

ENTRE CERTEZAS E VERDADES DO TEMPO EM PESQUISAS HISTORIOGRÁFICAS EM EDUCAÇÃO*

Juciara Guimarães Carvalho

Resumo:

O propósito desse capítulo é levar ao divã terapêutico wittgensteiniano os modos como a noção de tempo tem sido tacitamente (inquestionavelmente) concebida pelas narrativas historiográficas. A atribuição de um sentido ao termo “narrativa” parece ser dependente de um sentido em termos do tempo contínuo, linear ou cíclico e com fluência única cujo desdobramento está costurado com um sentido determinístico dos acontecimentos. Assim, ao situar os acontecimentos em um fluxo temporal dominante acabam ou considerando o acaso numa rede de causas e efeitos desfazendo-o enquanto acaso ou o desconsideram totalmente. Fato esse que se torna um problema crucial às narrativas vistas ou não como historiográficas, científicas e etc. O desafio proposto é questionar sobre os modos como praticamos as certezas da noção de tempo que pulsa no fazer história na História e, o momento em que a certeza do tempo (pseudo-certeza) se torna uma verdade dominante regulando os regimes de historicidade. Afinal, podemos *crer em e na história*? E mais, na condição de uma historiografia terapêutica em que o sentido ocupa um não lugar, como tecer uma trama, não determinista, entre tempo, narrativa, sentido e acaso? O que não significa como sendo oposto ao determinismo, pois impediria a possibilidade de se falar em narrativas historiográficas terapêuticas. Em outras palavras, é gerar condições de existência para um historiador terapeuta que deseja evitar os “*maus usos da linguagem*”, orientados pelas perspectivas evolucionistas, cientificistas e empírico-verificacionistas, e percorrer a potencialidade invisibilizada dos acasos, dos desvios, dos zigue-zagues, das rupturas, das brechas, das fendas diante da multiplicidade do tempo presente em diferentes formas de vida.

Palavras-chave: Tempo. Terapia wittgensteiniana. Pesquisa Historiográfica. Educação.

Quando certezas tornam-se verdades...

Pelo fato de *parecer* a mim – ou a toda a gente – que uma coisa é assim, não se segue que ela o *seja*. O que podemos perguntar é se faz sentido duvidar dela (WITTGENSTEIN, 1998, §2, p. 15)

Ao levar ao divã terapêutico wittgensteiniano os modos como a noção de tempo tem sido concebida pelas narrativas historiográficas, criam-se condições de possibilidade para uma prática investigativa panorâmica que, ao mesmo tempo, possibilita percorrer os usos cotidianos que praticamos e denunciar os “maus usos da linguagem”, que se tornam inquestionáveis em nossas formas de vida. Trata-se de submeter os discursos que envolvem aquilo que denominamos “tempo” a diferentes terapias e os dissolver enquanto problemas. Segundo Miguel (2016), os “maus usos da linguagem” são entendidos como “usos

* DOI - 10.29388/978-65-86678-51-2-0-f.671-690

metafísicos da linguagem”, isto é, usos que produzem pseudoproblemas que, por ultrapassarem os limites e os poderes da linguagem, não podem, por essa razão, receber esclarecimentos adequados por nenhum outro recurso humano.

A partir da filosofia wittgensteiniana, quando usamos uma palavra “nós reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano” (WITTGENSTEIN, 2014, § 116, p. 72). Isso implica que os usos ordinários da linguagem estão entrelaçados aos modos como as formas de vida praticam corporalmente a linguagem no cotidiano. Em outras palavras, os usos da linguagem não são constituídos independentemente dos usos ordinários da linguagem, pois são as formas de vida que os constituem nas suas práticas, ou ainda, constituem jogos de linguagem com suas respectivas regras de funcionamento, suas gramáticas¹. Assim, quando a palavra tempo é acionada não se trata de uma essência do tempo, mas sim seu emprego cotidiano amalgamado em práticas culturais de diferentes formas de vida. Embora esse posicionamento pareça simples, ele nem sempre foi compreendido em sua multiplicidade.

