seu posicionamento negador e autoproclamadamente revolucionário com relação à anterior. Este caráter é bem expresso, por exemplo, nas alusões aos “modernos” como um “Antigo Regime” e ao seu próprio projeto constitucional como uma “República”, buscando herdar, seja ironicamente ou não, dos revolucionários franceses a dimensão da transformação radical. Evidentemente, Latour é um crítico da temporalidade linear e progressista “moderna”, e tais oposições podem muito bem fazer parte de seu estilo provocador e de certo modo sarcástico. Todavia, Latour não abandona a ideia de “flecha do tempo”, mesmo com a crítica à temporalidade “moderna”. Além disso, ainda que consideremos tais oposições qualitativas como um elemento “estilístico” ou humorado, ele não oferece, em nenhum momento, políticas do tempo diversas, “sérias”, argumentadas, para substituímos às suas ironias. O que nos leva a crer que, embora haja uma crítica à temporalidade “moderna” e o uso de sua discursividade com finalidades provocativas, essa é a única discursividade disponível para Latour, ou a única que ele acontece de utilizar. Por isso, a sua contraposição ao “moderno”, como “ecologia política” ou como “não modernidade”, está repleta de enunciados “modernos”, sustentando-se a partir de sua mobilização. Isto se inscreve, como é perceptível, pelo uso de uma *temporalização* que Fabian chamou de *mundana*, em que épocas ou eras são evocadas como se exprimissem uma qualidade de um grande número de fenômenos nela circunspetos. À época “moderna”, opõe-se a “ecologia política”; ao “Antigo Regime”, a “República”; à “Constituição moderna”, a “não moderna”.

Estes grandes blocos de tempo, que buscam globalizar-se, adentram os enunciados latourianos como heterogeneidades constituintes, sendo agenciamentos de *temporalizações* típicas do discurso antropológico descrito por Fabian, que teria se formado sobre pressupostos progressistas e evolucionistas.

Sobre o caso da Alegoria da Caverna de Platão, é importante notar que há uma *temporalização* aos moldes *tipológicos* descritos por Fabian, considerando que Latour a descreve como um “mito modernista”. Há, claramente, também aqui uma provocação, pois a “modernidade” se constitui a si mesma como saber privilegiado ao contrapor-se ao “mito”, afirmando-se erigida pelo primado da “razão”. Se a criação do seu mundo, ora, paira sobre um mito, talvez, então, todo o edifício racional, segundo os seus próprios critérios, deva ruir. Já elenquei, também, quanto aos qualificativos atribuídos por Latour à Alegoria da Caverna em *Políticas da natureza*, a ideia de que ela se trata de uma “cena primitiva”, que organiza a cosmologia do mundo “moderno” assim como a narrativa de Adão e Eva condiciona a existência humana no cosmos cristão. Além disso, esse “mito” não teria nada de racional e nenhuma implicação acerca da justiça, sendo, para Latour, “arcaico” e “mágico”. Ao tentar fazer a “modernidade” provar de seu próprio veneno, tratando-a como *primitiva*, *arcaica*, *mágica* e *mitológica*, Bruno Latour, no entanto, enquadra a sua *cronopolítica* diante do moderno — e, por consequência, diante de Platão — a partir de uma *tipologia* como as descritas por Fabian. Pois, se a “modernidade” é “primitiva” e “arcaica”, a sua “ecologia política não moderna” é o inverso, apresentando-se como o ápice da contemporaneidade ou, contraditoriamente, como *modernização*. Por não apresentar outro tipo de política temporal para Platão ou os “modernos”, por descrever a estes como imbricados na narrativa mítica do ateniense em sua constituição cosmológica, e por qualificá-los na ordem da primitividade — típica do pensamento evolucionista —, Latour sustenta toda a novidade e toda a potência de sua “ecologia política” em uma *temporalização* ainda evolucionista que permanece na fabricação dos objetos antropológicos. Latour extemporaneiza Platão, em *Políticas da natureza*, sem utilizar-se do conceito de anacronismo, uma vez que, para associar Platão intimamente aos “modernos”, distanciados milenarmente no tempo cronológico, precisou lê-lo “como se tivesse escrito há meses atrás”. Essa operação de extemporaneização, no entanto, de um Platão que soa bastante presente aos debates epistemológicos e ecológicos de fins dos anos 90 do século XX, acontece através de sua arcaização; embora “atual”, encarnada nos “modernos”, a Alegoria da Caverna de Platão é apresentada como obsoleta. Ao arcaizá-la embora presente, contudo, a partir de uma *temporalização* “moderna”, Latour transforma, por fim, a sua não modernidade em modernidade. Tal contradição ocorre precisamente pelo

fato de o autor não estender ao tempo as proposições da teoria ator-rede que questionaram a noção de verdadeiro e falso e de natural e cultural, hipostatizando uma forma particular de concebê-lo como um *a priori* universalmente válido.

O caso da hipótese de que Ramsés II tivesse morrido de tuberculose, diferentemente, mobiliza de forma preponderante outra das *temporalizações* descritas por Johannes Fabian. Do modo como também descrevi em trechos anteriores deste texto, Bruno Latour, em *Até onde deve ir a história das descobertas científicas?*, narra o caso do traslado da múmia de Ramsés II do Museu do Cairo para o hospital Val de Grâce em Paris no ano de 1976 para o tratamento de uma infecção por fungos em seus restos mortais, o qual foi noticiado na edição de uma revista de grande circulação no país, a *Paris-Match*. Sobre a mesa de cirurgia e envolto de médicos e especialistas, o corpo de Ramsés II foi retratado por um dos fotógrafos da revista no hospital, e a imagem foi veiculada na matéria respectiva com uma legenda que dizia, curiosamente, ter o antigo faraó adoecido três milênios após a sua morte. Instado por este enunciado, então, Bruno Latour levanta a seguinte conjectura: e se, na múmia de Ramsés II, fossem encontrados vestígios de uma infecção pelo bacilo de Koch, poderíamos dizer que, em 1213 a.C., ele tinha morrido de tuberculose, mesmo que o bacilo apenas tenha sido “descoberto” ou “fabricado” em 1882? Afinal, se disséssemos que o faraó havia morrido, no Antigo Egito, por disparos de uma metralhadora, prontamente seríamos tachados de anacrônicos, uma vez que não existiam, naquela época, metralhadoras. E bacilos de Koch, existiam? Médicos pneumologistas, também, eram capazes de, naquele tempo, diagnosticar tuberculoses em faraós? O argumento de Latour é que os objetos científicos, embora estendidos para todos os lugares e para sempre pela *temporalização* “moderna”, na verdade, também possuem uma história — ou seja, a natureza também é fenômeno dotado de historicidade. Com isso, portanto, o bacilo de Koch não vagava pelos ares e nem se reconfortava nos pulmões de egípcios antigos, ocultos atrás dos véus do desconhecimento; pelo contrário, foram para lá conduzidos graças a uma série de deslocamentos e traduções operados pelos cientistas, os seus instrumentos e as suas disciplinas, que tornaram a existência do bacilo possível e a descoberta hipotética de seus vestígios na múmia de Ramsés II viável após a viagem do Cairo para Paris. Isto se deveria ao fato, pois, para o autor, de que bactérias e patologias causadas por infecções bacterianas não faziam parte do repertório de entidades e enunciados do mundo comum dos habitantes às margens do Nilo em fins do segundo milênio a.C.

Se, em *Políticas da natureza*, há um processo de extemporaneização de um Platão coetâneo — que propõe a respeito das ciências e dos problemas ecológicos — através da

atribuição de um caráter obsoleto à sua existência (como se ela pertencesse a outra era, um “Antigo Regime”, mantendo-se como um remanescente “primitivo” e “arcaico” de outro estado de coisas), a *temporalização* de *Até onde deve ir a história das descobertas científicas?*, por outro lado, é baseada tanto no conceito de anacronismo quanto em um tempo *físico* de acordo com a tipologia fabiana. O dispositivo do anacronismo, como analisado no segundo capítulo, depende, primeiramente, de uma série de avanços tecnocientíficos na mensuração das durações ocorrida em fins do “medievo”, e de uniformizações metrológicas e de calendário que os europeus expandiram o máximo que puderam para outras regiões do planeta a partir de uma imposição cultural colonial. Além disso, o anacronismo é fruto de um processo de autodiferenciação do “presente” diante da anterioridade, como se esta fosse dele qualitativamente distinta, o que ocorreu, como também analisamos, após as querelas dos “antigos e modernos”, a crise no seio da cristandade latina que levou às reformas religiosas e a transição de uma cultura predominantemente oral para o uso cada vez maior da escrita e da leitura que culminou no desenvolvimento da imprensa, permitindo a construção do método crítico documental e de uma concepção historicizante das línguas e dos costumes. Através do enunciado de Febvre, que trata o anacronismo como o “pecado dos pecados” dos historiadores, Latour translada um dispositivo que tem uma história e pressupõe uma complexa rede de desenvolvimentos técnicos e práticos como se fosse um fato, sem questioná-lo, sem atribuir, sequer, o seu postulado a um autor. E se, na “nova história” da primeira geração dos *Annales*, o anacronismo houvesse sido utilizado como um critério de verdade na historiografia para a história do “pensamento” e das “sociedades humanas”, o deslocamento mais fundamental que ocorre em Latour, no caso de Ramsés II, é uma ampliação na jurisdição desse dispositivo, tomado de forma acrítica: em vez de operar apenas sobre os agregados sociais humanos, daqui para frente, Latour o estende até os objetos científicos e à natureza, para sustentar a sua tese da historicidade dos objetos científicos. Todavia, ao conduzir até estes objetos a historicidade, suspendendo a sua existência *onipresente* e *onitemporal* sem o reconhecimento de que isso demanda um *processo*, ele desconsidera a historicidade do próprio dispositivo fundamental ao estabelecimento desta *temporalização*, o anacronismo.

A ampliação da jurisdição do anacronismo em *Até onde deve ir a história das descobertas científicas?*, ainda, é realizada sobre o processo de *temporalização* denominado por Fabian de *físico*, uma vez que vincula estritamente a cronologia a um fluxo de tempo vetorial, influenciado, no caso da antropologia, pelo fisicalismo newtoniano, pelo uniformitarismo de James Hutton e Charles Lyell e pelo evolucionismo darwinista deslocado

para o “social”. A aproximação entre a cronologia e uma passagem universal do tempo fica muito bem expressa no gráfico impresso no artigo (“Gráfico 1”), o qual apresenta uma “passagem irreversível do tempo” com eixos cujas escalas são representadas em anos. Esta cronologia anual, presente na imagem, serve para, de um lado, demonstrar que, antes do deslocamento da múmia de Ramsés II para Paris em 1976, seria impossível determinar uma possível causa da morte do faraó por tuberculose, uma vez que o procedimento técnico de análise dos restos mortais ainda não havia sido despendido. Por consequência, nos anos que precedem 1882, data da demarcação do bacilo causador da patologia por Robert Koch, qualquer diagnóstico de origem bacteriológica, neste caso, seria impossível, pois, na prática, sem tal operação tecnocientífica, o bacilo de Koch “não existia”. Ou seja, seria *anacrônico* afirmar que, até 1976, havia a possibilidade de se atribuir a causa da morte de Ramsés II em 1213 a.C. à tuberculose, e, por conseguinte, também seria *anacrônico* declarar que, até 1882, existia um bacilo causador da patologia. As traduções que ocorrem no laboratório de Robert Koch e no hospital Val de Grâce, no entanto, em 1882 e em 1976, alteram todos os anos anteriores, graças à associação de actantes que, até ali, estavam distantes e desvinculados. O principal ponto nesta explanação, para mim, é a superfície na qual é aplicada a ampliação da jurisdição do dispositivo do anacronismo — afinal, a partir de agora, não só o ateísmo poderia ser anacrônico, como em Febvre, mas também um bacilo e uma doença —, pois, como é explícito o caráter anual do gráfico e linear da “flecha do tempo”, os antigos egípcios são comprimidos no mesmo fluxo temporal que os microbiologistas do século XIX, os museus contemporâneos, os aviões, os hospitais, os instrumentos técnicos complexos de diagnóstico e as revistas de circulação massiva. Embora, para os egípcios, a ideia “moderna” de história, o calendário cristão e a concepção da passagem do tempo linear e universalmente simultânea fossem absolutamente estranhos e exógenos, ao *temporalizá-los* associados com os demais actantes oriundos de outros tempos, Latour os retira de sua própria temporalidade, os desloca, os uniformiza em conjunto com todos os actantes anteriores a nós pertencentes a um “além-do-presente”. Devido a este *processo*, o autor pode chegar ao seu objetivo, que é extemporaneizar a existência do bacilo ao ano de 1213 a.C., para contemporaneizar a nova causa da morte de Ramsés II em 1976. O estabelecimento de hierarquias e organizações no tempo, portanto, é dependente, aqui, de um tipo específico de *temporalização*, que submete todo o cosmos a um único fluxo e planifica todos os tempos de todos os povos do mundo em uma única temporalidade.

5.4 Quem define o que é contemporâneo? As teses de Giorgio Agamben e Maria Inés Mudrovcic

O que é o contemporâneo? Esta é a pergunta levantada por Giorgio Agamben no texto que possui como título tal questionamento (2009), o qual é fruto de uma fala na aula inaugural no curso de Filosofia Teorética em 2006 na Faculdade de Arte e Design do Instituto Universitário de Arquitetura de Veneza. Como caminho preliminar para respondê-la, Agamben aponta para uma resposta nietzscheana, mencionando notas de aulas de Roland Barthes: “contemporâneo é o intempestivo”. (p. 58). No terceiro parágrafo da *Segunda consideração intempestiva*, publicada em 1874, Nietzsche escreve, apresentando a sua exposição, que “esta consideração também é intempestiva, porque procuro compreender como sendo um mal, um defeito, uma carência, algo que a época atual se orgulha (...), a sua cultura histórica”, uma vez que “estamos todos corroídos por uma febre historicista e porque deveríamos, pelo menos, ter consciência disso”. (2005, p. 69). Ou seja, para adotar uma postura crítica com relação à sua contemporaneidade e ao modo como ela compreende a história, Nietzsche situa a si mesmo como “intempestivo”, como alguém que enuncia de modo extemporâneo ao seu presente. Agamben afirma, então, que a atualidade com relação ao tempo presente, deste modo, sustenta-se, em Nietzsche, a partir de uma dissociação, de uma desconexão com o seu próprio tempo. Pertenceria, desta maneira, de forma crítica ao seu próprio tempo, sendo contemporâneo a ele, aquele que não coincide perfeitamente à sua contemporaneidade. O raciocínio, apesar de estranho, reside justamente neste paradoxo. Ser contemporâneo, portanto, de acordo com a leitura agambeniana de Nietzsche, é ser inatual. Perceber e apreender o tempo em que se vive, para Agamben, é necessariamente ser anacrônico; é, de certo modo, desviar-se daquilo que todas as pessoas do seu tempo veem e creem. (2009, p. 58-59).

Esta postura é bastante diferente daquela que descrevemos como típica da primeira geração dos *Annales*, a qual pressupõe, geralmente, que “crer é crer na crença de seu tempo”, bem descrita por Rancière. Justamente a dissociação entre a crença de um indivíduo e a crença dos outros seres humanos coevos se constitui como a crítica direcionada por Lucien Febvre a Abel Lefranc, que tomava François Rabelais como um intelectual à frente de seu tempo por ser um ateu *avant la lettre*. Como alguém poderia, afinal, crer em uma crença inexistente no repertório de crenças do seu contexto? As condições de possibilidade e impossibilidade de crença, então, para Febvre, são a verdadeira identidade de um tempo; ser contemporâneo, portanto, é estar vivo de acordo com elas. A contemporaneidade, tal qual

expressa em *A incredulidade no século XVI*, é impressa na carne, na respiração e nos pensamentos dos seres vivos na França daquele período. Agamben, lendo Nietzsche, todavia, entende o contemporâneo como uma dissociação necessária. Esta discronia, contudo, que pré-condiciona a contemporaneidade a um afastamento das crenças de seu tempo, não significaria para ele que os contemporâneos sejam realmente aqueles que vivem em outro tempo, como um nostálgico da Atenas de Péricles ou da França de Robespierre, que lamenta uma era em que nunca viveu. A pertença ao seu próprio presente é irrevogável. Para Agamben, então, a contemporaneidade não seria uma fuga do próprio tempo, mas uma relação singular com ele, através da qual a ele se adere a partir de um distanciamento. Aqueles que coincidem muito plenamente com as crenças de sua época não poderiam, com isso, ser dela contemporâneos, pois não conseguem “vê-la”. “Ver” bem a sua época, de forma contemporânea, é exercer diante dela um anacronismo. (2009, p. 58-59).

Mantendo a metáfora visual, Agamben, neste momento, indaga-se: o que vê quem vê o seu próprio tempo? Em resposta, afirma o autor que o “contemporâneo é aquele que mantém fixo o olhar no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro. Todos os tempos são, para quem deles experimenta a contemporaneidade, obscuros”. (2009, p. 62-63). Aquele que é contemporâneo de seu tempo, com isso, deve ser capaz de “ver essa obscuridade, (...) de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente”. (p. 63). Soa, de alguma forma, como uma Alegoria da Caverna ao contrário. Substituindo-se a luz exterior à caverna pelo escuro inerente ao “tempo presente”, em ambas as imagens há uma cisão entre os que veem e os que não veem, entre as sombras ou as luzes que cegam e a compreensão de onde reside o sentido das coisas para além de um mundo de cegueira. Se os humanos acorrentados no interior da caverna platônica enganavam-se, pois, pelas sombras projetadas na parede, os não contemporâneos ao seu próprio tempo de Agamben são ofuscados pelas intensas luzes da época. Ao contemporâneo, devido a isso, não é dado um ato negativo de escapar-se à luminosidade das crenças do período em que vive — o que é impossível —, mas perceber, nestas luzes, a sua parte mais interior e obscura. (p. 63-64). O escuro de cada tempo interpela a todos, mas apenas os contemporâneos conseguem perceber esta interpelação. Há, em tal pensamento, uma identificação da contemporaneidade com uma profundidade, uma estrutura em que subjaz o que é típico da época, e que é desconhecido da maioria. Aqui, o tempo é uma questão de compreensão, de visão aguçada, metáfora até mesmo de gosto questionável que evidencia, porém, um pressuposto muito mais sério: saber sobre o tempo, sobre o contemporâneo, é um privilégio epistêmico. Quem não o possui, vive como um autômato, inconsciente das causalidades profundas de suas próprias palavras e atos.

O contemporâneo, no ensaio de Agamben, possui um grande potencial transformador e revolucionário do presente, uma vez que dele destoa anacronicamente. As políticas do tempo que determinam ser um actante ou um enunciado “atrasados” ou “avançados” são entendidas, pelo autor, como um desvio exercido de uma “época”. Por isso, o contemporâneo é uma disjunção, e jaz no obscuro e no profundo, enquanto a crença típica da época é retratada através do brilho de uma luz fantasmagórica. Todavia, se o autor compreende uma potência revolucionária no anacronismo, enquanto instância transformadora do presente pela sua própria definição, é importante que percebamos que este potencial só é realizável se naturalizarmos a sua noção de “época”. Afinal, para que haja uma potência transformadora no contemporâneo e anacrônico, é preciso que essa potência se exerça *com relação a uma ortodoxia*, a qual, por outro lado, não existe como um dado *a priori*, mas é enquanto tal construída por Agamben. Para avançar em sua descrição da capacidade transformadora do contemporâneo, o autor estabelece uma analogia com a experiência do tempo da moda. A moda, descreve, introduz no tempo uma descontinuidade ao realizar-se, dividindo o que é *atual* do que é *inatual*, o estar na moda do não estar mais na moda. Assim, estar na moda é capturá-la, perceber a fugacidade do seu fluxo, não deixando-se obsolescer. Desta forma, a moda é uma questão de percepção e de sagacidade, como os antigos gregos entendiam que a oportunidade, o *kairós*, deveria ser apreendida através da *mêtis* em seu instante preciso.¹⁰⁷ E este instante, no caso da moda, não seria apreensível por nenhuma marcação no tempo cronológico, por nenhuma metrologia da duração. Segundo esse raciocínio, qual seria o “agora” da moda? Qual é o instante preciso em que o estilista concebe a vestimenta que passará a ser *atual*, enquanto ninguém mais a imagina? É o momento em que se desenha, a execução da peça pelos alfaiates ou a representação no desfile que materializa no mundo a tendência anacrônica que se presentifica? (2009, p. 66-67).