No que diz respeito às práticas de pesquisas historiográficas, é comum um sentido em termos do tempo como sendo único, contínuo, linear ou cíclico e com fluência única cujo desdobramento está costurado com um sentido determinista dos acontecimentos. Não obstante, eles são organizados em uma linha contínua do tempo que faz com que o próprio termo “narrativa” pareça ser dependente desse sentido. Ao situar os acontecimentos em um fluxo temporal dominante acabam ou considerando o acaso numa rede de causas e efeitos desfazendo-o enquanto acaso ou o desconsideram totalmente. Fato esse que se torna um problema crucial as narrativas vistas ou não como historiográficas, científicas e etc. É sobre esse problema que a terapia wittgensteiniana será acionada, pois as noções de acaso, imprevisibilidade e aleatoriedade potencializam a emergência de fluxos temporais outros, gerando efeitos diferentemente dos já conhecidos pelas perspectivas evolucionistas, científicas e empírico-verificacionistas.

Trata-se do desafio em questionar sobre os modos como praticamos as certezas do tempo (pseudo-certeza) que pulsa no fazer história na História e, indagar o que acontece no momento em que essa certeza torna-se uma verdade dominante regulando os regimes de historicidade. O que remete a inquietação elaborada pelo historiador François Hartog, podemos *crer em e na história?* Para Miguel (2016), o impacto dessas discussões possibilita abrir o campo da pesquisa historiográfica a um conjunto ilimitado de novos objetos e fontes de investigação que sequer chegaram a ser incluídos nas histórias convencionais, ou seja, deixam de ser vistas como categóricas ou fixas todas as distinções usuais entre objetos e fontes de pesquisa e, passam a ser vistas como modos diversos de se encenar corporalmente a linguagem.

Parece-me oportuno quebrar com a linearidade da escrita e do próprio pensamento para criar uma brecha do tempo que possibilita tensionar as relações entre certezas e verdades que constituímos, ou são impostas, em nossas práticas cotidianas envolvendo aquilo que denominamos “tempo”. Faria sentido duvidar do tempo? E, quando as certezas tornam-se verdades ao ponto de serem legitimadas a uma única forma de vivenciar a percepção temporal, um tempo espacializado? Como somos historicizados e governados pelo poder e

¹ Segundo Miguel (2016), o termo gramática é utilizado para significar o conjunto não essencialista e variável de regras ou enunciados normativos, nem sempre identificáveis de forma clara e incontroversa, que orientam o sentido das ações na encenação de um jogo de linguagem, em um determinado contexto de atividade humana.

pela verdade do tempo? Certamente, antes da busca por diferentes respostas, essas questões nos apresentam um problema a ser discutido.

Para tanto, organizarei a escrita em três momentos: o primeiro, em que recorro às ferramentas wittgensteinianas e foucaultianas que possibilitam colocar para funcionar as noções de certeza e verdade, respectivamente, e, ampliar a discussão proposta envolvendo a noção de tempo e o fazer história em pesquisas historiográficas em Educação. O segundo momento apoio as discussões envolvendo o pensamento do historiador François Hartog sobre os regimes de historicidade baseados na experiência europeia. E o terceiro, o diálogo com o historiador Dipesh Chakrabarty e o sociólogo Boaventura de Sousa Santos na tentativa de tecer outras possibilidades às pesquisas historiográficas, baseadas na perspectiva decolonial, com a noção de copresença. Ao tecer essa trama investigativa terapêutica poderemos repensar radicalmente nossos interesses e nossas preocupações éticas e políticas ao produzir as narrativas historiográficas e, de modo mais cuidadoso, os usos da palavra tempo que praticamos.

A saber, Wittgenstein, na obra “*Da Certeza*” (1969), discute sobre o problema do fundamento do conhecimento² realizando a distinção entre conhecimento e certeza – *saber e crer*-, na qual o conhecimento é considerado como sendo uma crença verdadeira justificada. Para o filósofo, nossas certezas básicas – ou fulcrais ou ainda dobradiças – formam a nossa imagem de mundo e sustentam também o nosso conhecimento, não sendo elas mesmas, porém, de natureza epistêmica (MOYAL-SHARROCK, 2015). Em outras palavras, as certezas são isentas de justificação ou verificação (como certo ou errado, verdadeiro ou falso, melhor ou pior) e funcionam a partir da confiança estabelecida pelas formas de vida. Uma certeza é tanto animal quanto lógica, ou seja, a sua indubitabilidade, embora essencial à nossa compreensão de sentido, não é alcançada racionalmente, ela pode manifestar-se apenas como uma maneira de agir (ibid).