A temporalidade da moda, para Agamben, está essencialmente adiantada a si mesma, e, por isso mesmo, também se mantém em perpétuo atraso, em um limiar inapreensível entre um “não mais” e um “ainda não”. Uma frase como “eu estou, neste instante, na moda”, desta maneira, seria contraditória, uma vez que, no momento em que um sujeito a enuncia, ela já está ultrapassada, fora de moda. (2009, p. 67-68). A expressão “fora”, com relação à moda, expressa muito bem a ideia de uma dissociação no tempo e no espaço, através da qual o sujeito *inatual* se transforma, instantaneamente, em um *outsider*, exilado na extemporaneidade. (p. 68-69). O tempo presente da moda, para o autor, seria um tempo fundamentalmente cindido, estabelecido sempre com relação a “outros tempos”. Ela pode, a

107 Sobre a relação entre a *mêtis* e o *kairós*, ver Detienne e Vernant (1991, p. 16).

todo momento, “citar” estes “outros tempos”, reatualizar elementos do “passado”, revitalizando aquilo que ela mesma havia declarado como morto. Nela, o “arcaico” permanece sempre imbricado ao “moderno”, e apenas quem vislumbra, para o autor, os “arcaísmos” residentes como assinaturas na “modernidade” poderia ser dela contemporâneo. (p. 69-70). Ou seja, contemporâneo é quem entrevê estas agências profundas e arcaicas no “presente”, capturando as subjacências que o conferem sentido mesmo sendo, com relação ao “presente”, antigas. A história, com isso, explicaria o “presente” pois nele vislumbra a genética que o sustenta, os elementos primordiais de seu embrião que haveriam de condicionar os desdobramentos do seu corpo adulto posterior. Há um compromisso secreto, então, entre o “moderno” e o “arcaico”, já que a chave da “modernidade” está oculta no “imemorial” e no “pré-histórico”. (p. 70). “Antigos” e “modernos”, contemporâneos e extemporâneos: permanece, entre eles, uma codefinição, uma mutualidade. A ligação entre actantes situados dos dois lados desta *cronopolítica* é, a princípio, condicionada por uma *temporalização* “moderna”, uma mediação que transforma ambas as entidades ao conectá-las.

Contudo, apesar desta codefinição percebida por Giorgio Agamben entre o “moderno” e o “arcaico” ser bastante pertinente (e semelhante à *temporalização tipológica* descrita por Johannes Fabian), creio que existem alguns problemas em sua formulação a respeito do contemporâneo. Primeiramente, a sua analogia com a moda nos permite invocar um deles. A moda, em Agamben, é entendida de uma maneira, a meu ver, excessivamente abstrata, como se a sua imaginação residisse em um ato de genialidade através do qual se capta um espírito do tempo que está, concomitantemente, oculto, escuro, escondido em sua própria temporalidade. Ser contemporâneo, neste sentido, é conectar-se com esse oculto velado e desvelá-lo. Ele desconsidera, por outro lado, toda e qualquer prerrogativa de poder e de mercado para conceitualizar a moda em critérios político-temporais, inserida em uma sociedade de consumo e não como pura realização artística e epistêmica. Isso, talvez, explicaria um pouco a sua leitura do contemporâneo como algo da ordem do misterioso, e não como emergência fenomenológica, descritível, evidente nas relações cotidianas. A moda não apenas se “percebe”, a moda se constitui por aqueles que são capazes de formulá-la e de reproduzir socialmente, por uma duração fugaz, a sua formulação. Este ponto nos leva, agora, ao segundo problema na elaboração de Agamben: entender o contemporâneo como o oculto. Conjuntamente a essa premissa, percebe-se que, para Agamben, em um determinado “presente”, há poucos e raros que galgam vislumbrar a contemporaneidade, enquanto outros vagam às cegas. Tal consideração sobre o contemporâneo apresenta-se, desta maneira, sustentada em duas temporalidades dicotômicas, uma verdadeira e outra falsa, através das

quais alguns sujeitos se tornam epistemicamente privilegiados por compreender a real contemporaneidade, não mais cegos pelas luzes ofuscantes da época. E, por fim, tal entendimento só é possível pelo problema, destes, mais fundamental: para Agamben, o “contemporâneo” é um pressuposto, é algo da ordem do intelegível, é uma característica que está incrustada na natureza do tempo. Ora, para mim, a lógica está invertida: o “contemporâneo” e o seu gêmeo inverso, o “extemporâneo” ou anacrônico, se definem *a posteriori*, em decorrência de deslocamentos, controvérsias e alianças, através de políticas do tempo. Neste sentido, a moda, a arte, a música, a academia, a política, não se alçam, eventualmente, às transcendências do “contemporâneo”, ficando diante dele face à face; elas, através de uma série de associações, fabricam o “contemporâneo”, de modo similar à “fabricação” do verdadeiro, da natureza e do tempo em Latour, isto é, dependendo de um *processo* marcado por mediações e traduções.

Outra abordagem a respeito da contemporaneidade, bastante diferente daquela de Agamben e, a meu ver, mais interessante, pertence a Maria Inés Mudrovcic. Ela pode ser analisada através do artigo *Políticas do tempo, políticas da história: quem são meus contemporâneos?* (2018), de 2018, o qual surgiu a partir de uma conferência proferida no IV Congresso Internacional de Filosofia da História, em Buenos Aires, no ano anterior. De partida, a autora levanta três questões de extrema importância para se pensar a respeito do fenômeno da “contemporaneidade” e das políticas do tempo que definem o “contemporâneo”. Em primeiro lugar, como podemos definir, afinal, o “presente”? Quem, em seguida, o habita? E, por fim, quem é “contemporâneo” de quem ou do que?

Para Mudrovcic, o “presente” não é algo que experimentamos passivamente, como se ele já preexistisse e fosse algo dado ao qual nos restaria apenas dedicar a nossa inteligência para compreendê-lo, diferentemente de Agamben. A autora, por outro lado, compreende o presente como o resultado dos atos que realizamos com o tempo. O que fazemos com o tempo, desta maneira, é por ela chamado de “políticas do tempo”, e são elas as responsáveis por qualificar e hierarquizar o que pertence ao “passado”, ao “presente” e ao “futuro”. Mudrovcic adverte, ainda, que ao enunciar “política” ela não está indicando que a temporalidade se constrói através, apenas, de ideologias ou de valores políticos, mas, de uma forma mais ampla, que ela resulta de disputas por hierarquizar os seres no tempo, as quais objetivam categorizar quem pertence a qual instância temporal e, em suma, quem são os meus contemporâneos. (2018, p. 9-10). Segundo ela:

As políticas do tempo consistem em um conjunto de operações que, uma vez que sancionam o que é próprio ou característico do presente, constroem um “outro” excluindo-o diacronicamente ou sincronicamente deste presente, ou seja, o outro é anacrônico. O outro não é meu contemporâneo. (2018, p. 10).¹⁰⁸

As políticas do tempo, com isso, são definidas como “ações sobre o tempo, mais ou menos reconhecidas como tais, que constituem um outro ao excluí-lo do presente”. (2018, p. 10). Isto quer dizer que, para formular uma ideia de “moderno”, de “atual”, de “contemporâneo”, é imprescindível que algumas entidades e enunciados, por oposição, sejam taxados de “arcaicos”, “anacrônicos”, “atrasados”, “obsoletos” e “extemporâneos”, sendo, assim, exilados do *agora* através de um processo de *temporalização*. Constatando a existência destas *cronopolíticas*, então, Mudrovic pergunta-se: por que criamos, pois, este tipo de alteridades temporais? (p. 11). Alguns desdobramentos no século XIX, em especial na França e na Europa como um todo, para ela, são cruciais para entendermos a atual mobilização do conceito de “contemporâneo” em nossas políticas do tempo. A partir deste período, o “contemporâneo” será um qualificativo para o “presente”, ou seja, após a Revolução Francesa, ser “contemporâneo” não significa, apenas, compartilhar uma coetaneidade, mas coexistir em um contexto pós-revolucionário. Com isso, a “contemporaneidade” não é simplesmente uma sincronização temporal na escala metrológica ou a coexistência em um mesmo *agora* como corpo e experiência, mas a partilha do tempo de gerações “vivas” em uma determinada demarcação, afastadas do “Antigo Regime” e limitadas aos Estados Unidos da América ou à Europa pós-revolucionária. O século XIX francês, para a autora, estabelece uma fissura no tempo com o que veio a se consolidar sob o nome de “Antigo Regime”, o qual, embora elementos de sua forma sobreviessem, deixou de partilhar do “presente” da época, não sendo mais “contemporâneo” ao curso histórico das sociedades mais “atualizadas” na realização dos valores das democracias liberais. A expressão “Antigo Regime”, a qual era conhecida dos revolucionários franceses e foi consagrada tanto por Alexis de Tocqueville, em *O Antigo Regime e a Revolução* (1997), de 1856, quanto por Hippolyte Taine, em *As origens da França contemporânea* (1901-1904), de 1875, então, passa a designar o “passado” de traços feudais e nobiliárquicos, muito próximo do século XIX no devir temporal, mas já considerado por alguns como completamente ultrapassado. O “presente” daquele momento, com isso, torna-se não só cronologicamente distinto do “passado” pré-revolucionário, mas também qualitativamente diferenciado, como se o “Antigo Regime” pertencesse a outra era, na qual as relações entre os seres do mundo e as normas de funcionamento do cosmos fossem radicalmente diversas. (2018, p. 11). E não é à toa que Peter Burke denomina a história

108 Tradução minha.

política anterior aos *Annales* de “Antigo Regime” na historiografia, enquanto a ascensão deste grupo tenha sido por ele concebida como a “Revolução Francesa na historiografia”. Mesmo Jacques Rancière mantém a nomenclatura de “nova história” para a primeira geração dos *Annales*, sugerindo uma drástica ruptura entre ela e a prática historiográfica “antiga”, que transforma-se, logo, em obsoleta. Ainda, por fim, Bruno Latour, em *Políticas da natureza*, trata a “Constituição moderna” como o “Antigo Regime”, associando a sua proposta de “ecologia política” ou “Constituição não moderna” à fundação de uma “República”. Em todos estes casos, constituir-se temporalmente a partir de uma relação com o “passado” revolucionário francês também é associar-se a uma formulação da passagem do tempo tipicamente “moderna”, que acredita estar sujeito o mundo comum, eventualmente, a revoluções profundas que alteram o estado das coisas, deixando o seu “passado” completamente para trás. Inclusive em Latour, crítico da temporalidade “moderna”, essa associação opera, uma vez que o seu projeto de “ecologia política”, para estabelecer-se, necessita soterrar a cosmologia da “modernidade”. Por isso mesmo, ela desenha a Alegoria da Caverna como o seu “mito de origem”, e dedica o primeiro capítulo do livro a arcaizá-la.

O “Ocidente”, portanto, através do século XIX, apresenta-se historicamente como o critério de mensuração do avanço das nações. O “presente” contemporâneo por ele fabricado delimita-se por exclusão, exilando de si o “passado”, situando-o em uma região do coletivo de ontologia particular, em uma exterioridade que não participa como agência plena do “presente” dos vivos. Este “presente”, de acordo com Mudrovcic, “se distingue do seu passado como o vivo do morto. O presente contemporâneo é compartilhado pelos vivos que vislumbram os mortos na tumba do passado”. (2018, p. 11). Tal sentimento de ruptura com a anterioridade é tão intenso que, na Revolução, a Assembleia Nacional decide até mesmo por uma alteração do calendário, adotando uma nova convenção que organiza a duração e os ciclos do tempo cotidiano. Essa relação do contemporâneo com os mortos, bem observada por Mudrovcic, é, para mim, fundamental para pensarmos em uma tradução da teoria ator-rede para a historiografia e para construí-la como uma etnografia que leve em conta os actantes da anterioridade como coetêneos, habitantes de um cosmos comum. Pois se, para os “modernos”, os mortos do “passado” não são contemporâneos, para mim, eles são coevos a nós, mobilizados constantemente como uma categoria de actantes que atua no *agora*. Bruno Latour, por exemplo, só se configura como autor em *Políticas da natureza* associado a Platão e à sua alegoria, e, nessa associação, ele não realiza um “uso do passado”, como se o “passado” fosse algo preexistente: Platão e a alegoria coatuam e se *actancializam* mutuamente. A ação, deste modo, não se distribui por entidades atomizadas, encarnando a

natureza de “sujeitos” ou “objetos”, Platão no “passado” e Latour no “presente”, como se estivessem estabelecendo um “diálogo” intertemporal. É a rede que atua, com todos os actantes em relação. E se Platão, neste texto, é arcaizado, isso não se deve a uma construção estabelecida por Latour ou a uma propriedade intrínseca de sua alegoria. Este lugar, assumido na *cronopolítica* fabricada na rede, é resultado da maneira como este actante foi traduzido e deslocado para ladear os significantes de *Políticas da natureza*. Com isso, o “contemporâneo” e o “extemporâneo”, assim como o “vivo” e o “morto”, nestes casos, não são distinções naturais ou condições inerentes aos actantes que participam da vida pública no “presente”, mas consequências de controvérsias e alianças que se realizam nas redes multitemporais em que os actantes estão inseridos. Desta maneira, uma historiografia “ator-rede” deveria abranger, por princípio, a descrição dos “mortos” e do “passado” como coetâneos a nós, sendo eles tão participantes dos agregados quanto os seres que caminham, respiram e possuem batimentos cardíacos neste exato instante, uma vez que seu exílio qualitativo a uma sala específica do coletivo resulta de uma modalidade singular de mobilização através da qual eles são para lá transferidos.

A seguir, Mudrovcic expõe uma série de condições para que o “Ocidente”, no século XIX, exercesse a contemporaneidade como eixo padrão de relação temporal com as suas alteridades. Em primeiro lugar, a autora descreve que, na “modernidade”, os “ocidentais” passam a conceber o mundo como atravessado por um sistema cronológico linear, disposto de forma universal. Esta universalidade cronológica, assim como em Fabian, é relegada por Mudrovcic ao fisicalismo newtoniano, no qual o tempo fluiria uniformemente e em todos os lugares ao mesmo tempo, sem interferência alguma de elementos que lhe são externos. O “presente” contemporâneo do século XIX, assumindo essa modalidade de *temporalização*, universaliza a sua passagem para hierarquizar as civilizações na escala do tempo. Tudo e todos vivem, desta maneira, comprimidos e isomorfizados no mesmo tempo cronológico. Mas, por este tempo cronológico sincronizar a todos, ele hierarquiza as diferenças dos povos em uma escala evolutiva das civilizações; escala esta, é óbvio, definida pelos próprios “modernos”. Portanto, tanto a Inglaterra vitoriana quanto os povos ameríndios da Amazônia viveram ao mesmo tempo o ano de 1859, sendo sincrônicos nesta demarcação anual. Todavia, os ingleses e os ianomâmis, neste período, não eram contemporâneos segundo a *temporalização* anacronizante dos europeus. Estavam discriminados entre “avançados” e “primitivos”, entre “industrializados” e “tribais”, entre “vanguarda” e “arcaísmo”. Somente graças à universalização da cronologia “ocidental”, as suas alteridades podem ser exiladas da coetaneidade. O seu tempo universal é incompatível com outras formas de *temporalização*, e

a proliferação imperialista de seu tempo é, inevitavelmente, o desejo de morte do tempo do outro. O “presente” da contemporaneidade se transforma em um único marco temporal diante do qual todos os acontecimentos, enunciados e entidades adquirem uma posição. (2018, p. 12-13). Ou seja, perante este marco temporal, todos fenômenos se posicionam como agências em um ou mais agregados, existindo qualitativamente e cronologicamente em relação ao marco de contemporaneidade politicamente definido, do mesmo modo que as políticas da natureza constituem politicamente o que é natural e o que é social ou cultural.

As tentativas de extensão de uma temporalidade uniforme a todo o planeta são bem expressas, por Mudrovcic, na *International Meridian Conference*, ocorrida em Washington no ano de 1884. Nela, participaram 41 delegados de 26 países, com o objetivo de adotar um único meridiano primário mundial para substituir os múltiplos coexistentes naquele período, assumindo um “dia universal”. (2018, p. 12-13).¹⁰⁹ No entanto, o processo se realizou em meio a uma série de discordâncias, o que revela os conflitos de poder que estão em jogo ao se estabelecer um sistema temporal único. A introdução de um padrão cronológico mundial foi uma condição de possibilidade para se desenvolver não apenas, entre os “ocidentais”, a ideia de um “passado” único para toda a humanidade, mas também a noção de uma simultaneidade temporal compartilhada. Este contínuo temporal que pode, na imagem da “linha do tempo”, deslocar actantes tanto do “passado” para o “presente” quanto do “presente” para o “passado” com uma regularidade consistente, como se viajassem através do trem-bala descrito por Latour em *Linhas de pensamento*, sem que padeçam de grandes transformações, é fruto de um intrincado processo de negociação e de imposição convencional pela força e pelo poder. Imaginemos que o calendário cristão de Dionísio Exíguo, centrado no nascimento de Cristo, era o calendário da cristandade e apenas dela, existindo de forma paralela e singular perante as calendarizações dos gregos ou dos egípcios antigos, as quais tinham as suas próprias formas de contabilizar o tempo, possuindo como eixo elementos que eram, para eles, relevantes. Datar um acontecimento antigo, de outro calendário, necessitava a operação de uma série de cálculos e conversões, isto é, deslocamentos e traduções. Hoje, de acordo com a

109 A *International Meridian Conference* de 1884 foi responsável por adotar uma série de medidas que uniformizaram a nível global os modos de organizar a passagem do tempo e dos dias, criando facilidades maiores para os fluxos de comunicação e de transporte cada vez mais proliferados como consequência dos processos de industrialização e expansão do capitalismo. Com a conferência, reconheceu-se internacionalmente a existência de um único meridiano primário, situado sobre o Observatório de Greenwich, na Inglaterra, para o cálculo das longitudes. A partir deste meridiano, seriam contados 180° de cada lado, de forma positiva para leste e de forma negativa para oeste. Além disso, aderiu-se a um dia universal coincidente com o dia solar médio, o qual se iniciaria à meia-noite do meridiano inicial, a ser contado de 0 a 24 horas. Para uma abordagem inicial da *International Meridian Conference*, ver Malin (1985). Para uma investigação dos aspectos astronômicos envolvidos, ver Sadler e Wilkins (1985). Descrições mais amplas das negociações, disputas e aspectos geopolíticos envolvidos podem ser encontradas em Palmer (2002), Zerubavel (1982), Hower (1980) e Barrows (2011). Por fim, sobre a participação brasileira na conferência e interesses nacionais, ver Vergara (2019).

a avalanche de dados por nós produzidos, datamos a tudo e a todos de acordo com o nosso calendário, como se esse processo fosse simples e natural. Todo o *processo* realizado para tal uniformização, todas as controvérsias, se ocultaram para que ela melhor se estabelecesse como fato. Mas o estabelecimento de um dia único, de uma contemporaneidade que projeta a sua sombra para todos os povos do mundo, de um mesmo fluxo de tempo contabilizado ano a ano — pré-condições para a existência de um “passado da humanidade” e para a operação de dispositivos como o do anacronismo — são, também, fenômenos históricos e situados. Dispor Platão e Ramsés II em textos acadêmicos dos anos 90 do século XX, e encadeá-los em problemas como o “anacronismo” ou a “modernidade”, sem considerar que ambos viviam literalmente em outro tempo, em outra cosmologia, em mundos comuns com outros repertórios de enunciados e de entidades, é sempre, de alguma maneira, apagar a violenta máquina de triturar alteridades e de remontá-las mimeticamente de forma diversa da operação historiográfica. Neste sentido, Platão e Ramsés II, em Latour, só adquirem significado para nós quando expandimos, a eles, a nossa cronologia, inserindo-os no curso da história “universal”. Se os pensamos a partir da ideia de “multiverso”, de um pluralismo ontológico, certamente ambos teriam proposições muito diferentes a pronunciar a respeito de nossas controvérsias científicas contemporâneas.

Caso tomemos, pois, mesmo conscientes da historicidade de sua construção como fato, a concepção da passagem do tempo “moderna” (linear, progressiva e universalizante), ainda assim nem todos os seres e enunciados que coexistem ou vivem simultaneamente seriam contemporâneos. A contemporaneidade “moderna” não se circunscreve, para Mudrovic, apenas diferenciando-se de um antes e de um depois, e também não se confunde com uma realidade oculta à percepção da maioria cega, como em Agamben, mas é o resultado de políticas do tempo que estabelecem hierarquias temporais no próprio “presente”. (2018, p. 13). Ser contemporâneo, no século XIX europeu, por exemplo, era pertencer a uma classe comum daqueles que superaram o “passado” feudal do “Antigo Regime” e passaram a viver em uma nova era. Os contemporâneos são aqueles que compartilham do estado das coisas “moderno”, em uma “modernidade” transformada em norma política que discrimina temporalidades diversas no “presente” através do exílio das alteridades do tempo comum, extemporaneizadas. Às outras coletividades, viventes em outras normas temporais, são relegados os rótulos de “primitivos”, “selvagens”, “atrasados” ou “arcaicos”, pois, além de possuírem um tempo diverso do “ocidental”, eles não concebem o “verdadeiro” tempo mensurado e compreendido pela ciência, e nem mesmo as leis da evolução e do desenvolvimento das sociedades e das civilizações. O discurso disciplinar historiográfico

assume o seu sentido, como história da “humanidade”, a partir de sua posição com relação à historicidade dos “modernos”, *temporalização* absolutamente particular e situada que se vê a si mesma como neutra, imparcial e científica. Nas palavras de Mudrovic, “o passado só pertence aos mortos que contribuíram para alcançar o estado moderno”. (p. 13). Os outros, os “povos sem história”, “embora tenham habitado o passado, não foi aquele passado que contribuiu para se alcançar o presente contemporâneo”. (p. 13).