Na perspectiva wittgensteiniana, quem não tiver a certeza de fato nenhum, também não pode ter a certeza do significado das suas palavras. Encararia esta certeza como uma forma de viver” (WITTGENSTEIN, 1998, §§114, 358, p. 45,103). Uma forma de vida constituída por suas certezas não tem a necessidade de explicá-las, pois em algum ponto temos que passar da explicação para a mera descrição. Há algo de universal aqui; não apenas algo de pessoal. A dificuldade reside em compreender a falta de fundamento das nossas convicções” (WITTGENSTEIN, 1998, §§189, 440, 166, p. 63, 125, 59). Isso significa que somos orientados pelas práticas regradas que estão em conformidade com seus respectivos jogos de linguagem. Contudo, não se trata de uma essência das regras gramaticais que serviriam as proposições empíricas e tampouco uma estrutura rígida do conhecimento, um fundamentalismo, que fosse assente nesses jogos.

A certeza de que amanhã o sol irá nascer e que os ponteiros do relógio irão tiquetaquear permitem que muitas portas girem pelo movimento do acontecimento, a vida por viver. Certezas essas que orientaram muitas práticas de diferentes formas de vida no que diz respeito à agricultura, à pesca, à gestação, às intempéries da natureza, à navegação, ao

² A questão do fundamento do conhecimento foi discutida por Moore (como provar que a mão existe; provar a existência de objetos exteriores) e gerou diversas discussões epistemológicas na época. Isso levou Wittgenstein a escrever a obra “*Da certeza*” envolvendo a diferenciação entre saber e crer. Wittgenstein ataca as pressuposições básicas da argumentação de Moore chamando atenção para as proposições que Moore diz saber serem verdadeiras, as quais afirma não serem proposições empíricas e sim gramaticais; mostra ainda que a dúvida cética não faz sentido, pois as proposições que são questionadas fazem parte da própria estrutura da dúvida.

comércio e etc., que foram constituindo gramáticas a partir dos elementos da natureza (as estações do ano, os ventos, as marés, as fases da lua, as temporadas de chuva ou seca, as colheitas, as reproduções dos animais, etc.); aos instrumentos de medição do tempo (os diferentes tipos de calendários, as ampulhetas, os relógios, etc.) e de orientação espacial (a bússola, os mapas, os elementos da natureza, etc.) para perceber seus diferentes usos. Nas palavras de Gottschalk (2013, p.67), quando empregamos “[...] uma palavra qualquer estamos transmitindo tacitamente hábitos, modos de agir, que fazem parte de uma forma de vida”.

Desse modo, Wittgenstein nos diria que duvidar do tempo - daquilo que em nossas práticas nomeamos como “tempo” e nos faz ter uma noção de temporalidade espacializada -, perderia gradualmente o sentido. Isso ocorre ao perceber “[...] porque é que não verifico se tenho dois pés quando quero levantar-me da cadeira? Não há porquê. Não o faço, simplesmente. É assim que ajo” (WITTGENSTEIN, 1998, §148, p. 55). Desde muito cedo com as primeiras experiências, entendidas como causa e não como fundamento, quando crianças, aprendemos a fazer usos daquilo que denominamos tempo para dormir, comer, brincar, andar, falar, ir à escola e etc. Essa aprendizagem acontece nas e pelas formas de vida, de modo coletivo, na qual todos experienciam esses usos e as certezas são constituídas. Contudo, não há uma essência ou fundamentação, uma definição, para o tempo.

Wittgenstein insiste,

[...] nunca ninguém me ensinou que as minhas mãos não desaparecem quando não estou a olhar para elas. Nem se pode dizer que eu parto do pressuposto da verdade dessa proposição nas minhas afirmações (como se elas repousassem sobre isso), enquanto ela apenas tem sentido a partir do resto do nosso processo de produzir afirmações (WITTGENSTEIN, 1998, § 153, p. 55).