Uma historiografia influenciada pela teoria ator-rede, então, deveria, a princípio, suspender qualquer juízo a respeito do que é contemporâneo ou do que é extemporâneo, compreendendo, desde já, que estas categorias não pertencem a uma “realidade histórica” ou a uma natureza, mas são consequência de uma rede de actâncias multitemporais que se estabiliza por políticas do tempo. Assumindo o pragmatismo defendido nas propostas latourianas, a função dessa historiografia é *descrever os fenômenos, os actantes e os enunciados, bem como as suas associações e deslocamentos, com o objetivo de delinear as cronopolíticas fabricadas em seus agregados*. Por esse motivo, tratei, no decorrer deste texto, Platão, Ramsés II, a Alegoria da Caverna, o traslado da múmia do faraó e a construção do bacilo de Koch não apenas como agenciamentos do “passado” no “presente”, ou diálogos do “presente” com o “passado”, afinal, o próprio pertencimento ao “passado” é, ele, uma política temporal. Os actantes não habitam o “passado”, como se ele fosse uma reserva de entidades a nossa espera; são “passadizados”, extemporaneizados, uma vez que a noção de “passado” também é histórica, e não um dado de uma realidade perpétua. A questão, para nós, é descrever as redes de Latour em torno de Platão e Ramsés II reconhecendo a cidadania de ambos no *agora*, considerando que é no *agora* que eles são agenciados. Evidentemente, não mais como humanos, que caminham, respiram, escrevem livros ou tomam decisões políticas que afetam aos demais seres vivos de forma simultânea a eles, mas o seu nome, os seus escritos, os seus vestígios, as suas imagens permanecem e nos afetam, a ponto de que os dois actantes, falando inquietamente a partir de sua existência morta, interferem nos debates dos estudos da ciência e da ecologia política milênios após a sua morte física. Cabe a nós, com isso, descrever como estas curiosas agências tanatológicas se inserem nas redes a nós coetâneas, como estes mortos e as suas falas são para as nossas assembleias traduzidos, e qual mediação realizamos para estabelecer, diante deles, uma política temporal, a qual modula a hierarquia, o ordenamento e a legitimidade de suas proposições. Afinal, não é porque uma entidade é anacronizada e extemporaneizada que ela magicamente desaparece de nosso “presente”, da mesma forma como relegar uma entidade à natureza não a transforma, subitamente, em algo intocado pelo social. O nosso objetivo, portanto, é sempre duvidar da

política temporal como algo preestabelecido, e descrever, observando as associações, como ela se conforma.

As políticas do contemporâneo, para Mudrovcic, não apenas configuram o “passado”, expulsando-o “para trás” na representação da “linha do tempo”, atribuindo a ele a qualidade de “morto”, de “primitivo” ou de “feudal”, em uma discriminação diacrônica, mas também, por oposição, conformam sincronicamente o “presente”, diferenciando nele aqueles que não são nossos contemporâneos por não compartilharem o mesmo estágio político e cultural na trajetória dos povos. A instalação de um tempo linear e universal produz, necessariamente, um processo de dessincronização qualitativa. (2018, p. 13-14). Esta exclusão se efetiva porque a contemporaneidade não é apenas uma circunscrição de características temporais, mas tem um caráter, também, normativo, propondo um padrão de sociedade e de progresso ao qual todos haveriam de se submeter e almejar. A noção de contemporaneidade, portanto, está imbricada em relações de poder, de dominação e de exclusão social, fazendo com que todo o discurso que categorize algo como anacrônico seja, por definição, um discurso político, que exclui algo de determinado “presente”. Exclusão, esta, que não é em si mesma boa ou ruim, uma vez que, nesta chave, por exemplo, operam discursos de afastamento de uma memória traumática ou sensível, da qual se deseja um alheamento na atualidade. Afinal, quando os riscos de dilapidação democrática emergem, quando governos com pendores autoritários se proliferam em várias partes do planeta, quando os direitos humanos mais básicos são questionados como princípios “comunistas” e o próprio presidente da República frequentemente faz louvores a ditadores e torturadores, a muito custo não pareceria correto estamparmos na pele de tais atrocidades as palavras “retrocesso” e “atraso”. Contudo, tendo a pensar, ainda, que taxar políticas abjetas, desumanas, desiguais e genocidas como um retorno do “arcaico”, na verdade, é recalcar do “presente” o seu lado potencialmente terrível, a partir de uma nostalgia da esperança no “avanço” que nos foi dada pela *temporalização* “moderna”. Nada, por fim, nos garantia que rumávamos para um retorno ao Eden e em algum momento nos disseram, equivocadamente, que os males do mundo progressivamente se dissipariam, de maneira irreparável.

De acordo com Maria Inés Mudrovcic, então, “o presente contemporâneo exclui o passado como o ‘outro’”. (2018, p. 14). “O ‘passado histórico’ é o resultado dessa operação diacrônica”, ou seja, para a autora, a noção de contemporaneidade é imprescindível na historiografia para a constituição de seu objeto como uma alteridade com relação ao “presente”.¹¹⁰ (p. 14). O que significa dispor, em contrapartida, como bem atentou Jacques

110 Um outro texto de Mudrovcic, intitulado *Regimes de historicidade e regimes historiográficos: do passado*

Rancière, o anacronismo como um dispositivo fundamental para a operação historiográfica, ao exercer o papel de *mediador* capaz de extemporaneizar enunciados, acontecimentos e entidades de uma determinada coetaneidade, filtrando ou purificando o que é “contemporâneo”. Contudo, afora esse exílio diacrônico de entidades do contemporâneo, que remete fenômenos presentes para o além-do-presente, Mudrovcic percebe que “o presente contemporâneo também exclui a ‘outros’ que vivem no mesmo presente cronológico”, ao arcaizá-los e primitivizá-los. (p. 14). Deste modo, “os não contemporâneos são os outros dessa operação sincrônica”. (p. 14). Há, portanto, uma exclusão ambivalente que pode residir no discurso historiográfico. Por um lado, uma exclusão diacrônica, dos *mortos*, para uma zona ontológica em que passam a habitar todos aqueles que são objeto da historiografia, equiparados em uma semi-existência no *agora* na modalidade de um “passado histórico”. Por outro lado, há uma exclusão sincrônica, daqueles seres e enunciados que se tornam anacrônicos à sua própria coetaneidade, por não fazerem parte do projeto político, cultural e social daqueles capazes de definir, hegemonicamente, o que é contemporâneo e o que não é. Minha proposta, logo, é entender estas duas exclusões, diacrônica e sincrônica, como não naturais, a ponto de resgatar a contemporaneidade negada tanto dos “atrasados” ao “presente” moderno que vivem no *agora*, caminhando e respirando conosco face à face, quanto dos mortos que, mesmo havendo perecido, seguem falando abundantemente em nossa vida pública a respeito do que devemos fazer em nossas assembleias.

A autora enfatiza que tanto a antropologia quanto a história se solidificam como saberes profissionalizados no decorrer do século XIX, e, para ela, as disciplinas funcionam como uma espécie de contraparte uma da outra. Em suas palavras, “o presente cria dois tipos de alteridades temporais ao que correspondem dois gêneros de saberes com seus respectivos objetos”. (2018, p. 14). Se Johannes Fabian encontra a constituição das *cronopolíticas* do discurso antropológico nos movimentos imperialistas das potências “ocidentais” do século XIX, de maneira bastante similar Mudrovcic o faz para a historiografia, aproximando-a da formação da noção de “Ocidente”, da justificação das incursões coloniais e da construção dos mitos nacionalistas, com a vinculação das histórias particulares dos povos e civilizações a uma grande trajetória universal unificada — que só se unifica, é claro, graças a um duro e violento ato de alterização dos “não ocidentais” através da negação de sua coetaneidade.

histórico ao passado presente (2013), traça um excelente panorama do questionamento da noção de “passado histórico” como um pressuposto para a historiografia a partir dos anos 60 do século XX, em um processo que culminaria na ascensão da relevância do “presente” na produção histórica. No entanto, é importante ressaltar que a autora, para isso, ampara-se na ideia hartoguiana de “regimes de historicidade” para indagar-se a respeito de um “regime historiográfico” tipicamente “presentista”, o que é incompatível, certamente, com as críticas que tracei à metodologia-diagnóstico de Hartog.

Enquanto a distância entre os “selvagens” e “primitivos” e os “contemporâneos” havia, para Fabian, sido resguardada pela antropologia, a historiografia, por outro lado, separou os *mortos* de todos os “Antigos Regimes” do “presente”, que se encarna como o novo e como a superação da anterioridade. (p. 14). Por fim, então, Mudrovcic questiona-se: é possível evitar este tipo de cisão temporal entre o contemporâneo e o extemporâneo, a qual constitui um “presente” politicamente hegemônico, construindo exclusões tanto na diacronia quanto na sincronia? A visão da autora é pessimista. Para ela, numa flecha do tempo linear e universal, não:

Pois bem, podemos evitar ou impedir este tipo de políticas do tempo que geram este tipo de alteridades através da exclusão dos outros do presente? Isto é, podemos evitar que o presente se constitua como o referente sociocultural a partir do qual se traça a diferença sincrônica ou diacrônica, ou seja, um presente hegemônico? Creio que não. Sempre que a norma (seja ela o Estado moderno, a glória de outros tempos, a juventude perdida ou o valor cultural que se perdeu) seja introduzida em uma cronologia linear que se pretende universal, inevitavelmente o presente se constrói como referente que discrimina o outro como “mais atrasado”, como “anacrônico”, como não contemporâneo. (2018, p. 14).

Concordo com o ceticismo de Mudrovcic com relação à possibilidade de se evitar o caráter excludente das dimensões do contemporâneo e do extemporâneo intrínsecas à temporalidade “moderna”, instaurando a hegemonia de um “presente” ou ativando uma disputa por ela. Além disso, me parece que o objetivo da discussão não é “superar” as distinções entre contemporâneo e extemporâneo ou eucrônico e anacrônico, mas desnaturalizá-las, não tratá-las como um *a priori*, como um fundamento das coisas ou como uma realidade objetiva. Não há *cronopolítica* apolítica. Contudo, é possível não “entrar” nesta distinção “moderna”, como diria Latour, assumindo que, se algo é mobilizado no “presente” (mesmo que pareça morto, primitivo, anacrônico, passado), é porque nele está atuando, e, portanto, é coevo. Nesse caso, na tradução realizada pela enunciação histórica, na mimetização por ela mediada, nas representações do discurso dos outros que se expressam nas alteridades constitutivas do próprio discurso historiográfico, os mortos são vivos. Há uma *tanatoagência* histórica, através de espectros que atuam no mundo dos vivos a partir de seus escritos, seus áudios, suas imagens, suas ruínas, suas memórias legadas e seus objetos.

5.5 *Da antropologia simétrica para uma historiografia cética*

Retornemos, pois, a Johannes Fabian, de um modo que possamos avançar nas comparações entre a antropologia e a historiografia em uma tradução da teoria ator-rede para

a nossa disciplina. A principal tese de Fabian é de que a *temporalização* no discurso antropológico não ocorre devido à dispersão das culturas humanas no espaço, assim como os filósofos viajantes acreditavam, julgando-se desbravadores das eras ao se deslocar através das distâncias. Para ele, é o tempo naturalizado e espacializado que confere sentido à distribuição das comunidades humanas ao redor do mundo. Este “uso do tempo”, para ele, realiza-se com o intuito de distanciar aqueles que são transformados em objetos científicos da antropologia do tempo do etnógrafo. (2013, p. 61-62). É o que acontece, também, de certa forma, com a *temporalização* anacronizadora da historiografia. Ao estabelecer contemporaneidades de outrora, se as extemporaneiza do “presente”. Isto fica bem expresso, por exemplo, em Febvre, com uma surpresa diante da alteridade. Hipoteticamente, é como se ele pensasse: “como aqueles seres estranhos, tão alheios a nós, seriam incapazes de pensar na descrença?”. Já em *Políticas da natureza*, ocorre uma surpresa anacronizante em sentido inverso. Platão, aqui, encarna o “estranho semelhante”. É como se Latour dissesse: “Platão já agia como os modernos! Surpreendentemente, este ser exógeno, clássico-arcaico, antecipadamente pensava como nós. Nossas raízes são longas e profundas. Refutando-o, refutamos os modernos.”.

Se a *temporalização* “medieval” e judaico-cristã, para Fabian, formulou o tempo e o espaço sempre de acordo com um eixo centrado na história da salvação, no “Iluminismo” este eixo haveria deslocado-se para o tempo secular da história natural. Isso, de acordo com o autor, não acarretou apenas uma mudança na qualidade da *temporalização*, transitando do sagrado ao secular, mas também alterou a natureza das relações temporais. A temporalidade salvacionista dos “medievais” era elaborada em observância à incorporação do outro ou à sua inclusão, embora apenas se em conformidade com as crenças cristãs, uma vez que os pagãos ou os não crentes se apresentavam a princípio como candidatos à salvação. Até mesmo as expansões territoriais, invasões e subjugação de outros povos demandavam uma justificativa no interior da lógica cristianizada, apelando para o que Fabian chama de “ideologia da conversão”. (2013, p. 61-62). A naturalização do tempo, todavia, empreende uma definição das relações temporais de maneira mais exclusivista. Se os pagãos, os infiéis e os ateus são “anacronizados” em uma temporalidade salvacionista, por não habitar “o tempo de Deus”, eles, mesmo assim, inserem-se como candidatos *desde já* à salvação. Por outro lado, o “selvagem” e o “primitivo”, quando constituídos *cronopoliticamente* a partir de um eixo temporal naturalista, desenham-se demarcados por um *ainda não*, “anacronizados” por seu atraso com relação à contemporaneidade da civilização. (p. 62-63). No tempo salvacional, o centro do mundo é o cristianismo de Roma e de Jerusalém, para onde tudo há de rumar, desde o “presente”. No tempo naturalizado justificador das empreitadas coloniais, os “selvagens”

estão distantes das metrópoles como “centros do mundo” na mesma medida em que distam do “presente”, elaborando-se, assim, como resquícios do “passado”. Então, a civilização é algo que se apresenta em seu futuro hipotético, como um estágio do qual eles poder vir a fazer parte, se colonizados e civilizados, é claro. Contudo, ainda não habitam, na contemporaneidade, o “presente” metropolitano do “Ocidente”. Apesar de, para Fabian, as sequências evolutivas e a política colonialista e imperialista puderem aparentar uma postura incorporativa, por criar um referencial universal de *temporalização*, capaz de acomodar todas as comunidades humanas, o que ocorre, em sua opinião, é precisamente o contrário. O “selvagem” apenas se torna relevante para a temporalidade naturalista e evolucionista pelo fato de que ele vive em outro tempo. (p. 62-63).

As categorizações temporais, ou aquilo que, de acordo com Latour, chamei de *temporalização*, contribuem, segundo Fabian, para a constituição do objeto da antropologia, de acordo com o tipo de tempo mobilizado em cada discurso. Evidentemente, amparado na noção de “políticas do tempo”, estendo este fenômeno para a constituição dos objetos historiográficos. O tempo que Johannes Fabian denomina como *físico* pode, para ele, definir uma distância aparentemente “objetiva” entre a temporalidade do pesquisador e os seres, enunciados e acontecimentos de outrora, ou mesmo entre durações e intervalos que separam eventos. Independentemente de os objetos estarem situados nos anos de 1500 a.C., 476 ou 2008, todos eles pertenceriam, desta maneira, uniformemente, ao “passado”. (p. 64-65). Este efeito só se cumpre, como vimos no capítulo anterior, devido ao ocultamento do caráter mimético do enunciado histórico, uma vez que, ao enunciarmos o ano de 1500 a.C. ou associarmos a ele outras proposições, não estamos falando *naquele* tempo conjectural, mas fabricando-o no *agora*. Isto é bastante perceptível tanto nas mobilizações de Platão quanto de Ramsés II em Bruno Latour. No momento em que se afirma que “já em 385 a.C.”, Platão expunha problemas das relações entre a “ciência” e as “sociedades”, Platão é inserido no curso de tempo uniforme dos “modernos”, pois, para Platão, a data “385 a.C.”, a “ciência” e a noção sociológica de “sociedade” não fariam o menor sentido. O mesmo se passa, ainda, para Ramsés II. Ao dispor a data de sua morte em 1213 a.C., e representá-la graficamente em uma “linha de tempo”, Latour transporta o faraó para a nossa *temporalização*, e, nesta mediação, torna relevante aproximá-lo de seres a ele estranhos como bacilos, aviões e hospitais. Todavia, 1213 a.C. não era o tempo de Ramsés II ou dos antigos egípcios: para torná-lo pertinente a nós, foi preciso retirar-lhe de seu próprio tempo. Esta “ancoragem” das entidades em um “passado” uniforme, para Fabian, confere uma firmeza epistemológica para o pesquisador. É por isso que podemos considerar a datação cronológica como algo não

simplesmente “mecânico”, “natural” ou “quantitativo”. Ela articula, também, os seres em uma cadeia temporal. A cronologia dispõe-se como um meio, então, para uma outra finalidade, isto é, a uniformização dos eventos, dos enunciados e dos seres em um contínuo temporal que, em um certo sentido, os equipara. Apesar de enormes distanciamentos temporais, por ora milenares, com isso, todas as entidades ficam sujeitas a uma mesma lógica, como se pertencessem a um mesmo mundo, com uma mesma ontologia, compartilhando de um mesmo devir. (p. 64-65).

Com estas observações, Fabian pretende fazer evidente que o tempo *físico* não é neutro, apolítico e imparcial. Ele é devedor de um complexo processo de mecanização, com a tecnologia dos relógios e cronômetros, e de padronização, graças à aceitação, em boa parte do mundo, de unidades de mensuração universalmente válidas. Este fenômeno fica bem demonstrado em *Linhas de pensamento* de Latour, no qual o autor mostra que, apesar da aparência de frieza e neutralidade, o observador não se ausenta da aprazível manhã à beira do Lago Neuchâtel para calcular velocidades daqueles que praticam *windsurf*. A cronometragem “ocidental” do tempo, portanto, para Fabian, tem oferecido aos antropólogos — e também aos historiadores — um dispositivo fundamental para operar distanciamentos. A concepção fisicalista de tempo, traduzida para estas disciplinas, se configura como uma espécie de “física política”, que media a proposição de que dois corpos não podem ocupar ao mesmo tempo o mesmo lugar nas sociedades. No momento em que, durante a expansão colonial europeia, afirma Fabian, um corpo político “ocidental” passou a ocupar o espaço anteriormente vivido apenas pelos corpos autóctones, algumas alternativas foram desenvolvidas para burlar esta violação. Para não coexistirem no mesmo espaço, uma das soluções adotadas foi exterminar o corpo autóctone na forma de genocídios, para que ele simplesmente desse espaço para o empreendimento colonial, como é o caso, cita o autor, dos projetos de violência e morte na América do Norte ou na Austrália. (2013, p. 65-66). Outra alternativa, não ausente também concomitantemente de uma violência muito palpável, é fingir que o espaço está dividido e distribuído entre os corpos colonizadores e aborígenes, como foi feito, por exemplo, na segregação do *apartheid* na África do Sul. No entanto, uma estratégia mais sutil para driblar a coexistência dos corpos antagonistas na dinâmica colonial — e que ocorre paralelamente às outras duas — é a manipulação da própria variável do “tempo”. Desta forma, com dispositivos de extemporaneização e de arcaização, as populações conquistadas, embora coabitantes no espaço, residiam ali como espectros advindos de um outro tempo. Seu corpo, relegado a uma materialidade fantasmática, assim, não obstaria o peso sólido da carne do invasor sobre o espaço dos “novos mundos”. (p. 65-66).

Todavia, este tempo *físico* descrito por Fabian dificilmente é utilizado, nas práticas supracitadas de extemporaneização, sozinho. Ele, com frequência, é um pré-requisito para o funcionamento de um outro tipo de *temporalização* categorizado pelo autor, o *mundano* ou *tipológico*. Uma vez inseridas na história de devir uniforme dos “ocidentais”, as alteridades são mediadas por instrumentos de distanciamento, que impedem o exercício do seu direito de ser coetâneas. Rapidamente, elementos de suas crenças, de suas práticas e de suas vidas sociais são tachados de “neolíticos”, de “arcaicos” e de “primitivos”, relegando a sua existência “selvagem” a um tempo outro identificado com uma “Idade das Pedras”. Em *Políticas da natureza*, Latour não foge a esse procedimento com relação à Platão. Muito pelo contrário, ele o utiliza à exaustão! É evidente que, por se tratar, Platão, de um cânone “ocidental”, e por ser constituído, ele, no texto, como uma espécie de alegoria dos “modernos”, há um importante grau de sarcasmo na avaliação evolucionista traçada por Latour de nosso antigo filósofo. Contudo, sarcástica ou não, é através desta *temporalização* que Platão é assimilado, como proposição, ao nosso coletivo por Latour. Algo semelhante ocorre em um texto de Latour publicado na *Folha de São Paulo*, de 1999, no qual nosso autor expõe as suas ideias principais sobre Platão em *Políticas da natureza* para um público mais amplo. Em *Nem céu, nem inferno* (1999a), a Alegoria da Caverna é associada, diretamente, a uma concepção sociológica e epistemológica da “Idade das Cavernas”, à qual precisamos superar. É nesse ponto que defendo existir, no projeto latouriano de uma “Constituição não moderna” e de uma “ecologia política”, uma contradição que se deve a um não prolongamento de sua teoria ator-rede para a história. A “não modernidade” por ele advogada situa-se como oposição ao arcaísmo e à primitividade “modernos”, atestados pela credence irrefletida de seu suposto “mito originário” — a Alegoria da Caverna. A sua “Constituição não moderna”, no entanto, não cessa de pensar o tempo como “flecha”, e não questiona a abordagem histórica das alteridades a partir de uma narrativa historiográfica colonial e universalizante. Isto não significa, é claro, que todo o projeto antropológico latouriano desabe. Creio que, pois, ele necessita de apenas alguns ajustes se quisermos considerar, ceticamente, os processos de *temporalização*. E, principalmente, é fundamental um abandono de sua postura contraposta à “modernidade” a partir dos tempos típicos dos “modernos”, isto é, deve-se recusá-los não por considerá-los “primitivos”, mas, justamente, porque a *temporalização* que fabrica “primitivos” é um tempo da colonização e da subordinação.