As certezas sobre tempo, que funcionam como dobradiças, nos dizem que não precisamos nos convencer de sua existência para então agir, simplesmente agimos. Mesmo que participamos também de jogos de linguagem agramaticais³, como jogar a bola na parede simplesmente, deitar na rede e sentir o fluxo temporal passar, caminhar na praia lentamente, observar o sol e o movimento das ondas, dedilhar quaisquer notas, tomar um tempo de si.

O que é importante sublinhar é que os jogos de linguagem envolvendo a noção de tempo produziram e produzem, a partir de suas certezas básicas, modos de pensar, de agir, de narrar e de regular os corpos. Como se fosse um fio condutor do tempo, uma percepção temporal que se dá de modo múltiplo, presente em diferentes formas de vida que produz subjetividade. O problema se insere quando as certezas (pseudo-certezas) tornam-se verdades universais e cristalizadas constituídas nas relações de poder, imbricadas no tecido social. Quando o poder e a verdade do tique-taque constitui um modo único, dominante, hegemônico e eurocentrado de perceber as relações temporais produzindo narrativas historiográficas de forma determinista.

Fato esse que intensificou a dicotomia entre as estruturas (aquilo que é pensável) e o acontecimento (aquilo que é impensável) definindo o que pode ou não entrar no jogo de análise. O interesse de um regime de pensamento estruturalista era o de eliminar o conceito de acontecimento e desconsiderar o acaso. Uma vez que, segundo Hartog (2015, p.54), “[...]”

³ Segundo Miguel (2016), denominaremos tais jogos não regrados de linguagem de agramaticais, querendo com isso sugerir que tais jogos podem ser praticados sem a orientação de uma gramática.

a história se apresentava doravante como busca de investigação sobre a verdade do que se passara”, ao mesmo tempo, em que é produzida e produtora de verdade.

Para discutir sobre esses efeitos provocados podemos estabelecer a relação entre a verdade e a produção de narrativas historiográficas. Assim, a partir do pensamento de Foucault, na obra “*Microfísica do poder*”, considera-se que “[...] a verdade é deste mundo, ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder” (FOUCAULT, 2000, p. 12). Isso significa que a verdade não está dada à espera de ser descoberta, mas que diz respeito ao “[...] conjunto das regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder” (ibidem, p.13), constituindo um estatuto da verdade.

Segundo Foucault (2000), cada sociedade tem seu regime de verdade, sua “política geral” de verdade: os tipos de discurso que ela faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro. O que está em questão é que o regime de verdade modifica as relações entre saberes e poderes, mas também o próprio discurso nas práticas culturais. Foucault (2000) ilustra esse novo “regime” numa ciência como a medicina em que, até o fim do século XVIII, temos um tipo de discurso cujas lentas transformações romperam não somente com as proposições “verdadeiras” que até então puderam ser formuladas, mas com as maneiras de falar e de ver, com todo o conjunto de práticas que serviam de suporte à medicina.

O exercício a realizar “[...] não se trata de libertar a verdade de todo sistema de poder, mas de desvincular o poder da verdade das formas de hegemonia (sociais, econômicas, culturais) no interior das quais ela funciona no momento” (ibidem, p. 14). Trata-se de tecer o combate às formas de dominação e aos exercícios de normalização, seleção, homogeneização e hierarquização que tendem a ser cristalizados pelos rituais de manifestação de verdade presentes nas narrativas historiográficas. Como o exemplo do céu estrelado de Sétimo Severo, apresentado por Foucault (2011), no qual a manifestação da verdade não é da ordem do conhecimento, mas da manifestação pura do verdadeiro, da ordem do mundo em sua verdade. “Tratava-se de um ritual de manifestação da verdade sustentada por um exercício de poder; de um certo número de relações que certamente não podem ser reduzidas ao nível da utilidade pura e simples” (ibidem, p. 44).

Isso implica no esforço de Foucault ao mostrar a noção de governo pela verdade, ou seja, o exercício de poder que foi racionalizado como artes de governar e estão mais próximas dos regimes de verdade do que pelas formas de conhecimento para exercer o poder. Ao passo que, não existe o exercício de poder sem a produção de verdades. Assim, “[...] o problema não está em mudar a “consciência das pessoas”, mas o regime político, econômico, institucional de produção da verdade” (FOUCAULT, 2000, p. 14). Dessa forma, podemos indagar: como somos governados pela verdade do tempo? A manifestação da verdade do tempo pode indicar algumas pistas ao considerar, como recorte possível, as práticas culturais que emergiram com a Revolução Industrial, na Europa nos séculos XVIII e XIX, que inseriram uma percepção do tempo espacializado. Segundo Foucault (2013), um tempo dominante que transformou o tempo de vida dos indivíduos em tempo de produção.