Estes tempos *mundanos*, *tipológicos* e *físicos*, que fabricam temporalidades extemporaneizadoras no discurso da antropologia, no entanto, para Johannes Fabian, são contraditórios com aquilo que ele chama de tempo *intersubjetivo*, o qual se constrói na

interação existente entre os etnógrafos e aqueles que ele descreve na prática do trabalho de campo. Para o autor, a interação social pressupõe a existência de uma intersubjetividade, o que seria inconcebível se não assumíssemos que todos os participantes envolvidos são coevos, isto é, que partilham do mesmo tempo. (2013, p. 66-67). Para mim, a noção de uma temporalidade *intersubjetiva* de Fabian apresenta alguns problemas. Afinal, é preciso que todos estejam no mesmo “tempo” para que haja comunicação? Creio que não. Por um lado, porque, como bem expressa Erick Felinto no artigo que aproxima Bruno Latour e Walter Benjamin (2013), mesmo as coisas, os objetos científicos e os não humanos podem comunicar. A comunicação prescinde das linguagens humanas convencionadas, e pode ser exercida pelo simples ato de nos associarmos a algo. Eu, quando vejo uma árvore florescer na primavera, mudo; portanto, a árvore, as flores, os aromas e a luz do sol típica da temporada me comunicam. E, na verdade, eu também — mesmo que ela não saiba — mudo a árvore. Pois, sem mim ou os humanos, aquela forma da qual brotam coloridos e texturas jamais seria árvore, uma vez que não estaria mediada pela linguagem, pela biologia, pela simbologia das cores e dos aromas. Além da questão da comunicação, uma crítica à temporalidade *intersubjetiva* pode ser feita a partir das concepções *autopoéticas* da comunicação delineadas por Barbara Herrnstein Smith (2002) e por Hans Ulrich Gumbrecht (1999), segundo as quais podemos ser alterados por e alterarmos exterioridades a nós, sem, porém, jamais compartilharmos com elas, de forma não mediada e traduzida, significados. Mesmo assim, ainda que consideremos como inexistente uma forma de comunicação *intersubjetiva*, como quer Fabian, considero legítima a contradição por ele expressa entre um trabalho de campo baseado em um encontro entre actantes — ou seja, há uma ligação, um fenômeno — e a negação dessa ligação no tempo ao se extemporaneizar o objeto antropológico descrito no campo como “selvagem”. Como, em uma via, o antropólogo justifica o seu ato epistêmico pela copresença coeva com as suas alteridades e, em outra, sustenta o seu discurso por um distanciamento em dimensões temporais? Não é preciso pressupor, para isso, qualquer *intersubjetividade*, bastando, apenas, descrever a *temporalização* decorrente deste contato e como ela se expressa na inscrição produzida pelo antropólogo.

O mais importante para nós, na análise de Fabian, é a ideia de que a *coetaneidade*, para que exista, precisa ser criada. Os instrumentos de distanciamento temporal mobilizados pelo discurso antropológico, que visam constituir a alteridade com “objetividade” dissociando-a temporalmente da instância do discurso do antropólogo que enuncia, são chamados, por Fabian, de *negação de coetaneidade*. Ela é, deste modo, uma “persistente e sistemática tendência em identificar o(s) referente(s) da antropologia em um tempo que não o

presente do produtor do discurso antropológico”. (2013, p. 67) Os termos *coetaneidade* e *coevo*, segundo Fabian, expressam a necessidade de que nos guiemos em noções bastante próximas, como simultaneidade, sincronicidade e contemporaneidade, mas cuja a diferenciação é fundamental para nos orientarmos de maneira mais aguçada pelas *cronopolíticas*. Por isso, então, ele realiza algumas delimitações conceituais. Os termos *síncrono* e *simultâneo* são utilizados, pelo autor, para designar dois eventos que ocorreram ao mesmo tempo *físico*. *Contemporânea*, por sua vez, é a coocorrência que se desenrola no tempo *tipológico*. *Coevo*, por fim, engloba tanto a mesma data, a mesma época e a partilha do tempo, formulando-se, deste modo, como a mais integradora das categorias. (p. 67).

Aos deslocamentos no tempo que visam negar a coetaneidade a actantes que se transformam em objetos científicos do discurso antropológico, Fabian confere o nome de *alocronismo*, isto é, o ato de relegar entidades e enunciados a um tempo outro que não aquele habitado por quem enuncia. Para estabelecer uma comparação entre o seu *alocronismo* e a ideia de *anacronismo*, Fabian, então, cita um ensaio de Maxwell Owusu, intitulado *Etnografia na África*, publicado no ano de 1978. Segundo Owusu, aponta Fabian, uma imensa quantidade de etnógrafos “clássicos” falharam e falham em uma condição básica: o domínio da língua daqueles povos que estudam. (OWUSU, 1978; FABIAN, 2013, p. 67-68). De fato, um não compartilhamento linguístico no campo torna evidente a habitação em temporalidades diversas do etnógrafo e de seus descritos, embora coabitem o mesmo espaço momentaneamente. O tempo, neste sentido, apresenta-se como algo bastante mais complexo do que a proximidade de dois corpos que interagem em um sítio. A língua do etnógrafo, que muitas vezes pode ser a língua dos colonizadores do “presente” ou do “passado”, não coincidindo com a do povo entre o qual ele se instalou para a descrição, reedita o turbilhão dos “tempos modernos” que devora os outros tempos, mesmo que formalizado, ora, pelos saberes acadêmicos. Afinal, a inscrição resultante da descrição e da análise será redigida na língua do pesquisadores, em uma tradução que dispõe, em si mesma, tanto uma representação do outro quanto o seu apagamento em ambivalência. Fabian adverte, no entanto, que Owusu não conectou, suficientemente, a deficiência comunicativa com a negação de coetaneidade. Owusu compreende a desconexão causada pelo não compartilhamento linguístico entre o etnógrafo e os povos por ele descritos como uma experiência *anacrônica*, em que o tempo das sociedades descritas não se confunde, de modo algum, com a economia política do discurso colonial, que sustentou e foi sustentado pela epistemologia antropológica extemporaneizante. Não descrever bem o tempo do outro, neste sentido, é realizar uma má descrição, desviando-se de uma espécie de *eucronia*, em desacerto com a verdade sobre o tempo. Todavia, para

Fabian, o problema é maior do que este. Não reconhecer a coetaneidade das alteridades que são descritas é, segundo o autor, mais do que um erro. É um projeto bem elaborado, sustentado em bases *alocrônicas*:

Anacronismo significa um fato, ou uma declaração do fato, que está fora de sintonia com um determinado período de tempo; é um erro, talvez um acidente. Faço uma tentativa de mostrar que estamos diante não de erros, mas de mecanismos (existenciais, retóricos, políticos). Para sinalizar essa diferença, vou me referir à negação da coetaneidade como o alocronismo da antropologia. (2013, p. 67-68).

Notemos, pois, que Johannes Fabian trata o anacronismo como um erro ou como um acidente, de modo similar à abordagem de Febvre que descrevemos, segundo à qual o anacronismo seria o “pecado do historiador”, assimilada por Latour em seu texto sobre a tuberculose hipotética de Ramsés II. Se, em Fabian, o *anacronismo* é um equívoco, o *alocronismo* típico do discurso antropológico, por outro lado, seria uma política, um projeto, um mecanismo. Isto despolutiza o anacronismo; é o reverso, portanto, do que pretendo fazer. Pois, primeiramente, assim como o *alocronismo* na antropologia, o *anacronismo* é, para os historiadores, um dispositivo de purificação do tempo utilizado em um modo de *temporalização* bastante específico. Como dispositivo, o *anacronismo* é mobilizado para elaborar relações de *sincronia* e *assincronia* e de *contemporaneidade* e *extemporaneidade*. Quando Latour afirma que seria anacrônico atribuir a morte de Ramsés II a uma metralhadora, o anacronismo purifica o tempo que Fabian chama de *físico*, uma vez que não é *sincrônico* associar, lado a lado, o ano de 1213 a.C. a armas de fogo automáticas. O mesmo vale para o seu argumento a respeito da historicidade dos objetos científicos — assim como não se dominava as práticas tecnocientíficas, naquele tempo, para fabricar metralhadoras, também não estavam desenvolvidos os saberes imprescindíveis para a existência do bacilo. Quando, por outro lado, Lucien Febvre sustenta que, para Rabelais, o ateísmo era impensável, poderíamos afirmar que, fabianamente, a descrença não era *contemporânea* a França do século XIV, uma vez que ela não existia como possibilidade da época, no “espírito do tempo”. A separação nos termos *físicos*, *mundanos* e *tipológicos* de Fabian é questionável, pois tanto a impossibilidade da descrença na França do século XIV não prescinde da temporalidade metrológica do tempo *físico* quanto a impossibilidade de uma metralhadora acometer Ramsés II não pode abrir mão, para ser elaborada, de uma noção de “antiguidade” do faraó. Ambas as extemporaneidades são fabricadas a partir de práticas, enunciados e técnicas complexas de *temporalização*, situadas historicamente. Contudo, para nós, as investigações de Fabian contribuem muito, ao mesmo tempo em que são passíveis de serem criticadas, quando

relacionamos os dispositivos do *anacronismo* e do *alocronismo*. Porque se, em Fabian, a ideia de “negação de coetaneidade” no discurso antropológico me soe bastante pertinente, existe, em sua diferenciação do *anacronismo*, um equívoco. O *anacronismo*, do meu ponto de vista, é uma prática fundamentalmente *alocronizante*, devido ao fato de que, inevitavelmente, ele produz uma alteridade relegando-a a um outro tempo. Desta maneira, não há uma distinção essencial entre estes dois mecanismos *cronopolíticos*, muito contrariamente: eles dependem um do outro para hierarquizar os fenômenos no tempo, discriminando-os ontologicamente ao atribuir-lhes as suas propriedades.

Fabian considera a antropologia, filosoficamente, uma disciplina aporética. Os etnógrafos, por um lado, sempre reconheceram, ele afirma, que a coetaneidade é um pressuposto para a descrição das alteridades, o que se comprovaria na relevância do trabalho de campo para os estudos da disciplina. Contudo, mesmo com as vinculações entre os antropólogos e os seus descritos no campo, o discurso antropológico politicamente dissociou as suas alteridades no tempo, *alocronizando-as*. (2013, p. 68-69). Uma avaliação mais consistente dos desenvolvimentos teóricos de Fabian necessitaria de uma discussão bibliográfica alongada, além de uma atualização das propostas no interior da disciplina (considerando que o seu texto data do início dos anos 80 do século XX), das quais o próprio Latour faz parte com a sua antropologia simétrica. Interessante, por ora, para nós, é pensarmos: acaso a historiografia seria, também, uma disciplina aporética? Levanto esta indagação porque, de um lado, a coetaneidade dos actantes é imprescindível para a descrição da ator-rede. Isto quer dizer simplesmente que, em história, sem objetos-vestígios no *agora*, nada podemos dizer sobre a anterioridade. Porém, de outro modo, a historiografia, como saber sobre o “passado”, tem o seu objeto científico, por definição, constituído como algo extemporâneo. O que fazer, então, com esta (aparente?) contradição?

Quando afirmo que os objetos da disciplina historiográfica são coetâneos, não denoto, aqui, que Getúlio Vargas, Luís XIV, Zumbi dos Palmares, Péricles e Túpac Amaru II transitam pelas ruas das grandes cidades do século XXI, navegam na internet em seus *smartphones*, se locomovem de ônibus e possuem um número inscrito em seus documentos de identificação. Declaro, todavia, que eles existem neste momento: são actantes, uma vez que os seus nomes e os enunciados sobre eles permanecem se associando a outras agências no *agora*, mesmo que o seu corpo físico, humano, já não seja mais animado. Neste sentido, não pertencem, em essência, ao “passado”, mas são “passadizados” pelos saberes historiográficos ou outras culturas do passado, e essa “passadização” é o resultado de um mecanismo *alocrônico* de historicizar. Minha proposta, ao não negar a coetaneidade a estas alteridades de

outrora, é assumir a existência de uma ação *tanatológica* que, assim como nos actantes não humanos latourianos, torna necessária a vinculação dos *mortos* a porta-vozes humanos para que se façam ouvir nas assembleias dos coletivos atuais. Estes *mortos*, que atuam vivamente nos nossos debates públicos, não são enclaves de um outro tempo no “presente”, fantasmas de um passado que se foi como um filme já gravado, mas propõem em controvérsias de nossas sociedades, se aliam com actantes de outras temporalidades e mediam questões que, considerássemos a história como uma flecha, lhes seriam extemporâneas. Se os actantes, contudo, existem, se podem ser descritos, se estão inseridos em fenômenos observáveis, vivos ou mortos, eles são coetâneos. Habitar o “passado”, pois, é sempre consequência de um *processo* de temporalização.

Se Fabian identifica, no discurso antropológico, uma aporia entre a coetaneidade necessária para a realização da descrição etnográfica no campo e a negação da coetaneidade consequente do processo de inscrição da alteridade no texto acadêmico, poderíamos supor que há, correlatamente, na historiografia, uma aporia entre a coetaneidade pressuposta para uma descrição dos actantes da anterioridade que atuam no *agora* e a negação da coetaneidade em que se fundamenta a história como um saber sobre o “passado”, relegando os seus objetos científicos a outro tempo. Contudo, creio que este caráter aporético não passa de uma evidência de que o dispositivo de “passadização” da história, ou seja, de *alocronização* das entidades anteriores, é, em suma, contingente. Não há aporia, pois um dos termos do paradoxo é um fato não verificável. A maneira como a historiografia constitui os seus objetos se assemelha, deste modo, à impossibilidade da “modernidade” de se realizar plenamente descrita por Latour. Se os “modernos”, ao purificar cada vez mais os seres, não faziam, para ele, nada mais do que proliferar as intrincadas associações de humanos e não humanos, a história, de maneira similar, enquanto mais relega seres e acontecimentos ao “passado”, mais agrega *mortos* para as assembleias do “presente”. A aporia se desvanece, então, se não insistirmos em supor que estas *tanatoagências* são enviadas de outras dimensões, e aceitarmos, por fim, que nossos antepassados permanecem a falar. É importante, neste momento, levar em conta que a relação dos “ocidentais” com os *mortos* não é natural, nem reside no fundamento das coisas, uma vez que eles tratam aqueles que já se foram como uma ausência não mais participante do mundo dos vivos, a não ser nas dinâmicas do maravilhoso.

Parecer possível rejeitar a coetaneidade a outras pessoas e povos, para Fabian, já é um indício de que a coetaneidade não é um fato transcultural e nem um *a priori* às associações entre os actantes, mas um efeito dessas associações. Os antropólogos, segundo o autor, em geral admitem que as *temporalizações* são práticas fabricadas e que, por isso, variam

enormemente de acordo com os povos que as articulam e com as circunstâncias em que se fazem necessárias. Contudo, em situações nas quais estas *temporalizações* se afastam importantemente dos pressupostos da sua cultura, Fabian aponta que o discurso antropológico resiste a assimilar alguns estranhos coetâneos, relegando-os ao arcaísmo. Para isso, ele confere dois exemplos: a relação entre os vivos e os mortos e as práticas de magia. Ambas as práticas exigem concepções de contemporaneidade, aponta Fabian, que deslocam a temporalidade dos discursos acadêmicos “ocidentais”, uma vez que estes afirmam descrever racionalmente na presença dos ancestrais — enquanto, é claro, acumulam destes bilhões de papéis e objetos — e na efetividade das atitudes mágicas. Há, na rejeição destas práticas, uma aversão às ideias de coexistência temporal nelas implícitas. (2013, p. 69-70). Afinal, como posso coexistir com os meus ancestrais já mortos, “passados”? Como costurar este tecido entre dois mundos de naturezas diversas? Ao mesmo tempo, politicamente, os *mortos* persistem em atuar. Eles são uma evidência ignorada pela historiografia e por outros discursos sobre o “passado”. Fabian, todavia, convida-nos para um “assombro” diante dos seres anteriores:

Parafraseando uma observação de Owusu, sinto-me tentado a dizer que o antropólogo ocidental deve ser “assombrado” pelos “caprichosos ancestrais” dos africanos, tanto quanto o antropólogo africano é “assustado” por “Malinowski, Evans-Pritchard, Fortes, Mair, Gluckman, Forde, Kabbery [sic], Turner, Schapera e os Wilsons, dentro outros”. (2013, p. 69-70).

A antropologia simétrica proposta por Latour, da maneira segundo a qual ela é descrita em *Jamais fomos modernos*, identifica essa *alocronização* dos mortos — embora não com tal denominação — como uma assimetria estabelecida entre o “presente” e o “passado”. Os “modernos”, para ele, compreendem a passagem do tempo como se cada avanço, cada novo instante, abolisse completamente o “passado” anterior a ele, relegando-o a uma alteridade ontológica, a um outro plano. Os “modernos”, afirma Latour:

Pensam todos que são Átila, atrás do qual a grama não crescia mais. Não se sentem distantes da Idade Média por alguns séculos, mas separados dela por revoluções copernicanas, cortes epistemológicos, rupturas epistêmicas que são tão radicais que não sobrou mais nada deste passado dentro deles — nada mais deste passado deve sobreviver neles. (2009, p. 67-68).

Desta forma, não se poderia assumir, portanto, uma organização cosmológica “não moderna” sem uma modificação na própria maneira de *temporalizar* a passagem do tempo. Como tudo aquilo que acontece no *agora* é, em seguida, expelido para o “passado”, e

eliminado para sempre da existência “viva” do “presente”, os “modernos” têm, segundo as palavras de Latour, a sensação de uma “flecha irreversível do tempo, de uma capitalização, de um progresso”. (2009, p. 68-69). Muito curiosamente, a expressão “flecha irreversível” é a mesma que Latour utilizou para sustentar a sua tese da historicidade dos objetos científicos, a qual propõe a existência de um anacronismo em se estender o bacilo de Koch para o ano 1213 a.C. antes de 1976. Inclusive, no gráfico exposto no artigo, a noção de irreversibilidade da flecha está, expressamente, estampada (“Gráfico 1”). Todavia, voltando a *Jamais fomos modernos*, Latour relembra a ideia nietzscheana de que os “modernos” possuem a “doença da história”, com a sintomaticidade de querer tudo guardar e tudo datar, por pensarem, em contraponto, terem rompido completamente com o que se passou. Enquanto mais, contraditoriamente, eles acumulam revoluções, afirma Latour, mais eles conservam. Na medida em que há destruição constante, uma transformação radical de todos os meios em que se instalam, mais, contudo, os “modernos” conservam daquilo que já se foi. Os historiadores, portanto, se interessariam, na “Constituição moderna” de Latour, em reconstruir o “passado” porque sabem, de acordo com a construção dos objetos de sua disciplina, que o “passado” está morto para sempre. (p. 68-69). No entanto, a despeito da crença “moderna”, adverte nosso autor, o “passado” sempre retorna; e os “modernos”, por sua crença, são incapazes de compreender essa reaparição. Eles a tratam como uma espécie de “retorno do recalcado”, como um “arcaísmo”, que ameaça permanentemente o “presente” com a reedição do “passado” que se tornou agora atrasado, em um retrocesso ou declínio dirigindo-se de volta a uma barbárie originária. “A reconstituição histórica e o arcaísmo são dois dos sintomas da incapacidade dos modernos de eliminar aquilo que eles devem, todavia, eliminar a fim de ter a impressão de que o tempo passa”. (p. 68-69). Advertindo o leitor sobre o risco de parecer reacionário, Latour sustenta que a ideia “moderna” de “revolução” é baseada na tentativa de abolir completamente o “passado”, sem, no entanto, poder fazê-lo. Tal ideia só é formulável, seja para os modernistas ou os antimodernistas em suas pretensas revoluções conservadoras, pois a sua “flecha do tempo” não é passível de qualquer ambiguidade. Ou se avança sempre para frente, relegando o “passado” a um além-do-presente para toda a eternidade, ou se retorna de modo inequívoco ao “passado”, abandonando toda a vanguarda como corrupção da vida comunitária. Estes enunciados *purificadores*, que regem, para Latour, a lógica modernista e também a sua contraparte antimodernista, organizam a cosmologia da “Constituição moderna” sem, por outro lado, exercer qualquer efeito sobre a prática da *mediação*, que permanentemente mistura épocas, temporalidades e cronologias em agregados multitemporais e heterogêneos. Alegar ser uma postura reacionária aquela de não reconhecer

a possibilidade de se romper radicalmente com o “passado”, considerada a multitemporalidade de todos os agregados que nos circundam, é uma proposição que só pode ser feita, para Latour, se assumirmos a *temporalização* “moderna” como fato. (p. 68-69). É preciso, portanto, para ele, não romper ontologicamente com os *mortos* ou com os objetos e não humanos anteriores.