Trata-se das condições de possibilidade da sociedade industrial moderna que se manifesta com a criação das instituições, que de certa forma se encarregam de toda dimensão

temporal da vida dos indivíduos fixando-os em um aparelho de normalização. Lembremos das fábricas, das prisões, dos hospitais e das escolas, em um momento que já não se considera tanto a dimensão espacial, mas o controle da dimensão temporal dos indivíduos para torná-los sujeitos em suas instituições. Inserindo, portanto, um regime de verdade sob os imperativos da modernização, do progresso, da pontualidade e da velocidade. A saber, o efeito eurocêntrico que institui o horário padrão mundial com o meridiano de Greenwich. Em 1911, a maior parte do mundo seguia a mesma hora.

Nesse momento, estão presentes as práticas sobre a pontualidade destinada a regular os corpos dos indivíduos diante do capitalismo moderno. As classes dominantes tornavam a pontualidade como dever cívico e virtude moral, apresentando a morosidade e o atraso como pecados cardeais. Outras máquinas de controle surgem como os despertadores e relógios de ponto para indicar a chegada e saída do turno de trabalho. E, com elas, um regime de verdade que gerou uma economia do tempo ao compartimentalizar cada vez mais o tempo e associá-lo à velocidade, fazendo com que a pressa incorporasse uma vida acelerada. A velocidade transformou-se em andamento dominante para servir à economia, sob o imperativo da eficiência, da inovação, da produção e da concorrência globalizada. Um único relógio da máquina capitalista no qual os ponteiros percorrem o maior número de corpos, pensamento e ações. Todos assujeitados a um hegemônico tiquetaquear que controla o tempo antes mesmo que ele seja vivido.

Ao pensar com Foucault⁴, podemos considerar também os modos pelos quais esses regimes de verdade foram historicizados na e pela história. Uma vez que,

[...] a historicidade que nos domina e nos determina é belicosa [guerra e batalha] e não linguística [língua e signos]. Relação de poder, não relação de sentido. A história não tem “sentido”, o que não quer dizer que seja absurda ou incoerente. Ao contrário, é inteligível e deve poder ser analisada em seus menores detalhes, mas segundo a inteligibilidade das lutas, das estratégias, das táticas (FOUCAULT, 2000, p. 5).

Desse modo, somos encorajados a suspender as verdades que nos são impostas, na maioria das vezes, de modo a questionar sobre seus modos de funcionamento e seus efeitos de verdade. Em uma leitura wittgensteiniana, quando uma pseudo-certeza toma o estatuto de verdade ela pode ser colocada em dúvida e interrogada pelas regras de sua gramática.

Afinal, para que a história seja analisada nos pormenores segundo a inteligibilidade das lutas e dos confrontos é necessário um modo terapêutico que evidencie os jogos discursivos envolvidos, pois nem a dialética e nem a semiótica apresentariam saídas suficientes para essa questão. Uma vez que, para Foucault (2000), a “dialética” (como lógica de contradição) é uma maneira de evitar a realidade aleatória e aberta desta inteligibilidade reduzindo-a ao esqueleto hegeliano; e a “semiótica” (como estrutura da comunicação) é uma maneira de evitar seu caráter violento, sangrento e mortal, reduzindo-a a forma apaziguada e platônica da linguagem e do diálogo. Algumas pistas que poderiam emergir de uma forma de história que “[...] dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto,

⁴ Foucault contribuiu com um pensar diferentemente a própria História. Para Rago (1995), a contribuição foucaultiana permitiu a mudança do foco da análise dos fatos e eventos para as bases epistemológicas das formas de discurso que os conceberam enquanto tais, fazendo com que o historiador busque compreender os campos de relações de força nos quais se constituem os jogos de poder, e não mais se deter em uma suposta verdade documental.

e etc., sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendente com relação aos acontecimentos, seja perseguindo sua identidade vazia ao longo da história” (ibidem, p.7).

Isso implica, portanto, colocar em suspeição o próprio modo como a história é praticada ao determinar os acontecimentos e os eventos na linha do tempo, que funcionaria como um mau uso da linguagem, um uso metafísico. Em outras palavras, é suspender os automatismos dos efeitos de verdade que produziram uma história linear como se todos compartilhassem do mesmo tempo cronológico no tempo histórico, ou seja, “independente da cultura ou consciência, as pessoas existem no tempo histórico” (CHAKRABARTY, 1997, p. 37). Em sintonia com essa problematização, o historiador indiano Chakrabarty (1997) elabora uma crítica pós-colonial da modernidade e da constituição de sua própria história, a partir dos estudos subalternos, discutindo a noção de tempo da História e as formas de conhecimento estabelecidas. Segundo o historiador, “[...] o tempo da ciência newtoniana não é diferente do tempo assumido automaticamente pelos historiadores como justificativa ontológica de seu trabalho” (ibidem, p.36).

Assim, de forma acrítica os modos de historicizar tendem a estabelecer formas particulares de dominação pela via do tempo, ou seja, os eventos acontecem no tempo, mas o tempo, em sua multiplicidade, não é afetado por eles. Ao passo que, os eventos não são absolutos, pois são produzidos na e pelas formas de vida. Nas palavras de Chakrabarty (1997), a crítica a ser feita é que ainda que seja admitida a não naturalidade da história, é sempre possível designar pessoas, lugares e objetos a um fluxo contínuo e natural do tempo histórico, ou seja, um historiador sempre será capaz de produzir uma linha do tempo para o globo, no qual os eventos nas áreas X, Y e Z podem ser nomeados, não importando se alguma dessas áreas foi habitada por povos que, como alguns diriam, não possuía um “senso de história cronológica” antes do contato com os europeus, conservando formas distintas de memória e entendimento sobre historicidade.

Ao considerar a historicidade, segundo o modo proposto por Hartog (2015, p.12), como sendo “[...] a forma da condição histórica, a maneira como um indivíduo ou uma coletividade se instaura e se desenvolve no tempo” é indispensável compreender o funcionamento dos regimes de historicidade⁵. Esses regimes possibilitam evidenciar as experiências do tempo como sendo produzidas e produtora dos modos de perceber as noções de acontecimento, acaso, narrativa e sentido. Segundo Hartog (2015), o regime de historicidade pode ser visto de modo operatório em uma investigação, na medida em que indaga pelos motivos que certos comportamentos, ações e formas de historiografias são mais possíveis do que outras, mais harmônicas ou defasadas do que outras, desatualizadas ou malogradas; como categoria (sem conteúdo), que pode tornar mais inteligíveis as experiências do tempo. Para o autor, a discussão sobre os regimes de historicidade não se confina apenas ao mundo europeu ou ocidental (ibidem, p. 13).

⁵ Para Hartog (2015, p. 139), “[...] um regime de historicidade nunca foi uma entidade metafísica, caída do céu e de alcance universal. É apenas uma expressão de uma ordem dominante do tempo. Tramado por diferentes regimes de temporalidade, ele é, concluindo, uma maneira de traduzir e de ordenar experiências do tempo – modos de articular passado, presente e futuro – e de dar-lhes sentido”.

Quando a verdade orienta a ordem do tempo...

O tempo tornou-se a tal ponto habitual para o historiador que ele o naturalizou ou o instrumentalizou. O tempo é impensado, não porque seria impensável, mas porque não o pensamos ou, mais simplesmente, não pensamos nele (HARTOG, 2015, p. 26).

O desdobramento que segue continua indagando sobre as relações temporais praticadas pelas formas de vida que constituem e constituíram os regimes de historicidade, ou seja, a partir das experiências do tempo articularam as instâncias temporais (passado-presente-futuro) expondo suas relações hierárquicas sobre as outras que constituem certas formas de experiência, enquanto inibem outras. As condições de possibilidade das narrativas historiográficas se dão pelas relações articuladas entre passado, presente e futuro em cada regime de historicidade e, também como cada uma delas é considerada em diferentes formas de vida⁶. Trata-se de colocar em foco as formas da experiência do tempo como produtora de verdades, que acabaram por constituir os regimes de historicidade em diferentes ordens do tempo. Ou ainda, nem um discurso sobre a história universal, nem história do tempo, mas a problematização das experiências do tempo que as constituem.