A temporalidade “moderna”, para Latour, é uma projeção do “Império do Centro”, como ele mesmo denomina, “sobre uma linha transformada em flecha através da separação brutal entre aquilo que não tem história mas que ainda assim emerge na história — as coisas da natureza — e aquilo que nunca deixa a história — os trabalhos e as paixões do homem”. (2009, p. 70-71). Por “Império do Centro”, podemos considerar, aqui, os “modernos” como coletividade ou mesmo o “Ocidente”, levando em conta que a sua antropologia simétrica apresenta-se como uma “antropologia do centro” e que estes coletivos não estão, se tomados genericamente, ausentes de muitas problematizações possíveis. (2004d). A “flecha do tempo” da forma de *temporalização* típica desta coletividade, como já vimos, apresenta-se como atravessando todos os outros tempos de todos os outros povos do mundo, pressupondo-se arrogantemente universal, como se o seu devir fosse o único verdadeiro, ancorado em uma natureza ou em uma realidade. Este devir, universalizado, assenta-se, logo, em uma assimetria entre a natureza e as sociedades, criticada através de todo o projeto antropológico e sociológico de Latour. Esta assimetria, associada à outra que a ela se vincula — entre o verdadeiro e o falso —, gerando um privilégio epistêmico do “Centro”, é, ainda, artesã de uma terceira assimetria, que me interessa especialmente. Para Latour, “a assimetria entre a natureza e a cultura torna-se então uma assimetria entre o passado e o futuro” (2009, p. 70-71), a qual, em meu entendimento, Latour não supera. Nosso autor afirma que os “tempos modernos” provêm da superposição da diferença fabricada entre o “passado” e o “futuro” e a concomitante diferenciação produzida entre a *purificação* e a *mediação*. (p. 70-71). Ou seja, ao mesmo tempo em que os “modernos” buscam abandonar os agregados confusos de humanos e não humanos do “passado”, obsoletos e primitivos, como se eles fossem fantasias criadas por mentes crentes em crenças que não correspondem a uma real natureza, eles proliferam uma infinidade de associações mistas tanto de actantes humanos e não humanos quanto, principalmente, de agências advindas de diversas temporalidades. Todavia, a descrição dos fenômenos que nos circundam, afirma Latour, nos impede de verificar qualquer possibilidade de “purificação”, se assumirmos que os actantes e as associações nunca são, a princípio, arcaicos ou atuais, obsoletos ou vanguardistas:

Primeiro foram os arranha-céus da arquitetura pós-moderna, depois a revolução islâmica de Khomeiny, sobre os quais ninguém mais conseguia dizer se estavam adiantados ou atrasados. Desde então, os exemplos não mais cessaram. Ninguém mais pode classificar em um único grupo coerente os atores que fazem parte do “mesmo tempo”. Ninguém mais sabe se o urso dos Pirineus, os kolkozos, os aerossóis, a revolução verde, a vacina antivariola, a guerra nas estrelas, a religião muçulmana, a caça à perdiz, a Revolução Francesa, os sindicatos da EDF, a fusão a frio, o bolchevismo, a relatividade, o nacionalismo esloveno, etc., estão fora de moda, em dia, são futuristas, intemporais, inexistentes ou permanentes. (2009, p. 72-73).

Isso se deve ao fato de que o tempo, para Latour, “não é um panorama geral, mas antes o resultado provisório da ligação entre os seres”. (2009, p. 74). Ou seja, o tempo é uma construção, uma fabricação, uma consequência da *temporalização* resultante das associações entre as entidades em rede. Os “tempos modernos”, segundo ele, se esforçavam enormemente por hierarquizar os seres, categorizando-os temporalmente, em busca da manutenção de um conjunto de entidades em contemporaneidade à custa do exílio de toda e qualquer extemporaneidade, a qual passava, então, a se conformar em uma existência secundária. Todavia, este projeto, declara, sempre fracassou. Não foram, afirma, apenas os beduínos ou os !kung que passaram a misturar a microeletrônica a seus costumes tradicionais e artefatos como “balde de plástico” e “odres em peles de animal”. (p. 74). Todos os povos, todas as sociedades, são multitemporalmente constituídas, repletas de contrastes entre elementos provenientes de tempos distintos. Não há, deste modo, associação sem mistura temporal.

Latour sugere, em *Jamais fomos modernos*, que reagrupemos os elementos contemporâneos em uma representação do tempo na forma de uma espiral, e não mais em uma linha do tempo, apesar de que, tal como abordado anteriormente, ele mesmo permaneça traçando o tempo como uma flecha em outros momentos de sua obra. Dessa forma, permaneceríamos tendo um “futuro” e um “passado”, mas o “futuro” passaria a ser retratado como um círculo em expansão, à medida em que o coletivo considera mais e mais entidades em sua composição, agregando-as. E o “passado”, por sua vez, não seria, então, expelido para trás do “presente”, mas constantemente “retomado, repetido, envolvido, protegido, re combinado, reinterpretado e refeito”. (2009, p. 74). Esta temporalidade, com isso, para Latour, não demandaria o uso de qualificativos como “arcaico” e “avançado”, uma vez que todos os agrupamentos de entidades coetâneas podem agregar elementos provenientes de qualquer tempo. Todas as articulações, assim, haveriam de ser vistas como, fundamentalmente, multitemporais. (p. 74).

Eu talvez use uma furadeira elétrica mas também um martelo. A primeira tem vinte anos, o segundo centenas de milhares de anos. Eu serei um carpinteiro “de contrastes” porque misturo gestos provenientes de tempos diferentes? Eu serei uma curiosidade antropológica? Ao contrário, mostre-me uma atividade que seja homogênea do ponto de vista do tempo moderno. Alguns dos meus genes têm 500 milhões de anos, outros 100.000, e meus hábitos variam entre alguns dias e alguns milhares de anos. (2009, p. 74).

Ao considerar o tempo não como um pressuposto às associações de actantes, mas como uma consequência destas agregações através de *processos de temporalização*, de caráter provisório, Bruno Latour, em *Linhas de pensamento* e em *Jamais fomos modernos*, faz uma avaliação da questão que julgo ser de extrema relevância tanto para a historiografia atual quanto para qualquer discurso sobre o “passado”, tratando a temporalidade como uma fabricação sociotécnica. Todavia, considero que as mobilizações das agências anteriores mencionadas neste texto, como a Alegoria da Caverna de Platão e o bacilo de Koch em Ramsés II, não condizem com estas teorizações, uma vez que *temporalizam* tais actantes de uma maneira muito típica daquilo que Latour considera uma temporalidade “moderna”. No caso da historicidade dos objetos científicos, o dispositivo do anacronismo, mecanismo estritamente vinculado a um *processo* de purificação dos tempos, tem simplesmente a sua *jurisdição* ampliada aos não humanos. Deste modo, em vez de alterar a forma de *temporalizar* para a superação da assimetria entre humanos e não humanos, Latour apenas faz com que as antigas regras que regiam os actantes pertencentes à humanidade se apliquem, também, aos não humanos e às coisas. No caso de Platão e a sua alegoria, por sua vez, a *temporalização* não se utiliza do anacronismo explicitamente como dispositivo gerador de sincronias e contemporaneidades. Bastante contrariamente, a operação gera o efeito de um Platão “fora do tempo”, como se ele fosse contemporâneo aos debates tecnocientíficos e ecológicos dos anos 90 do século XX. Contudo, ao mesmo tempo em que se formulam neste efeito anacronizante, a Alegoria da Caverna e Platão são extemporaneizados em um outro tipo de temporalidade, sendo relegados ao arcaísmo, à obsolescência e a uma existência mitológica. Assim, para questionar a “Constituição moderna” e a sua ontologia, Bruno Latour acaba por agenciar diversos enunciados que são bastante comuns à “modernidade” que ele descreve, apresentando-se como o “novo” que supera o “Antigo Regime”. O que, é claro, suscita questionamentos a respeito da consistência das proposições históricas de sua teoria ator-rede e de sua antropologia simétrica.

Simetria, esta, que talvez fosse mais prudentemente substituída por uma proposta de *ceticismo* metodológico. Desta forma, consideraríamos melhor a existência sempre assimétrica de um elemento humano que descreve a rede — embora, é claro, em associação

com as actâncias por ele descritas. Tal é uma das críticas, por exemplo, do texto *Assimetrias da antropologia simétrica de Bruno Latour*, escrito por João Paulo Bachur e publicado em 2016. (2016). Para Bachur, a rede de actantes se configura, na verdade, como um objeto fundamentalmente discursivo, não possuindo uma existência material, como um ente no mundo. Através da rede, o próprio etnógrafo articularia os actantes na forma de um texto etnográfico, de uma maneira em que o papel atribuído tanto para as agências humanas quanto para as não humanas fosse designado pelo produtor da inscrição, neste caso, um humano. A rede, portanto, como Latour mesmo menciona em *Retomando a teoria ator-rede* (1999b), é um método descritivo, um modo de articular actantes, e não uma correspondência discursiva, na forma de inscrição, a algo como o “mundo real” ou a “realidade objetiva”. Isto não quer dizer, ora, que o etnógrafo invente a rede a partir de sua própria imaginação, construindo as associações ao seu gosto, mas que, por outro lado, a partir da descrição dos fenômenos, das agências e dos deslocamentos por ele observados, ele traduz. E, como um mediador, ele translada as actâncias por ele observadas e descritas para uma inscrição, configurada, pois, no texto final de seu trabalho acadêmico. De acordo com Bachur, essa mediação se conformará, sempre, como um elemento assimétrico que inscreve a sua assinatura na própria rede, uma vez que ela é a “articulação performativa”, para o autor, do texto etnográfico. (2016, p. 6-8).¹¹¹

Frédéric Vandenberghe, em *Construção e crítica na nova sociologia francesa* (2006), de 2006, afirma que, se um dos principais preceitos de Deleuze se apresenta na frase “experimentai, não interpreteis jamais”, em Latour, uma de suas mais importantes proposições poderia ser reduzida ao aforismo “traduzi, não expliqueis jamais”. (p. 343-344). De maneira similar aos estetas, para Vandenberghe, Bruno Latour se manteria na “aparência das coisas”, sem almejar explicações ou interpretações que residam em algum lugar além dos acontecimentos e agências que podem ser descritos. Aparência esta que, de uma perspectiva latouriana, sequer seria algo ao qual alguém “se mantém”, pois a distinção entre “aparente” e “profundo” inexistente na antropologia simétrica do autor. Para Vandenberghe, Latour seria uma espécie de “anti-Bourdieu” na sociologia francesa de finais do século XX, devido à sua defesa de uma “hipocrítica nietzscheana” em alternativa à “hipercrítica marxizante” bourdieuniana. (p. 343). De um lado, o materialismo de Bourdieu, cita Vandenberghe, é realista, estruturalista, racionalista e relacionista. De outro, o pragmatismo de Latour é nominalista, empirista e conexionista. Tanto que as mesmas palavras, em ambos os autores, assumem significados praticamente contrapostos, como “relação”, “performance”, “representação” e

111 A concepção inerentemente discursiva de “rede” entendida por Bachur, com a qual me identifico, não é isenta de controvérsias. Para uma abordagem mais hipostatizante da “rede” em Latour, ver, por exemplo, Vandenberghe (2006).

“porta-voz”. (p. 343). Todavia, para nós, interessa-nos a peculiaridade de Latour que aflora em sua noção de *tradução*, a qual caracteriza o que Vandenberghe chama de “hipocrítica”, uma vez que *traduzir* as relações entre actâncias não indica, no autor, uma busca por algo “profundo” que exceda as próprias agências ou as suas consciências, mas que se produz através dos modos como elas se articulam, fabricando naturalizações, socializações, veridificações, falsificações, subjetivações, objetivações e, o propósito deste texto, *temporalizações*.

Considerando que o descritor da rede opera, também, uma mediação, ao transformar em inscrição a relação entre os actantes observados, sugiro, pois, utilizar a palavra *cética* em vez de *simétrica* para qualificar a antropologia de Latour e a historiografia possível dela proveniente. A noção de *ceticismo*, a meu ver, abranda as expectativas de uma equivalência das actâncias descritas em rede, que denotariam alguma “neutralidade” do compositor humano da inscrição, e, além disso, mantém o caráter *suspensivo* e *antiapriorístico* do julgamento de produtos dos agregados como a natureza, a sociedade, a verdade e o tempo. Nas *Hipótiposes pirrônicas*, texto de Sexto Empírico sobre a filosofia cética, o ceticismo é definido, entre outras coisas, como aporético e dubitativo (3), graças ao seu hábito de duvidar dos enunciados tomados essencialmente como ou falsos ou verdadeiros. Creio que uma leitura interessante, aqui, não considera tal proposição filosófica como uma impossibilidade de conhecimento do verdadeiro e do falso, mas como a assunção da inexistência do verdadeiro e do falso como propriedade intrínseca aos enunciados e às coisas. Tanto que um dos principais conceitos abordados por Sexto Empírico é a *epoché*, ou seja, a “suspensão de juízo”, através do qual alguém que busca o conhecimento interrompe, a princípio, qualquer afirmação ou negação dogmática, retirando do ponto de chegada da pesquisa a suposição de que se encontraria, lá, um enunciado fundamentalmente verídico ou inverídico. A recusa latouriana à “explicação” ou à “interpretação”, identificada por Vandenberghe como uma “hipocrítica”, somada ao questionamento de Bachur da noção de simetria, me levam a considerar uma forma de *epoché* como traço elementar da teoria ator-rede. Isto se deve ao fato de que, ao se “suspender o juízo”, as agências e os seus *processos* de ligação permanecem como fabricantes de sociedades, naturezas, verdades e temporalidades, as quais existem, pois, sempre em um caráter provisório. Ao mesmo tempo, o movimento de “suspensão” do juízo mantém-se inequivocamente vinculado a um humano, o qual se insere, a ele mesmo, na rede como descritor.

A historiografia *cética*, portanto, seria responsável por traçar etnografias que descrevam a agência dos *mortos* como coetânea, uma vez que eles foram *alocronizados* a um

além-do-presente e *anacronizados* da contemporaneidade, reconhecendo a sua influência nas assembleias da vida pública no *agora*. Tais descrições apenas são possíveis se conferirmos cidadania a estas entidades anteriores, como legítimas propositoras nas controvérsias atuais sem se configurarem em espectros ou em “passado” a ser utilizado. Elas se tornam, desta maneira, actantes capazes de se agregar a outros actantes, sejam eles vivos ou mortos e humanos ou não humanos, originários de quaisquer outros momentos no tempo. Para restituir aos actantes *mortos* a sua cidadania, é preciso, pois, que se adote uma postura cética diante do fenómeno observado, exercendo uma *epoché*, isto é, uma “suspensão do juízo” que ultrapasse as descrições substancializantes da natureza, da sociedade, da verdade e do tempo, assumindo-os como produções sempre contingentes e provisórias. O “passado”, com isso — assim como o “futuro”, a “civilização”, a “Antiguidade”, os “primitivos” —, constitui-se como o resultado de um processo de *alocronização*, não sendo, portanto, um objeto apriorístico da história, mas uma dimensão objetificada e de ontologia particular, isto é, transformada em objeto da disciplina após um *processo* de *temporalização*. *Cronopolítica*, logo, é o nome dado ao *processo*, em uma determinada rede, de *temporalização*, decorrente das associações, dos deslocamentos e das *mediações* ocorridas entre os actantes que a compõem.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora, através da obra de Bruno Latour, os estudos sobre o tempo não estejam no cerne de suas investigações, toda a crítica à “modernidade”, a proposta de uma antropologia simétrica, a teoria ator-rede e a “sociologia” alternativa a uma “sociologia do social” estão imbricadas em complexos processos de *temporalização*. Há uma ênfase, especialmente em seus textos publicados nos anos 90 do século XX, em delinear os modos como os actantes em associação produzem algo como a “natureza” de acordo com o bicameralismo da ontologia “moderna”, e em como, por consequência, o “social” surge na forma de resíduo, configurando-se como um território habitado apenas por entidades humanas, e assumindo características epistemológicas e políticas negativas ao alhear os não humanos e os objetos da vida pública. Mesmo assim, em alguns momentos, perceptíveis em *Jamais fomos modernos* ou em *Políticas da natureza*, Latour aponta que a hierarquização dos seres e a organização do mundo comum na “modernidade” é implicada, a todo instante, por uma maneira de produzir o tempo que denota um entendimento muito particular do que é história. Uma das principais características dos “modernos”, para o autor, é a fabricação de um *mononaturalismo*, ou seja, uma universalização daquele espaço existencial singular à sua cultura, como se ele fosse um pano de fundo comum do universo, que atravessa a todas as outras culturas, quer elas queiram, quer não. O *mononaturalismo* dos “modernos”, deste modo, é a gênese da “realidade” como referência comum — instaurada, no entanto, como esta referência por procedimentos nada comunitários pelos “modernos” —, capaz de guiar as ciências e as políticas das culturas múltiplas habitantes do nosso planeta. Natureza unívoca que se constitui como a-histórica, servindo, no entanto, de baliza global para a construção de uma história universal eurocentrada, responsável por sustentar um ideal de civilização justificador de processos de colonização de suas alteridades. Nesta cosmologia, quanto mais enunciados dizem perfeitamente como a natureza é, mais os modernos “avançam” e mais a civilização “progride”. Ao “avançar”, com isso, a “modernidade” se transforma em uma máquina de produzir “passado”, ejetando o antigo, o arcaico, o primitivo como fumaça no cano de descarga de um caminhão, enquanto consome, progressivamente, o “futuro”. Tal qual em uma rodovia, o tempo dos “modernos” projeta-se, assim, sempre em frente, correndo em uma linha, seduzido pelo sonho apocalíptico de que, um dia, todo o cosmos fosse purificado, toda a natureza viesse a ser, de uma vez por todas, separada do social. Sorrateiramente, todavia, acontece outro processo: ao mesmo tempo em que o caminhão ecologicamente pouco eficiente da “modernidade” queima o “futuro” como óleo diesel e expele “passado” como

dióxido de carbono, ele não progride um centímetro na rodovia rumo à sua escatologia purificadora. Quanto mais os “modernos” separam a natureza e a sociedade, mais agregados mistos de humanos e não humanos aparecem, como se a linha de chegada da estrada de sua história sempre aumentasse mais alguns metros a cada metro que o veículo roda. Por isso, para Latour, de fato, “jamais fomos modernos”; se, de um lado, fabricamos a “natureza”, de outro, permanecemos proliferando associações em que a natureza e a cultura como fenômenos contrapostos são indiscerníveis, qual ocorre com os povos chamados de “pré-modernos”. Desta maneira, Latour busca, então, uma reorganização da “Constituição” que rege o mundo comum, a partir de uma perspectiva “não moderna”, para que paremos de negar os agregados complexos que insistimos em multiplicar. A sua “ecologia política”, portanto, fundamento de uma “Constituição não moderna”, implica, obviamente, uma reconsideração da ideia “moderna” de história.

Esta reconsideração da *temporalização* histórica “moderna”, amparada por uma simultânea rearticulação das concepções de “sociedade” e de “natureza”, parte, para Latour, da crítica daquilo que ele considera um “mito fundador” da “modernidade”: a Alegoria da Caverna de Platão. Não é sem razão que nosso autor inicie o primeiro capítulo de *Políticas da natureza* com uma leitura bastante peculiar de tal alegoria. Peculiar uma vez que Latour assimila, em seu texto, Platão como se dele fosse um contemporâneo, tratando o autor grego antigo como se ele tivesse escrito a sua alegoria meses atrás, contribuindo para os debates sobre as ciências atuais e as suas relações com setores não acadêmicos das sociedades. Platão, à primeira vista, seria confundido com um coetâneo de Latour, que realiza, praticamente, uma simbiose entre a cosmologia “moderna” e a arquitetura da alegoria. Os espaços interiores e exteriores à Caverna, deste modo, seriam análogos ao bicameralismo dos “modernos”, distinguindo o mundo natural do sociocultural. No entanto, apesar da aparente “coetaneização” de Platão, que poderia soar, a alguns historiadores, anacrônica, Latour esforça-se por distanciá-lo do contemporâneo de outra forma. Com isso, o Platão de Latour não é anacrônico por ser “retirado de contexto” ou por ser associado a questões que são, dele, absolutamente extemporâneas, mas, de modo diverso, Latour o anacroniza de sua contemporaneidade através de um procedimento que consideraria fundamentalmente “moderno”. A Alegoria da Caverna, como um “mito originário” da “modernidade”, seria, pois, primitiva, arcaica, mágica, atrasada. Isto quer dizer que, evidentemente, sendo a alegoria o símbolo do obsoleto e, ao mesmo tempo, a gênese mítica do “moderno”, a própria “modernidade” estaria relegada por sua nova “Constituição não moderna” ao cano de descarga da história, transformando-se em peça de museu. No entanto, contraditoriamente, ao

propor a sua “ecologia política” como alternativa à “modernidade”, Latour mobiliza a temporalidade “moderna” para extraditar o “Antigo Regime” ao “passado”, incorporando-a ao seu próprio modo “não moderno” de *temporalização*.