Segundo Hartog (2015, p. 12-13), o regime de historicidade “[...] não é uma realidade dada. Nem diretamente observável nem registrado nos almanaques dos contemporâneos; é constituído pelo historiador”. Além disso, o próprio sentido da História do século XIX é colocado em suspeição, mas também os questionamentos de pós Segunda Guerra Mundial conduziram-no ao limite de sua ausência fundamental de sentido ou sua perda de todo sentido. Afinal, podemos *crer em e na história*? Para tanto, recorro às análises do historiador François Hartog que ao elaborar essa discussão relaciona os sentidos da história com seus regimes de historicidade. Podemos percorrer algumas práticas de composição das narrativas historiográficas que acionavam os modos de perceber a ordem do tempo e de também questioná-la. E mais, perceber como os acontecimentos são situados em um fluxo temporal dominante que acabam ou considerando o acaso numa rede de causas e efeitos desfazendo-o enquanto acaso ou o desconsideravam totalmente.

A experiência europeia, analisada por Hartog (2015, 2017), tende ser uma narrativa mestra sobre os regimes de historicidade e faz-se indispensável desestabilizá-la como imagem. Podemos destacar aspectos que compuseram os regimes antigo e moderno⁷ no que diz respeito aos maus usos da linguagem envolvendo as experiências do tempo. Em outras

⁶ A intenção é chamar a atenção para duas questões: a primeira, para o fato da ordem do tempo ser constituída como reguladora dos regimes de historicidade presente na experiência europeia que pretendeu ser universal para o resto do mundo, ou seja, possuir um caráter metafísico ao considerar uma essência para as categorias temporais: passado-presente-futuro. Ao mesmo tempo em que considera o próprio tempo como algo fora das práticas das formas de vida. São exemplos dos maus usos da linguagem, os quais se quer evitar. A segunda questão é sobre o modo como as próprias categorias temporais são consideradas em sua unicidade, pois se desconsidera, no regime de historicidade europeu, a pluralidade das categorias, ou seja, a existência de passados, presentes e futuros que funcionariam de maneira diferente. Como o exemplo citado por Hartog (2015) presente na antropologia da História de Shalins que envolve os maoris. Eles coexistem ou reabsorve o passado no presente a partir da noção de descendência. Isso implica que a ordem do tempo e até mesmo a separação de categorias temporais não fazem sentido para eles, ou seja, a lógica instauradora da história moderna ocidental não tem lugar aqui.

⁷ Segundo a análise realizada por Hartog (2015), o regime cristão é também considerado como sendo um regime de historicidade da experiência europeia. Embora a discussão, aqui proposta, não aborde tal regime é interessante ressaltar alguns aspectos no que diz respeito à noção temporal por ele acionada. Para Hartog (2015), o regime de historicidade cristão não se reduz a um único regime, nem mesmo com o que pesou mais, da *historia magistra*. A inflexão da ordem cristã do tempo “[...] torna-se uma potência *temporal*, invocando uma outra ordem do tempo. Perdura, enfim, certa plasticidade da ordem cristã do tempo na qual presente, passado, futuro articulam-se na eternidade” (ibidem, p. 92).

palavras, evidenciar as relações hierárquicas e universais de uma ordem do tempo, e da própria noção de tempo, que constituíram os modos de fazer história na História. Para, então, levá-las posteriormente ao divã terapêutico, aqui proposto, com o propósito de desfazer os mal-entendidos ao articular as experiências que nos constituem a partir de uma percepção temporal espacializada, ou ainda, o efeito do deslocamento espacial na relação com o próprio tempo.

Iniciemos considerando o antigo regime de historicidade que teve como modelo de historiografia a *historia magistra vitae*⁸. Formulado na Grécia, desde o século IV a.C, tal regime permanecerá operatório, não sem contestação, até o século XVIII (HARTOG, 2013). O imperativo era o modo de explicar o presente pelo passado, por meio da exemplaridade, das lições da história, da imitação e da repetição. Para Hartog (2013, p.166-167), esse modelo era o “[...] fornecedor de exemplos, o passado não é (verdadeiramente) passado, já que não é ultrapassado. Se existe uma idade de ouro, ela está atrás de nós. O tempo não anda”. Assim, pode-se afirmar a presença de um regime de historicidade passadista já que era o passado, na sua forma dominante, que determinava a inteligibilidade do presente e do futuro.