As *temporalizações* propostas pela sua “Constituição não moderna” oscilam através de seus textos dos anos 90 do século XX. Se, em *Políticas da natureza*, a ideia da “flecha do tempo” dos “modernos” é preservada, alterando-se, apenas, os movimentos antagônicos de *purificação* e de *mediação*, em *Jamais fomos modernos* o autor sugere conceber a diferença entre “passado” e “futuro” de uma maneira “não moderna” imaginando que os instantes são como círculos que, em um momento posterior, formam uma circunferência maior, ao agregar, para o coletivo, mais entidades, antes desconhecidas. Desta forma, a “caminhada para o futuro” prescindiria da linearidade e de um ponto de chegada, ao representar-se, graficamente, como um mundo comum em expansão, articulando mais e mais entidades e enunciados, mantendo o “passado” dentro de si, sem expeli-lo. O mais importante, para mim, são duas permanências “modernas” na temporalidade da ecologia política latouriana. A primeira delas é a assunção, sem modalizar, da existência de um “passado” e de um “futuro” como fatos, de um modo que estas instâncias temporais são naturalizadas e transformadas em referenciais *a priori* da passagem do tempo. A segunda é a manutenção do vocabulário da “revolução” em uma possível superação do “moderno” que ela propõe, referindo-se à “modernidade” como um “Antigo Regime” e à sua nova “Constituição” como uma “República”. Mesmo que tais associações sejam sarcásticas ou espirituosas, creio que, ainda assim, elas denotam algumas naturalizações de enunciados e *temporalizações* prejudiciais à completa e coerente aplicação de sua ecologia política e da teoria ator-rede. Até porque o ataque realizado por Latour, em *Políticas da natureza*, aos fundamentos da “modernidade” assenta-se em sua primitivização e arcaização, fazendo da Alegoria da Caverna uma imagem da cosmologia dos “modernos”, que são, com ela, extemporaneizados da contemporaneidade que Latour pretende instituir.

O agenciamento de *temporalizações* tipicamente “modernas”, através das oposições entre “primitivo” e “civilizado”, “mitológico” e “científico” e “arcaico” e “contemporâneo” para constituir Platão como *actante* na rede que media não é, em Latour, o único fenômeno deste gênero. Nos textos em que trata da hipótese fantasiosa de que Ramsés II teria morrido de tuberculose, a saber, *Até onde deve ir a história das descobertas científicas?* e *Sobre a existência parcial dos objetos existentes e não existentes*, visando defender a sua tese a respeito da historicidade dos objetos científicos, Latour utiliza-se de um enunciado sobre o anacronismo pertencente ao texto de Lucien Febvre sobre a possibilidade da incredulidade de Rabelais. Para afirmar que, sem a consideração do *processo* que deslocou a múmia de Ramsés

II do Cairo para Paris, e sem a tecnologia do hospital, o avião, os cientistas, as instituições de pesquisa e a revista *Paris-Match*, não poderíamos estender o bacilo de Koch ao Egito Antigo, Latour impacta o leitor, subitamente, com a frase de que o anacronismo seria o “pecado cardeal” do historiador. Com isso, afirmar que em 1213 a.C. Ramsés II teria morrido de tuberculose seria anacrônico, uma vez que o bacilo de Koch só fora descoberto em finais do século XIX e o exame em seus restos mortais apenas realizou-se em 1976. Os objetos científicos, como o bacilo e a causa da morte do faraó, não seriam, então, “descobertos”, mas “fabricados”, graças a um complexo *processo* de deslocamentos de actantes, alianças e traduções. A questão, no entanto, é que Latour assume como fato que o anacronismo é o maior pecado dos historiadores sem sequer mencionar Lucien Febvre, o qual popularizou a fórmula, e nem mesmo considerar a existência de qualquer tipo de controvérsia disciplinar ou mais ampla a respeito do conceito. Ao agregar o enunciado de Febvre à sua teoria ator-rede, pensando tratar “simetricamente” tanto humanos quanto não humanos e objetos científicos, o que Latour faz, a meu ver, é simplesmente estender a *jurisdição* de um enunciado sobre o anacronismo aos não humanos, mediando uma *temporalização* extremamente “assimétrica”, a qual pressupõe que contemporaneidades preexistem em vez de se caracterizarem como políticas do tempo agenciadas em redes específicas.

Para compreendermos a configuração do enunciado de Febvre, no segundo capítulo empreendi algumas observações históricas a respeito do anacronismo como dispositivo *cronopolítico*. Na Europa Ocidental, é no período “Renascentista”, de acordo com autores como Burke e Schaffman, que ganha importância a compreensão de que a anterioridade ao “presente” é, também, qualitativamente diferente dele. As causalidades para isso possuem explicações variadas. Primeiramente, como aborda Jacques Le Goff, as apreensões do tempo no final do “medieval” sofrem transformações bastante relevantes. Se, até meados do século XIV, a temporalidade cotidiana era regida, principalmente, pelas *temporalizações* cristãs da Igreja e pelos ciclos agrícolas, intimamente vinculados às vicissitudes ambientais, o desenvolvimento e a disseminação dos relógios mecânicos e o influxo, a partir deste momento, cada vez maior para as cidades determinou transformações laicizantes para a contabilização das durações e definição de marcos temporais. A vida citadina, assim como a sua rotina de trabalho e a ampliação das redes de comércio, fortaleceram formas mais homogêneas e convencionadas de se contabilizar o tempo. Não é sem motivo, portanto, que uniformizações metrológicas se tornam mais proliferadas a partir de finais do século XIV, transformando o ritmo da vida urbana, das relações de trabalho e conferindo um andamento consonante para a consolidação das máquinas dos nascentes Estados modernos. A esse

fenômeno, Le Goff atribui um desprendimento de um “tempo natural medieval”, que paulatinamente é substituído nas cidades por um tempo “artificial” e “social” da “modernidade”. Evidentemente, estas distinções não são congruentes com a dissolução latouriana desta dicotomia. Mais adequado, pois, seria considerar que os desenvolvimentos tecnocientíficos na metrologia e na mecânica dos relógios, ao mesmo tempo em que surgem novas formas de agregação urbana e de trabalho, alteram intensamente os modos de se produzir os tempos nas coletividades europeias do período.

Além disso, Burke indica que uma outra tecnologia se expande no ocidente europeu neste período, causando impactos consistentes no entendimento da mudança dos tempos e na formação das memórias coletivas: a popularização da escrita, em detrimento de um predomínio da cultura oral até então. Com a escrita se propagando e, posteriormente, com a imprensa multiplicando cada vez mais os “papéis” e os dados de nossa anterioridade, a ideia, entre os europeus, de que os costumes mudam e de que a própria língua tem uma história faz com que emergja um saber sobre a anterioridade que a torna não somente antecedente, mas também diferente do *agora*. A crítica documental e a filologia são desenvolvimentos relevantes desse processo narrado por Burke, através do qual a hierarquização das entidades no tempo — a fim de purificar quem ou o que pertence a cada contemporaneidade — se constitui como conhecimento legitimado. Ainda, a construção da diferença entre os tempos depende de uma autoidentificação típica dos “modernos”, os quais se pensam, a si mesmos, como distintos de seus antepassados. A ascensão deste modo de interpretar o “presente” deriva, para Burke, não apenas da disseminação da escrita e da imprensa e do surgimento da crítica documental e da filologia, mas deve, também, a sua consolidação às interpretações das mudanças ocorridas na cristandade com as reformas religiosas, à proliferação das “heresias” no final do “medievo” e à relação estabelecida entre os humanistas e os pensadores “medievais” e “antigos”. Desta maneira, temporalizar-se a si mesmo, na Europa “moderna”, passa a ser extemporaneizar as diferenças dos antepassados, que tornam-se habitantes de mundos próprios, em outras hierarquias de existência e sob outras regras ontológicas. O anacronismo, logo, desenvolve-se como dispositivo relevante para alterar os seres, as comunidades e as práticas no tempo, sendo elemento fundamental, para Schaffman, na fabricação da noção de “passado” como instância temporal em que habita tudo aquilo que os tempos contemporâneos expeliram para trás.

Quando lemos Lucien Febvre, em *A incredulidade no século XVI*, proferir a sentença de que o anacronismo é o “pecado dos pecados” do historiador, apresentando-a como fato pela ausência de qualquer modalização, não podemos nos esquecer que a própria noção de

anacronismo possui uma história. Historicizá-la, portanto, é assumir que a ideia de “passado” e de diferença qualitativa fundamental do “presente” com relação a ele não são universais nem naturais, mas resultado de um processo de *temporalização* muito específico, desenvolvido na Europa “moderna”. Ela demanda uma série de prerrogativas que são um tanto problemáticas se as dispormos lado a lado com a antropologia simétrica latouriana. Esta *temporalização* exige, antes de mais nada, uma calendarização generalizada a todas as sociedades humanas, advinda do calendário cristão, que comprime todos os povos em um mesmo fluxo de tempo, em uma mesma “flecha” organizadora do curso da história. Além disso, ela faz necessário que, de partida, assumamos que as entidades se assemelhem a uma época, a partir da qual elas são, de alguma maneira, determinadas. Ainda, ela institui uma íntima relação entre a verdade e o tempo, a qual foi muito bem analisada por Jacques Rancière, estabilizada como basilar da “poética do saber” da historiografia. No entanto, a noção de anacronismo está bastante distante de ser incontestável e necessária em qualquer associação entre o *agora* e a *anterioridade*. Podemos levar em conta, por fim, que a utilização do anacronismo como um dispositivo *cronopolítico*, mediador de actâncias anteriores na política do “presente”, pressupõe, da maneira como é articulada em Febvre, um “passado” *alocronizado* como uma zona ontológica singular, uniformizadora dos seres que a habitam sob um signo *tanatológico*, estendendo-se à toda a humanidade. Com isso, todos os que viveram antes de nós jazem em nosso mundo sob uma condição espectral, de quase-existência, sejam os franceses do século XVI, os atenienses do século IV a.C. (que sequer sonhavam com o nascimento de Cristo, axial de nosso calendário) ou os egípcios do século XIII a.C., os quais não possuíam, em seu repertório de saberes, algo como a nossa historiografia acadêmica.

Latour, ao agenciar o conceito febvreano de anacronismo para defender a sua tese sobre a historicidade dos objetos científicos, assumindo-o simplesmente como um fato incontestado, oculta os pressupostos acima, desconsiderando-o como um mediador fundamental nas políticas do tempo constituidoras de agregados de actantes multitemporais. E, além destes pressupostos, há de se lembrar que o anacronismo *temporaliza* as agências a partir de uma epistemologia calcada naquilo que o próprio autor chama de “sociologia do social”, *veridificando* os enunciados de acordo com uma lógica latourianamente “modernista”. Ao não questionar o dispositivo do anacronismo, e simplesmente ampliar a sua *jurisdição* aos objetos científicos, alegando, desta forma, descrever os fenômenos simetricamente, Latour incorre em uma série de contradições teóricas que mereceram ser, no decorrer deste texto, analisadas com minúcia. Um elemento bastante provocante que guiou a nossa narrativa foi a constatação de

que, na vinculação de Ramsés II ao problema da historicidade dos objetos científicos, o anacronismo emergiu como articulador *cronopolítico* essencial. No entanto, para aproximar Platão e a sua Alegoria à cosmologia dos “modernos” e aos debates a respeito da ecologia e do papel da ciência nos debates políticos contemporâneos, tal dispositivo permaneceu subjacente, em momento algum sendo enunciado de forma explícita para *temporalizar* os actantes envolvidos. Por que, pois, em Latour, ora o anacronismo exerce papel fundamental nas *cronopolíticas*, e ora é aparentemente abandonado? Um caminho de investigação que assumi, então, para responder esta pergunta, foi ler Latour latourianamente de acordo com a metodologia ator-rede, com o intuito de descrever como estas duas redes se delineiam.

Na descrição, pois, destas redes, adotei uma proposição básica: embora partamos de um intuito de descrever os actantes *mortos* como coetâneos a outros actantes agregados, uma vez que são capazes de interferir nas assembleias políticas do *agora*, eles, tais quais os não humanos traçados por Latour, não possuem a faculdade da fala por si próprios. Isto faz com que, para exercerem as suas pautas, necessitem vincular-se a *porta-vozes*, que são aquelas agências aptas a construir discursos sobre a anterioridade, sejam elas historiadores ou não. Os discursos sobre a anterioridade, construídos, logo, graças à aliança de actantes de outrora com algum ou alguns *porta-vozes*, podem inscrever a alteridade em seu curso de diversas maneiras, sendo estas denominadas de *porta-vocalidades*, as quais indicam a modalidade particular de mediação. Para analisar a mobilização destas alteridades anteriores, então, me amparei em diversos conceitos, como a oposição entre as formas enunciativas do *relato* e do *discurso* em Benveniste, entre a *mímēsis* e a *diégēsis* em Rancière e as noções de *alteridades constitutivas do discurso* ou *representação do discurso do outro* em Authier-Revuz. Em Benveniste, a incorporação da alteridade anterior ao *agora* na forma do *relato* seria, com isso, subjugada a uma posição pronominal de ausência da instância do discurso, invocando-se-a a partir de um *ele, ela, eles, elas, isso* ou *aquilo*, ou qualquer pronome derivado, mas que se apresente, deste modo, como algo que é ausente da relação dialógica representada na enunciação. Rancière, interpretando Benveniste, aproxima a ideia do *relato* do antigo conceito de *diégēsis* como a narrativa contraposta ao efeito poético da *mímēsis*, em que o discurso enuncia algo que aconteceu na anterioridade mantendo um efeito de distanciamento, sem que o narrador se misture ao narrado. Teríamos, portanto, uma diferença entre dizer “Latour escreveu sobre a modernidade”, apresentando Latour como uma terceira pessoa “relatada”, “narrada”, ausente da instância do discurso, a qual produziu um acontecimento, e “Eu, Latour, escrevi sobre a modernidade”, de um modo que eu, Diogo Quirim, *mimetizo* Latour, passando-me, em primeira pessoa, por ele, inserindo-me discursivamente no acontecimento

que conto. Esta distinção, para Rancière, foi fundamental na constituição epistemológica da “poética do saber” da historiografia, muito embora, a partir da “nova história” dos *Annales*, tenha sido borrada e tornada mais fluida. Em tal “poética”, portanto, residiria uma contradição elementar: mesmo quando não *mimetizo*, ou seja, quando afirmo, na forma do *relato* diegético, que “Latour escreveu sobre a modernidade”, quem afirma que Latour escreveu algo sou eu, e não o próprio Latour. Isto é, todo discurso tem um caráter *mimético*, e, desta maneira, toda alteridade de outrora se inscreve nas políticas do *agora* a partir de uma *modalização*, a qual se deve à associação entre este actante anterior e um *porta-voz* humano, vivo, falante, imbricada em processos de tradução.

Este detalhamento da inserção do outro anterior na inscrição — ou seja, na escrita ou mesmo na fala, se registrada, sobre a anterioridade — é bastante bem compreendida se tomarmos a noção de *alteridade constitutiva do discurso* de Authier-Revuz, deslocando, no entanto, a sua abordagem foucaultiana do discurso para a teoria ator-rede. Authier-Revuz parte de uma concepção de sujeito não como uma instância simplesmente produtora de discursos, unificada, racional, que calcula cada passo do que enuncia, mas como um lugar que é produzido, incessantemente, por alteridades que lhe são estranhas e anteriores. Tais alteridades, para a autora, são marcadas na fala do sujeito de duas maneiras, seja através de *autonímias simples* ou de *conotações autonímicas*, as quais se diferem da seguinte maneira: a *autonímia simples* insere a alteridade no discurso com uma ruptura sintática, uma menção, como no enunciado “Latour disse: ‘*jamaís fomos modernos*’”; a *conotação autonímica*, por outro lado, integra a alteridade como paráfrase, transformando o exemplo anterior no enunciado “Latour disse que *jamaís fomos modernos*”. Em ambas as modalidades, o outro de outrora, “Latour”, passa a compor a minha fala, constituindo-me como sujeito que propõe, e, se assumirmos as ideias de Rancière, ele é simultaneamente “relatado” por mim e também “mimetizado”. Ele propõe no *agora* — este “Latour” anterior, dos anos 90 do século XX — a partir da minha *porta-vocalização* e da minha tradução, e, ao mesmo tempo, passa a integrar a fala que me constitui. Deste modo, assumo, pois, as noções de Authier-Revuz, mas as modifico, considerando a teoria ator-rede. Esse “sujeito” do qual ela trata, formado por *alteridades constitutivas*, deixa, em rede, de existir *aprioristicamente*: eu, que enuncio, e o *Latour de outrora*, que enuncia em minha inscrição, se coproduzem. A ação, portanto, opera em rede, sem partir de um ponto a outro, de um modo que um actante do *agora*, mesmo um *porta-voz*, não faça “uso do passado”, mas se actancialize conjuntamente a actantes anteriores.

O anacronismo seria, conseqüentemente, em uma dinâmica que considere a *porta-vocalidade*, um dispositivo de mediação das alteridades anteriores e atuais em redes

multitemporais. Podemos dizer, logo, que os actantes da anterioridade não são ou deixam de ser anacrônicos em essência, graças às suas propriedades intrínsecas, mas são *anacronizados* devido a um processo de *temporalização*. A *temporalização* da rede de actantes resultante da *purificação* das entidades e dos enunciados pelo dispositivo do anacronismo, neste sentido, é responsável por negar a coetaneidade a alguns seres relegados a um outro tempo, instituindo, para eles, regras e ontologias próprias dentro de uma determinada cosmologia. Quando Latour agencia, então, o conceito de anacronismo para afirmar que seria impossível em 1213 a.C. Ramsés II ter morrido de tuberculose (uma vez causada por um bacilo inexistente no mundo dos egípcios antigos), o incoerente, para mim, é que ele tenha assumido o anacronismo como “pecado” tal qual um fato incontestado, que hipostatiza *um* Egito Antigo, *um* ano de 1213 a.C., *uma* causa da morte, *um* faraó, sem considerar, como seria típico da ator-rede, que estes actantes não ocupam um lugar *no tempo*, mas são *temporalizados*. A abordagem de Latour quanto a Ramsés II, desta forma, pode ser compreendida como consideravelmente arbitrária de acordo com a ator-rede, principalmente se a contrastarmos com a sua mobilização de Platão em *Políticas da natureza*: se é necessário, com Ramsés II, que se delineie todo o *processo*, todo o trabalho de traslado da múmia do Cairo para o Egito no intuito de deslocar o bacilo no tempo, por outro lado, com Platão, a viagem no tempo é comprada em um guiché na estação de Atenas do século IV a.C., e este provem, veloz e tranquilamente vislumbrando a janela do trem de alta velocidade, ao final dos anos 90 do século XX sem qualquer esforço maior. Como descrever, pois, as suas *cronopolíticas*?

Primeiramente, é preciso reafirmar que a *temporalização* é um efeito do processo de agregação dos actantes em rede, que ocorre sempre concomitantemente a outros, como a *espacialização* e a *actancialização*. Compreendendo estes efeitos como tais, isto é, como consequências de deslocamentos, alianças e traduções e não como apriorismos, podemos, então, analisar o modo como os vínculos de uma rede se constituem e o trabalho necessário para realizá-los. A intensidade deste trabalho, que Latour chama de *processo*, é bastante visível na diferença entre os agenciamentos de Platão, de Ramsés II, da Alegoria da Caverna e do bacilo de Koch: se Platão e a sua alegoria navegam de forma suave pelo tempo, vinculando-se sem dificuldades às ciências, às democracias atuais e à ecologia, o bacilo de Koch e Ramsés II, por outro lado, trabalham consideravelmente para se agregar a aviões, hospitais e causas de morte. Isto se deve, note-se, às políticas do tempo que constituem os actantes em cada uma das redes: para o bacilo de Koch e Ramsés II, o dispositivo do anacronismo é um ponto de passagem obrigatório caso queiram se associar; para a Alegoria da Caverna e a “modernidade”, tal dispositivo é supérfluo. Todavia, ambos, tanto Platão

quanto a causa da morte desconhecida de Ramsés II, sofrem, em sua *porta-vocalização* por Latour, um processo que chamei de “passadização” ou “historização”; os dois, de modos distintos, têm a sua coetaneidade negada ao serem agenciados, contudo, por artifícios diversos, que se inscreveriam em *temporalizações* “físicas”, “mundanas” ou “tipológicas” de acordo com a nomenclatura traçada por Joahannes Fabian.

No caso da tuberculose como causa da morte de Ramsés II, o instrumento utilizado para ordenar os seres do tempo foi o anacronismo. Esse anacronismo opera, aqui, a partir de uma vinculação dos fenômenos ao tempo calcada em uma *temporalização* “física”, calendarizada, cristã e anual, como se este modo de organizar a passagem do tempo fosse universal. O argumento de Latour, neste sentido, é que o bacilo de Koch e Ramsés II não seriam *síncronos*, já que o bacilo inexistia em 1213 a.C., sendo fruto da bacteriologia do final do século XIX. O bacilo, assim, não poderia retroceder na “flecha do tempo” sem que fosse operado um trabalhoso *processo*, que retira a múmia do faraó de um museu, atravessa o Mediterrâneo e dispõe os seus restos mortais em uma mesa cirúrgica de um hospital em Paris. A partir destes deslocamentos, ocorridos em 1976, poderia-se, então, perfilar no tempo Ramsés II e o bacilo de Koch. No entanto, todos os anos anteriores a 1976 permaneceriam, para ele, sem o enunciado da morte de Ramsés II por tuberculose como uma verdade, como se fossem, estas datas, essencializadas no tempo sedimentar e vetorial do devir “moderno”. A *temporalização*, portanto, que sustenta a tese da historicidade dos objetos científicos demanda, imprescindivelmente, modos de fabricar o tempo que são fundamentais à temporalidade “moderna” latouriana, e que são elaborados, nesta lógica, “assimetricamente”. Afinal, por que não se poderia vincular Ramsés II e o bacilo de Koch sem a explicitação de todo o trabalho realizado para agregar uma gama muito heterogênea de actantes, mas seria viável, por outro lado, associar Ramsés II a um calendário cristão, a uma noção de “passado” universalizadora da historiografia “moderna” e a uma “poética do saber” que ancora os seres no tempo absolutamente exógena ao cosmos do Egito Antigo? Onde estaria a descrição, ora, deste *processo*?

Apesar de, ao associar a Alegoria da Caverna platônica com problemas ecológicos, científicos e políticos, Latour não “purificá-la” pela mediação do anacronismo, não podemos afirmar que Platão não seja, também, anacronizado em sua *temporalização*, embora de outra maneira. Se Ramsés II e o bacilo de Koch foram ordenados no tempo a partir do estabelecimento de *sincronias*, a alegoria de Platão é extemporaneizada, segundo os termos de Fabian, através de uma *tipologia*. Considerando-a uma espécie de mito de origem da “modernidade”, que haveria de moldar a arquitetura de sua cosmologia ao instituir

parâmetros sociológicos, políticos e epistemológicos, Latour modula a Alegoria da Caverna como uma agência “primitiva”, “mágica”, “arcaica” e “mítica”, isto é, como algo obsoleto e atrasado. Mas atrasado em relação ao que? Ao contemporâneo, que se constrói, em *Políticas da natureza*, na forma da “Constituição não moderna”, a qual romperia com o bicameralismo que opõe natureza e sociedade e que gera assimetrias paralisadoras da política e da boa composição de um mundo comum. Todavia, ao condenar a “modernidade” como um “Antigo Regime”, não conceberia, Latour, mesmo que através de uma postura sarcástica, uma teoria da história “não moderna” ainda devedora da passagem do tempo da “modernidade” que ele descreve? Ao aplicar aos “modernos” o mesmo veneno que estes aplicaram às suas alteridades, *alocronizando-as* da coetaneidade, não ficaria, Latour, aquém do prometido em seu projeto de antropologia “simétrica” na questão do tempo?

Simetria, esta, que preferi tratar como um *ceticismo*, assumindo a noção de *epoché*, ou “suspensão do juízo”, com relação à natureza, à sociedade, à verdade, à espacialidade ou à temporalidade nas mais variadas formas de agregação descritas. Tal substituição seria derivada de um questionamento da viabilidade de uma descrição absolutamente simétrica e de uma decorrente ideia de neutralidade e acriticidade da descrição. A *epoché*, com isso, proporia suspender estas substancializações como critério metodológico, sem, desta maneira, desconsiderar o componente humano descritor da rede e artífice da inscrição. Da antropologia simétrica, portanto, originaria-se uma historiografia cética, para a qual o “passado” não é um objeto dado *aprioristicamente*, mas um produto de *processos* de *alocronização* e de *anacronização*. A historiografia cética, assim, constituiria-se como uma etnografia que descreve as *tanatoagências* como coetâneas, sendo os actantes anteriores, também, propositores legítimos nas assembleias da vida pública no *agora*. Os *mortos*, portanto, permanecem associados a nós, mesmo que se lhes neguem a coetaneidade.

7 REFERÊNCIAS

ALTHUSSER, Louis. Ideologia e Aparelhos Ideológicos de Estado (notas para uma investigação). In: ŽIŽEK, Slavoj (org.). *Um mapa da ideologia*. Traduzido por Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

_____; RANCIÈRE, Jacques; MACHEREY, Pierre; BALIBAR, Etienne; ESTABLET, Roger. *Ler o capital*. Traduzido por Nathanael C. Caixeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

AGAMBEN, Giorgio. *O que é o contemporâneo? E outros ensaios*. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009.

ARAÚJO, Valdei Lopes; PEREIRA, Mateus Henrique. Actualismo y presente amplio: breve análisis de las temporalidades contemporáneas. *Desacato*, n. 55, p. 12-27, set.-dez. de 2017.

_____. Reconfigurações do tempo histórico: presentismo, atualismo e solidão na modernidade digital. *Revista UFMG*, Belo Horizonte, v. 23, n. 1 e 2, p. 270-297, jan-dez de 2016.

ARISTÓFANES, As nuvens. In: BARACAT JÚNIOR, José Carlos (org.). *Cadernos de tradução*, Porto Alegre, n. 32, jan-jun 2013.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Traduzido para o espanhol por José Calvo Martínez. Madri: Gredos, 1994.

_____. *Poética*. Traduzido por Ana Maria Valente. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

AUERBACH, Erich. *Mimesis: la representación de la realidad en la literatura occidental*. Traduzido para o espanhol por I. Villanueva e E. Ímaz. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2014.

AUTHIER-REVUZ, Jacqueline. A representação do discurso do outro: um campo multiplamente heterogêneo. Traduzido por Daniel Costa da Silva. *Calidoscópico*, v. 6, n. 2, mai-ago 2008. p. 107-119.

_____. Heterogeneidade mostrada e heterogeneidade constitutiva: elementos para uma abordagem do outro no discurso. Traduzido por Alda Scher e Elsa Maria Nitsche Ortiz. In: *Entre a transparência e a opacidade: um estudo enunciativo do sentido*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____. Heterogeneidade(s) enunciativa(s). Traduzido por Celene M. Cruz e João Wanderley Geraldi. *Cadernos de estudos linguísticos*, Campinas, v. 19, jul-dez 1990. p. 25-42.

ÁVILA, Arthur Lima de. “Povoando o presente de fantasmas”: feridas históricas, passados presentes e as políticas do tempo de uma disciplina. *Expedições: teoria da história e*

historiografia, v. 7, n. 2, p. 189-209, ago-dez de 2016.

_____. Indisciplinando a historiografia: do passado histórico ao passado prático, da crise à crítica. *Maracanan*, Rio de Janeiro, n. 18, p. 35-49, jan./jun. de 2018.

BACHUR, João Paulo. Assimetrias da antropologia simétrica. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 31, n. 92, p. 1-21, out. de 2016.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 11, p. 89-117, mai./ago. de 2013.

BARON, Hans. Das Erwachen des historischen Denkens im Humanismus des *Quattrocento*. *Historische Zeitschrift*, v. 147, p. 5-20, 1933.

_____. The Querelle of the Ancients and the Moderns as a problem for Renaissance scholarship. *Journal of the History of Ideas*, v. 20, n. 1, p. 3-22, 1959.

BARROWS, Adam. *The cosmic time of empire: modern Britain and world literature*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2011.

BENJAMIN, Walter. Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem. In: BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. Traduzido por Susana Kampff Lages e Ernani Chaves. São Paulo: Editora 34, 2013.

BENVENISTE, Émile. *Problemas de linguística geral I*. Traduzido por Maria da Glória Novak e Maria Luíza Neri. Campinas: Pontes; Editora da Unicamp, 1991.

_____. *Problemas de linguística geral II*. Traduzido por Eduardo Guimarães, Marco Antônio Escobar, Rosa Attié Figueira, Vandersi Sant'Ana Castro, João Wanderlei Geraldi e Ingedore G. Villaça Koch. Campinas: Pontes, 1989.

BERKELEY, George. *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. Traduzido por Carlos Mellizo. Madri: Alianza, 1992.

BILFINGER, Gustav. *Die mittelalterlichen und die modernen stunden*. Ein beitrage zur kulturgeschichte. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1892.

BLACK, Robert. The Donation of Constantine: a new source for the concept of the Renaissance. In: BROWN, Alisson (ed.). *Language and images of Renaissance Italy*. Oxford: Clarendon, 1995. p. 51-86.

BLACKBURN, Bonnie; HOLFORD-STEVENS, Leofranc. *The Oxford companion to the year*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício do historiador*. Traduzido por André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

_____. *A sociedade feudal*. Traduzido por Emanuel Lourenço Godinho. São Paulo: Edições 70, 1982.

BOSSUET, Jacques Bénigne. *Discurso sobre la Historia Universal*. Traduzido para o espanhol por Andrés de Salcedo. Barcelona: Clásicos de Historia, 2015.

BRANDÃO, Jacyntho Lins. Diegese em *República* 392d. *Kriterion*, v. 48, n. 116, p. 351-366, dez. de 2007.

BUCK-MORSS, Susan. *Hegel, Haiti y la historia universal*. Traduzido por Juan Manuel Espinosa. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 2014.

BUENO, Lucas. Arqueologia do povoamento inicial da América ou História Antiga da América: quão antigo pode ser um “Novo Mundo”? *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, v. 14, n. 2, p. 477-495, mai.-ago. de 2019.

BURGUIÈRE, André. Presentation: histoire et structure. *Annales. Histoire, Science Sociales*, n. 3/4, p. I-VII, mai-ago. de 1971.

BURKE, Peter. *A Revolução Francesa da historiografia: a Escola dos Annales (1929-1989)*. Traduzido por Nilo Odália. São Paulo, UNESP, 1991.

_____. *El sentido del pasado en el Renacimiento: seguido de “El sentido de anacronismo, de Petrarca a Poussin”*. Traduzido para o espanhol por Sandra Chaparro Martinez. Madri: Akal, 2016.

_____. O conceito de anacronismo de Petrarca a Poussin. *Política e trabalho: revista de ciências sociais*, n. 39, p. 195-220, out. de 2013.

_____. The Renaissance Sense of the Past Revisited. *Culture and History*, n. 13, p. 42-56, 1994.

_____. The Sense of Historical Perspective in Renaissance Italy. *Journal of World History*, n. 11, p. 615-32, 1968.

BRAUDEL, Fernand. *O mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II*. v. 1. Lisboa: Martins Fontes, 1983-1984. 2 v.

BRITAIN, Charles. Plato and platonism. In: FINE, Gail. (ed.). *The Oxford handbook of Plato: second edition*. Nova York: Oxford University Press, 2019.

CÍCERO, Antônio. A tuberculose do faraó. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 14 de nov. de 2009.

Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1411200926.htm>

Acesso: 09 de junho de 2020.

CALLON, Michel. Algunos elementos para una sociología de la traducción: la domesticación de las vieiras y los pescadores de la bahía de St. Brieuç. In: PEREIRA, Alberto Cotillo et al. (ed.). *Sociología de la ciencia y la tecnología*. Madri: CSIC, 1995.

CASTRO, Eduardo Viveiros de; CUNHA, Manuela Carneiro da. Vingança e temporalidade: os tupinambás. *Anuário antropológico*, v. 10, n. 1, p. 57-78, 1986.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Traduzido por Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHADWICK, Owen. *From Bossuet to Newman: the idea of doctrinal development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

CLANCHY, M.T. *From memory to written record: England 1066-1307*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.

CHIPPINDALE, Christopher. The invention of words for the idea of “prehistory”. *Proceedings of the Prehistoric Society*, v. 54, p. 303-314, 1988.

COMTE, Auguste. *Cours de philosophie positive*. Paris: J. B. Baillière et fils, 1877. Tomo V.

CRESTO, Juan José. “Roca y el mito del genocidio”. *La Nación*, Buenos Aires, 23 de novembro de 2004.

Disponível em: <https://www.lanacion.com.ar/opinion/roca-y-el-mito-del-genocidio-nid656498/>

Acesso em: 18 de novembro de 2020.

CROSS, R. C.; WOOZLEY, A. D. *Plato’s Republic: a philosophical guide*. Londres: Macmillan, 1994.

DARWIN, Charles. *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*. Londres: John Murray, 1861.

DAVIS, Kathleen. *Periodization and sovereignty: how ideas of feudalism and secularization govern the politics of time*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2008.

DECLERCQ, Georges. Dionysius Exiguus and the introduction of the Christian Era. *Sacris Erudiri*, n. 41, p. 165-246, 2002.

DESTRÉE, Pierre. Spectacles from Hades. On Plato’s myths and allegories in the *Republic*. In: COLLOBERT, Catherine; DESTRÉE, Pierre; GONZALEZ, Francisco. (eds.). *Plato and myth: studies on the use and status of platonic myths*. Leiden; Boston: Brill, 2012.

DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. *Cunning intelligence in Greek culture and society*. Traduzido por Jannet Lloyd. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

DIDI-HUBERMAN, George. *Diante do tempo: história da arte e anacronismo das imagens*. Traduzido por Vera Casa Nova e Márcia Arbex. Belo Horizonte: UFMG, 2015.

DISCH, Lisa. Representation as “spokespersonship”: Bruno Latour’s political theory. *Parallax*, v. 14, n. 3, p. 88-100, 2008.

DIXSAUT, Monique. Myth and interpretation. In: COLLOBERT, Catherine; DESTRÉE, Pierre; GONZALEZ, Francisco. (eds.). *Plato and myth: studies on the use and status of*

platonian myths. Leiden; Boston: Brill, 2012.

DURKHEIM, Émile. Prefácio. Traduzido por Rafael Faraco Benthien. *Teoria e pesquisa*, v. XVI, n. 1, p. 7-14, jan. a jun. de 2007.

ELIAS, Norbert. *Sobre el tiempo*. Traduzido para o espanhol por Guillermo Hirata. Madri: Fondo de Cultura Económica, 1989.

ENDRUWEIT, Magali Lopes; FLORES, Valdir do Nascimento. A noção de *discurso* na teoria enunciativa de Émile Benveniste. *Revista Moara*, n. 38, p. 196-208, jul. a dez. de 2008.

ENGELS, Odilo. Compreensão do conceito na Idade Média. In: KOSELLECK, Reinhert; MEIER, Christian; GÜNTHER, Horst; ENGELS, Odilo. *O conceito de História*. Traduzido por René Gertz. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

FABIAN, Johannes. *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece o seu objeto*. Traduzido por Denise Jardim Duarte. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

FEBVRE, Lucien. *O problema da incredulidade no século XVI*. A religião de Rabelais. Traduzido por Maria Lúcia Machado e José Eduardo dos Santos Lohner. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

FELINTO, Erick. Meio, mediação e agência: a descoberta dos objetos em Walter Benjamin e Bruno Latour. *Revista da Associação Nacional dos Programas de Pós-Graduação em Comunicação*, Brasília, v. 16, n. 1, p. 1-15, jan.-abr. 2013.

FINE, Gail. *Plato on knowledge and forms: selected essays*. Nova York: Oxford University Press, 2004.

FOUCAULT, Michel. *O que é um autor?* Traduzido por António Fernando Cascais e Edmundo Cordeiro. Lisboa: Vega, 1992.

FURETIÈRE, Antoine. *Dictionnaire universel*, contenant generalement tous les mots françois tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts. Haia; Roterdã: Arnoud & Reinier Leers, 1690. 3 v.

GELL, Alfred. *The anthropology of time: cultural constructions of temporal maps and images*. Oxford: Berg, 2001.

GÉRANDO, Joseph Marie de. *Considérations sur les diverses méthodes à suivre dans l'observation des peuples sauvages*. Paris: Société des Observateurs de l'Homme, 1800.

GILSON, Etienne. Le Moyen Âge comme "saeculum modernum". *Lettere italiane*, v. 24, n. 4, p. 413-420, 1972.

GINZBURG, Carlo. Lorenzo Valla e a doação de Constantino. In: GINZBURG, Carlo. *Relações de força: história, retórica, prova*. Traduzido por Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 64-79.

GOODY, Jack. Las consecuencias de la cultura escrita. In: GOODY, Jack (org.). *Cultura*

escrita en sociedades tradicionales. Traduzido para o espanhol por Gloria Vitale e Patricia Willson. Barcelona: Gedisa, 2003.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere* — Introdução ao estudo da filosofia. A filosofia de Benedetto Croce. v. 1. Traduzido por Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

GUÉNÉE, Bernard. A-t-il une historiographie médiévale? *Revue historique*, t. 258, n. 524 (fasc. 2), p. 261-275, out. a dez. De 1977.

GUINOT, Bernard. History of the Bureau International de l'Heure. *International Astronomical Union Colloquium*, v. 178, p. 175-184, 2000).

GUMBRECHT, Hans Ulrich. *Em 1926: vivendo no limite do tempo*. Traduzido por Luciano Trigo. Rio de Janeiro: Record, 1999.

_____. *Nosso amplo presente: o tempo e a cultura contemporânea*. Traduzido por Ana Isabel Soares. São Paulo: Unesp, 2015.

HABERMAS, Jürgen. Concerning the public use of history. *New German critique*, n. 44, p. 40-50, 1988.

HAMPTON, Timothy. *Writing from history: the rhetoric of exemplarity in Renaissance Literature*. Ithaca; London: Cornell University, 1990.

HANNOUM, Abdelmajid. What is an order of time? *History and theory*, v. 47, n. 3, p. 458-471, 2008.

HARAWAY, Donna.

Modest_Witness@Second_Millennium.FemaleMan@_Meets_OncoMouseTM: feminism and technoscience. Nova York: Routledge, 2018.

HARBISON, Elmore Harris. *The Christian scholar in the age of Reformation*. Nova York: Charles Scribner's Sons, 1956.

HARDING, Sandra. *Sciences from below: feminisms, postcolonialities and modernities*. Durham: Duke University Press, 2008.

HARMAN, Graham. *Prince of Networks: Bruno Latour and methaphysics*. Melbourne: re.press, 2009.

HARTOG, François. O olhar distanciado: Lévi-Strauss e a história. *Topoi*, n. 12, p. 9-24, jan.-jun. de 2006.

_____. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Traduzido por Andréa Souza de Menezes, Bruna Beffart, Camila Rocha de Moraes, Maria Cristina de Alencar Silva e Maria Helena Martins. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____; REVEL, Jacques. Historians and the present conjuncture. In: REVEL, Jacques; LEVI, Giovanni. *Political uses of the past: the recent Mediterranean experience*.

Londres: Routledge, 2014.

HASKINS, Ekaterina. “Mimesis” between poetics and rhetoric: performance culture and civic education in Plato, Isocrates, and Aristotle. *Rhetoric Society Quarterly*, v. 30, n. 3, p. 7-33, 2000.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *A razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. Traduzido por Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2001.

_____. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para uso de sus classes*. Traduzido para o espanhol por Ramón Valls Plana. Madri: Alianza, 2005.

_____. *Reason in history: a general introduction to the philosophy of history*. Traduzido por Robert Hartman. Indianapolis; Nova Iorque: Bobbs-Merrill, 1953.

HEIDEGGER, Martin. O conceito de tempo. *Cadernos de tradução*, São Paulo, n. 2, p. 6-39, 1997.

_____. *Ser e tempo*. Traduzido por Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2005.

HENNION, Antoine; LATOUR, Bruno. How to make mistakes on so many things at once — and become famous for it. In: GUMBRECHT, Hans Ulrich; MARRINAN, Michel. *Mapping Benjamin: the work of art in Digital Age*. Palo Alto: Stanford University Press, 2003.

HEXTER, J. H. The rhetoric of History. *History and theory*, v. 6, n. 1, p. 3-13, 1967.

HOWSE, Derek. *Greenwich time and the discovery of longitude*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

HUBERT, Henri. Estudio sumario sobre la representación del tiempo en la religión y la magia. Traduzido por Ramón Ramos Torre. *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n. 51, p. 177-204, 1991.

HUNT, Lynn. *Measuring time, make history*. Budapeste: Central European University Press, 2008.

HUYSSSEN, Andreas. *Present pasts: urban palimpsests and the politics of memory*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

JOSEFO, Flávio. *Antigüedades judías*. Traduzido para o espanhol por José Vara Donado. Madri: Akal, 1997.

JUNG, Theo. The politics of time: *zeitgeist* in early nineteenth-century political discourse. *Contributions to the History of Concepts*, v. 9, n. 1, p. 24-49, 2014.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Traduzido por Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: São Francisco, 2015.

_____. *Crítica da razão pura*. Traduzido por Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. Idea for a Universal History with a cosmopolitan aim. In: RORTY, Amélie Oksenberg; SCHMIDT, James (org.). *Kant's Idea for a Universal History with a cosmopolitan aim: a critical guide*. Cambridge: Cambridge University, 2009.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Traduzido por Wilma Patrícia Maas e Carlos Almeida Pereira. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2006.

KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. Traduzido por Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira. São Paulo: Perspectiva, 1998.

LACAPRA, Dominick. Repensar la historia intelectual y ler textos. Tradução de Horacio Pons. In: PALTÍ, Elias José. *Giro linguístico e história intelectual*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1988.

LAMPRECHT, Karl. *Deutsche Geschichte*. Freiburg: Heyfelder, 1904. v. 2, Parte 2.

LAMY, Jérôme. Le Bureau des longitudes: la gestion des instruments et les régimes de savoirs au XIX^e siècle. *Revue d'anthropologie des connaissances*, v. 1, n. 2, p. 167-188, 2007.

LATOUR, Bruno. *A esperança de Pandora: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos*. Tradução de Gilson César Cardoso de Sousa. Bauru: EDUSC, 2001a.

_____; WOOLGAR, Steve. *A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos*. Traduzido por Ângela Ramalho Vianna. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997a.

_____. *Chroniques d'un amateur de sciences*. Paris: Mines Paris, 2006.

_____. *Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora*. Traduzido por Ivone C. Benedetti. São Paulo: UNESP, 2000a.

_____. *Crónicas de un amante de las ciencias*. Traduzido para o espanhol por Lucía Vogelfang. Buenos Aires: Dedalus, 2010.

_____. *L'espoir de Pandore: pour une version réaliste de l'activité scientifique*. Traduzido para o francês por Didier Gille. Paris: La Découverte, 2001b.

_____. Give me a laboratory and I will raise the world. In: KNORR-CETINA, Karin; MULKAY, Michael (ed.). *Science observed: perspectives on the social study of science*. Londres: Sage, 1983.

_____. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Traduzido por Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009.

_____. Múltiplos e animados modos de existência: entrevista com Bruno Latour. Entrevista cedida a Jamille Pinheiro Dias, Renato Sztutman e Stelio Marras. *Revista de*

antropologia, São Paulo, v. 57, n. 1, p. 499-519, 2014.

_____. Nem céu nem inferno. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 28 de março de 1999a.

Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs28039922.htm>

Acesso em: 04 de janeiro de 2021.

_____. On the partial existence of existing and non-existing objects. In: DASTON, Lorraine (org.). *Biographies of scientific objects*. Chicago: Chicago University Press, 2000b.

_____. On recalling ANT. In: LAW, John; HASSARD, John. (ed.). *Actor-network theory and after*. Oxford: Blackwell, 1999b.

_____. On technical mediation: philosophy, sociology, genealogy. *Common knowledge*, v. 3, n. 2, p. 29-64, 1994.

_____. Os objetos têm história? Encontro de Pasteur com Whitehead num banho de ácido láctico. *História, ciências, saúde*, v. II, n. 1, p. 7-26, mar.-jun. de 1995.

_____. *Pandora's hope: essays on the reality of science studies*. Cambridge: Harvard University Press, 2000c.

_____. *Políticas da natureza: como associar a ciência à democracia*. Traduzido por Carlos Aurélio Mota de Souza. São Paulo: UNESP, 2018.

_____. *Políticas da natureza: como fazer ciência na democracia*. Traduzido por Gilson César Cardoso de Souza. Bauru: Edusc, 2004a.

_____. *Politics of nature: how to bring the sciences into democracy*. Traduzido para o inglês por Catherine Porter. Cambridge: Harvard University Press, 2004b.

_____. *Politiques de la nature: comment faire entrer les sciences en démocratie*. Paris: La Découverte, 2004c.

_____. Por uma antropologia do centro. Entrevista cedida a Renato Sztutman e Stelio Marras. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 397-414, out. de 2004d.

_____. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Traduzido por Gilson César Cardoso de Sousa. Salvador: Edufba; São Paulo: Edusc, 2012.

_____. Socrates' and Callicles' settlement — or the invention of the impossible body politic. *Configurations*, n° 2, p. 189-240, 1997b.

_____. Trains of thought: Piaget, formalism, and the fifth dimension. *Common Knowledge*, v. 6, n. 3, p. 170-191, 1997c.

LEFRANC, Abel. Étude sur Pantagruel. In: RABELAIS, François. *Oeuvres de François Rabelais*. Paris: Librairie Ancienne Édouard Champion, 1922. v 3: Pantagruel: Prologue – Chapitres I-XI.

LE GOFF, Jacques. *A civilização do ocidente medieval*. Traduzido por José Rivair Macedo. Bauru: Edusc, 2005.

_____. As Idades Médias de Michelet. In: *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Traduzido por Maria Helena da Costa Dias. Lisboa: Estampa, 1979a.

_____. Na Idade Média: tempo da Igreja e tempo do mercador — séc. XII-XIV. In: *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Traduzido por Maria Helena da Costa Dias. Lisboa: Estampa, 1979b.

_____. O tempo de trabalho na “crise” do século XIV: do tempo medieval ao tempo moderno. In: *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Traduzido por Maria Helena da Costa Dias. Lisboa: Estampa, 1979c.

_____. Prefácio. In: BLOCH, Marc. *Apologia da história ou o ofício do historiador*. Traduzido por André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LEIBNIZ, G. W.; CLARKE, Samuel. *Correspondence*. Editado por Roger Arriew. Indianapolis: Hackett, 2000.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Traduzido por Chaim Samuel Katz, Eginardo Pires e Júlio Cesar Mellati. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970.

_____. Le temps du mythe. *Annales. Histoire, Science Sociales*, n. 3/4, p. 533-540, mai-ago. de 1971.

LINDROOS, Kia. *Now-Time|Image-Space: temporalization of politics in Walter Benjamin’s philosophy of history and art*. Jyväskylä: SoPhi, 1998.

LORAUX, Nicole. Elogio do anacronismo. In: NOVAES, Adauto (org.). *Tempo e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

LORENZ, Chris. Blurred lines: history, memory and experience of time. *International Journal for History, Culture and Modernity*, Amsterdã, v. 2, n. 1, p. 43-63, 2014a.

_____. It takes three to tango. History between the “practical” and the “historical” past. *Storia della Storiografia*, v. 65, n. 1, p. 29-46, 2014b.

LYELL, Charles. *Principles of Geology: an attempt to explain the former changes of the Earth’s surface, by reference to causes now in operation*. Nova York: Cambridge University Press, 2009. 3 v.

MARTINDALE, Charles. Reception. In: KALLENDORF, Craig. W (org.). *A companion to the Classical tradition*. Oxford: Blackwell, 2007.

_____. *Redeeming the text: Latin poetry and the hermeneutics of reception*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

MARX, Karl. *Contribuição à crítica da economia política*. Traduzido por Florestan

Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Traduzido por Rubens Enderle e Leonardo de Deus. São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Traduzido por Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____; ENGELS, Friedrich. *Manifesto comunista*. Traduzido por Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 2005.

MALIN, S. R. The International Prime Meridian Conference, Washington, October 1884. *Journal of navigation*, v. 38, n. 2, p. 203-206, 1985.

MATA, Sérgio da; PEREIRA, Mateus. Transformações da experiência do tempo e pluralização do presente. In: MATA, Sérgio da; MOLLO, Helena Miranda; PEREIRA, Mateus; VARELLA, Flávia Florentino. *Tempo presente e usos do passado*. Rio de Janeiro: FGV, 2012.

MATEUS, Samuel. A querela dos antigos e modernos. *Cultura: revista de história e teoria das ideias*, v. 29, p. 1-19, 2012.

MEINECKE, Friedrich. *El historicismo y su genesis*. Traduzido para o espanhol por José Mingarro y San Martín e Tomas Muñoz Molina. Cidade do México: Fondo de Cultura Economica, 1943.

MEZZADRA, Sandro; RAHOLA, Federico. La condición postcolonial: unas notas sobre la cualidad del tiempo histórico em el presente global. In: MEZZADRA, Sandro (org.). *Estudios postcoloniales: ensayos fundamentales*. Traduzido por Marta Malo. Madri: Traficantes de sueños, 2008.

MOMMSEN, Theodor. Petrarch's Conception of the "Dark Ages". *Speculum*, v. 17, n. 2, p. 226-242, abr. de 1942.

MONOD, Gabriel. Introduction. Du progrès des études historiques em France depuis le XVI^e siècle. *Revue historique*, v. 1, n. 1, p. 5-38, 1876a.

_____; FAGNIEZ, Gustave. Avant-propos. *Revue historique*, v. 1, n. 1, p. 1-4, 1876b.

MOORHEAD, John. The word *modernus*. *Latomus*, v. 65, n. 2, p. 425-433, abr-jun de 2006.

MOTTA, Luiz Eduardo; SERRA, Carlos Henrique Aguiar. A ideologia em Althusser e Laclau: diálogos (im)pertinentes. *Revista de sociologia e política*, v. 22, n. 50, p. 125-147, junho de 2014.

MUDROVCIC, María Inés. Políticas del tiempo, políticas de la historia: ¿quiénes son mis contemporáneos? *Art Cultura*, Uberlândia, v. 20, n. 36, p. 7-14, jan.-jun. 2018.

_____. Regímenes de historicidad y regímenes historiográficos: del

pasado histórico al pasado presente. *Historiografías*, v. 5, p. 11-31, jan.-jun. de 2013.

NADAI, Bruno. *Progresso e moral na filosofia da história de Kant*. Tese de doutorado apresentada ao PPG em Filosofia da USP. São Paulo: USP, 2011.

NEVES, Eduardo Góes. Não existe Neolítico ao sul do Equador: as primeiras cerâmicas amazônicas e sua falta de relação com a agricultura. In: BARRETO, Cristiana; LIMA, Helena Pinto; BETANCOURT, Carla James. (org.). *Cerâmicas arqueológicas da Amazônia: rumo a uma nova síntese*. Belém: IPHAN; Museu Paraense Emílio Goeldi, 2016.

NEWTON, Isaac. *Princípios*: Princípios matemáticos de filosofia natural. Traduzido por André Koch Torres Assis, Fábio Duarte Joly, Trieste Ricci, Leonardo Gregory Brunet, Sônia Terezinha Gehring e Maria Helena Curcio Célia. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012. 2v.

NICOLAZZI, Fernando. A história entre tempos: François Hartog e a conjuntura historiográfica contemporânea. *História: questões e debates*, Curitiba, n. 53, p. 229-257, jul. a dez. De 2010.

NIETZSCHE, Friedrich. Segunda consideração intempestiva. In: *Escritos sobre a história*. Traduzido por Noeli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2005.

ORLANDI, Juliano. A necessidade de re colocação do problema da alegoria e da interpretação alegórica em Platão. *Ipseitas*, v. 1, n. 2, p. 36-49, jul.-dez. de 2015.

OSBORNE, Peter. *The politics of time: modernity and avant-garde*. Londres: Verso, 1995.

OUDEMANS, C. W.; LARDINOIS, A. *Tragic ambiguity: anthropology, philosophy and Sophocles' Antigone*. Leiden: Brill, 1987.

OWUSU, Maxwell. Ethnography in Africa: the usefulness of the useless. *American anthropologist*, v. 80, n. 2, p. 310-334, 1978.

PALMER, Allen W. Negotiation and resistance in global networks: the 1884 International Meridian Conference. *Mass communication and society*, v. 5, n. 1, p. 7-24, 2002.

PANOFSKY, Erwin. La primera página del "Libro" de Giorgio Vasari. Apéndice: Dos proyectos de fachada de Domenico Beccafumi y el problema del manierismo en la arquitectura. In: PANOFSKY, Erwin. *El significado en las artes visuales*. Traduzido para o espanhol por Nicanor Ancochea. Madri: Alianza, 1987. p. 195-262.

PARIS, Gaston. *La littérature français au Moyen Age: XI^e-XIV^e siècle*. Paris: Hachette, 1888.

PERELMAN, Chaïm; OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. *Tratado da Argumentação: a nova retórica*. Traduzido por Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PLATÃO. *Diálogos: Teeteto e Crátilo*. Traduzido por Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 1988.

_____. *Diálogos I: Mênon, Banquete, Fedro*. Traduzido por Jorge Paleikat. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

_____. *Fédon*. Traduzido por Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2011.

_____. *Górgias*. Traduzido por Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva; Fapesp, 2011.

_____. *República*. Traduzido por Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Res pública*. Editado por John Burnet. Londres: Clarendon Press, 1937.

_____. *Teeteto*. Traduzido por Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2010.

_____. *Timeu-Crítias*. Traduzido por Rodolfo Lopes. Coimbra: CECH, 2011.

POOLE, Reginald L. *Imperial influences on the forms of papal documents*. Londres: British Academy, 1917.

_____. *Medieval reckonings of time*. Londres: SPCK, 1918.

QUEIROZ E MELO, Maria de Fátima Aranha. Mas de onde vem o Latour? *Pesquisas e práticas psicossociais*, São João del Rey, v. 2, n. 2, fev. 2008. p. 258-268.

QUIRIM, Diogo. Apontamentos sobre a educação na *Antídosis* de Isócrates. In: XIII Encontro Estadual de História da ANPUH-RS — Ensino, direito e democracia. Porto Alegre: ANPUH-RS, 2016a. p. 1-15.

_____. O *kairós* da escrita e do discurso improvisado em Alcídamente e Isócrates. *Revista ética e filosofia política*, Juiz de Fora, n. XIX, v. II, p. 78-93, dez. de 2016b.

_____. Por que os filósofos hesitam em citar? O caso de Platão, Isócrates e Alcídamente. In: *IV Encontro de Pesquisas Históricas — PUCRS: a historiografia para além do campo historiográfico – novos horizontes e perspectivas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2017. p. 1-9.

_____. “Recontar as coisas antigas com novidade e as novas de uma forma antiga”. O *kairós* na *philosophía* de Isócrates: filosofia grega e historiografia contemporânea. Dissertação de mestrado apresentada ao PPG em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre: UFRGS, 2014.

_____. *Tecendo o tempo: um breve estudo sobre o kairós em Isócrates*. *Revista Mundo Antigo*, v. 4, n. 8, p. 67-84, dez. de 2015.

RANCIÈRE, Jacques. *Le noms de l’histoire: essai de poétique du savoir*. Paris: Seuil, 1993.

_____. O conceito de anacronismo e a verdade do historiador. In: SALOMON, Marlon (Org.). *História, verdade e tempo*. Traduzido por Mônica Costa Netto.

Chapecó: Argos, 2011.

_____. *O desentendimento: política e filosofia*. Traduzido por Ângela Leite Lopes. São Paulo: Ed. 34, 1996.

_____. *Os nomes da história: um ensaio de poética do saber*. Tradução de Eduardo Guimarães e Eni Puccinelli Orlandi. São Paulo: EDUC/Pontes, 1994.

_____. Sobre la teoría de la ideología (la política de Althusser). In: RANCIÈRE, J.; KARSZ, S.; POILLON, J.; BADIOU, A.; IPOLA, E. de. *Lectura de Althusser*. Buenos Aires: Galerna, 1970.

REDFIELD, Peter. The half-life of empire in outer space. *Social studies of science*, v. 32, n. 5-6, p. 791-825, 2002.

REDIKER, Marcus. *El barco de esclavos: una historia humana*. Havana: Imagen Contemporánea, 2014.

RICOEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Traduzido por Alan François [et al.]. Campinas: Unicamp, 2007.

ROTH, Norman. Calendar. In: GERLI, E. Michael (org.). *Medieval Iberia: an encyclopedia*. London: Routledge, 2013.

RUFER, Mario. “Sujetos de la nación, reclamos de la historia”: ‘espacios para la memoria’ y suturas al tiempo en Argentina”. In: RUFER, Mario. *La nación en escenas: memoria pública y usos del pasado em contextos poscoloniales*. Cidade do México: El Colegio de México, 2009.

SADLER, D. H.; WILKINS, G. A. Astronomical background to the International Meridian Conference of 1884. *Journal of navigation*, v. 38, n. 2, p. 191-199, 1985.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de história*. Traduzido por Barbara Sette. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

SAXL, Fritz. Jacopo Bellini and Mantegna as antiquarians. In: HONOUR, Hugh; FLEMING, John. *A heritage of images*. Harmondsworth: Penguin, 1970.

SCHIAVON, Martina. The Bureau des Longitudes: an institutional study. In: DUNN, Richard; HIGITT, Rebekah. (orgs.). *Navigational enterprises in Europe and its empires: 1730-1850*. Londres: Palgrave Macmillan, 2015.

SCHIFFMAN, Zachary Sayre. *The birth of the past*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2011.

SEDLEY, David. Philosophy, the Forms, and the art of ruling. In: FERRARI, G. R. F. (ed.). *The Cambridge companion to Plato's Republic*. Nova York: Cambridge University Press, 2007.

SEXTO EMPÍRICO. *Hipotiposes pirrônicas — Livro I*. Traduzido por Danilo Marcondes. *O que nos faz pensar*, v. 9, n. 12, p. 115-122, jun. de 1997.

SHIGA, John. Translations: artifacts from an actor-network theory. *Artifact*, v. 1, n. 1, p. 40-55, 2007.

SIMIAND, François. Método histórico y ciencia social. Traduzido para o espanhol por Antonio F. Vallejos e Maribel Moreno. *Empiria: revista de metodologia de ciências sociais*, n. 6, p. 163-202, 2003.

SKINNER, Quentin. *Reason and rhetoric in the philosophy of Hobbes*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

SMITH, Barbara Herrnstein. *Crença e resistência: a dinâmica da controvérsia intelectual contemporânea*. Tradução de Maria Elisa Marchini Sayeg. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Traduzido por Sandra Regina Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: UFMG, 2010.

SOKAL, Alan; BRICMONT, Jean. *Imposturas intelectuais: o abuso da Ciência pelos filósofos pós-modernos*. Traduzido por Max Altman. Rio de Janeiro: Editora Record, 2010.

SOLSONA, Gonçal Mayos. A periodização hegeliana da história: o vértice do conflito interno do pensamento hegeliano. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, n. 104, p. 13-52, jan.-jun. de 2012.

SOUTHERN, Richard W. The sense of the past. In: BARTLETT, R. J. (ed.). *History and historians: selected papers of R. W. Southern*. Oxford: Blackwell, 2004.

SOUZA, Luís Eduardo Ramos. Sobre o idealismo em Kant e Berkeley. *Studia Kantiana*, n. 16, p. 52-64, 2014.

SPENCER, Herbert. *Essays on education and kindred subjects*. Londres: J. M. Dent, 1919.

STENGERS, Isabelle. *A invenção das ciências modernas*. Traduzido por Max Altman. São Paulo: Editora 34, 2002.

STOKES, Michael. Plato and the sightlovers of the *Republic*. *Apeiron*, v. 25, n. 4, p. 103-132, mar. de 2011.

TÁCITO, Cornélio. *Anales: libros I-VI*. Traduzido para o espanhol por José L. Moralejo. Madri: Gredos, 1979.

TAINÉ, Hippolyte. *Les origines de la France contemporaine*. Paris: Hachette, 1901-1904. 12 v.

TARDE, Gabriel. *Monadologia e sociologia: e outros ensaios*. Traduzido por Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

_____. *Social laws: an outline of sociology*. Traduzido para o inglês por Howard C. Warren. Kitchener: Batoche, 2000.

THE Anglo-saxon chronicle. WHITELOCK, Dorothy; DOUGLAS, David C.; TUCKER, Susie S. (ed.). Londres: Eyre and Spottiswood, 1961.

THOMPSON, Edward Palmer. *A miséria da teoria: ou um planetário de erros. Uma crítica ao pensamento de Althusser*. Traduzido por Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*. Traduzido por Yvonne Jean. Brasília: UnB, 1997.

TRAVERSO, Enzo. *O passado, modos de usar: história, memória e política*. Traduzido por Tiago Avó. Lisboa: Unipop, 2012.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. Traduzido por Mário da Gama Kury. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001.

TURIN, Rodrigo. As (des)classificações do tempo: linguagens teóricas, historiografia e normatividade. *Topoi*, Rio de Janeiro, v. 17, n. 33, p. 586-601, jul. a dez. De 2016.

_____. *Tempos pandêmicos e cronopolíticas*. São Paulo: N-1, 2020.

Disponível em: <https://www.n-1edicoes.org/textos/121>

Acesso em: 22 de novembro de 2020.

URIBE, Gustavo. “Cada vez mais o índio é um ser humano igual a nós”, diz Bolsonaro. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 23 de janeiro de 2020.

Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/01/cada-vez-mais-o-indio-e-um-ser-humano-igual-a-nos-diz-bolsonaro.shtml>

Acesso em: 01 de agosto de 2020.

VANDENBERGHE, Frédéric. Construção e crítica na nova sociologia francesa. *Sociedade e Estado*, v. 21, n. 2, p. 315-366, mai. a ago. de 2006.

VARGAS, Anderson Zalewski. As recepções e as conformações de passado e presente. *Heródoto*, Guarulhos, v. 4, n. 2, p. 07-17, jul.-dez. de 2019.

VERGARA, Moema. Astronomy in the Brazilian Empire: longitude, an international congress and the quest for a universal science in the late nineteenth century. *História, ciências, saúde – Manguinhos*, v. 26, n. 1, p. 1-14, jan. a mar. de 2019.

VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Traduzido por Ísis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Difel, 1984.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. Traduzido por António José da Silva Moreira. Lisboa: Edições 70, 1987.

VILA, Javier Bassas. El tiempo de la igualdad. In: RANCIÈRE, Jacques. *El tiempo de la igualdad: diálogos sobre política y estética*. Barcelona: Herder, 2011.

VOIGT, André. Jacques Rancière e a História: uma introdução. *Cadernos de história*, Belo Horizonte, v. 19, n. 30, p. 211-234, jan.-jun. de 2018.

_____. Qual a importância de uma época? Anacronismo e história. *Anos 90*, Porto Alegre, v. 24, n. 46, p. 23-44, dez. 2017.

VOLNEY, Constantin François de. *Les ruines, ou méditation sur les révolutions des empires*. Paris: Desenne; Volland; Plassan, 1791.

WARBURG, Aby. El Nacimiento de Venus y la Primavera de Sandro Botticelli: una investigación sobre las representaciones de la Antigüedad en el primer Renacimiento italiano (1893). In: WARBURG, Aby. *El renacimiento del paganismo: aportaciones a la historia cultural del Renacimiento europeo*. Traduzido para o espanhol por Elena Sánchez e Felipe Pereda. Madri: Alianza, 2005. p. 73-122.

WATSON, Matthew. Cosmopolitics and the subaltern: problematizing Latour's idea of the commons. *Theory, culture & society*, v. 28, n. 3, p. 55-79, 2011.

WEBER, Tomas. Metaphysics of the common world: Whitehead, Latour, and the modes of existence. *The Journal of Speculative Philosophy*, v. 30, n. 4, p. 515-533, 2016.

WHITROW, G. J. *O tempo na história: concepções sobre o tempo da pré-história aos nossos dias*. Traduzido por Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

YOUNG, Robert. *White mythologies: writing history and the West*. Londres: Routledge, 2004.

ZERUBAVEL, Eviatar. The standardization of time: a sociohistorical perspective. *American Journal of Sociology*, v. 88, n. 1, p. 1-23, 1982.

ZUCKERT, Catherine. *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.