O que é importante sublinhar é que a *historia magistra vitae* era destinada a uma pequena parte da sociedade como a elite aristocrática e os grandes políticos. A valorização dos ídolos e a admiração pelos grandes homens, produzidas pelas narrativas eurocêntricas e patriarcais, permitiam exemplos tanto a imitar quanto a evitar por parte de quem detinha o poder. Há, portanto, um funcionamento do passado como tempo cíclico, fechado em si mesmo, que ao chegar a seu fim permitiria o reinício e o renascimento. Assim, mesmo estando situado no presente haveria a possibilidade do futuro repetir o passado, justificando o regime passadista e atribuindo a função do passado como sendo um espelho ou até mesmo um tribunal.

Hartog (2017) nos faz lembrar quando D’Alembert redigia, em 1751, o Discurso Preliminar da Enciclopédia, a futura Bíblia das Luzes, em que reafirmava as virtudes do modelo da *historia magistra*, insistindo no seu papel de união entre passado e presente, mas também entre presente e futuro. Essa ordem do tempo constituía também o lugar reconhecido da História, que para D’Alembert, na medida em que ela se refere a Deus, se divide em histórias: a história do homem, da natureza e das artes. Como podemos perceber o estatuto da História, no século XVIII, equivale-se aquele ocupado pela teologia. “Trata-se aí do *crer em*, como cremos em Deus, no mais alto grau da crença. Em um grau inferior, existe o *crer na*: crer na História, crer que existe uma história ou história em ação de uma maneira ou de outra” (ibidem, p.10, grifos do autor).

Além disso, é possível estabelecer outra relação entre crer e fazer: crer em história e crer que se faz história:

[...] para chegar a dizer que os homens fazem História, foi preciso um longo caminho iniciado no Renascimento e movido pela visão do homem como *ator*, ele faz e ele se faz. Mas para que pudesse crer em história, era preciso ainda que o tempo se tornasse, por sua vez, um ator. O que aconteceu no final do século XVIII (HARTOG, 2017, p. 175).

⁸ Segundo Koselleck (2006), foi Cícero que cunhou o emprego da expressão *historia magistra vitae* no contexto da oratória cuja tarefa principal atribuída à historiografia era especialmente dirigida à prática, sobre a qual o orador exerce sua influência. Ele se serve da história como coleção de exemplos a fim de que seja possível instruir por meio dela.

Nessa perspectiva, o fazer é uma modalidade do crer, mas o contrário não é verdade, pois crer que não se faz história não desfaz a crença em história.

Assim como foi a crença do papel da história como mestra da vida que orientou, ao longo dos séculos, a maneira como os historiadores compreenderam o seu objeto, ou até mesmo a sua produção, seu uso remetia a uma possibilidade ininterrupta de compreensão prévia das possibilidades humanas em um *continuum* histórico de validade geral (KOSELLECK, 2006). Os eventos eram considerados inauditos por serem “[...] tão pouco eficazes no sentido de apagar da face da Terra os eventos que se repetem de forma sempre igual, que justamente por isso não podem ser compreendidos como inauditos” (ibidem, p. 47). Afinal, nesse regime o acontecimento não é um acontecimento e sim a repetição idêntica da estrutura original ocorrida no passado. O acaso como um evento substituível.

Segundo Koselleck (2006, p. 154), “[...] o acaso é despido posteriormente de seu caráter fortuito” e inserido na estrutura causal. Em outras palavras, o acaso deixa ser considerado do ponto de vista teológico, filosófico e moral e, torna-se um causa imanente da qual se insere na lógica da casualidade. Os acontecimentos são condicionados pelas relações de causa e efeito que determinam o que e como acontece a partir dos exemplos oriundos do passado. O que está em jogo é que o acaso escapa como condição de existência de algo e, por sua vez, não há possibilidades para considerar a aleatoriedade e a imprevisibilidade. Uma vez que, ficaram restritos a questões como destino, sorte ou jogos de azar, mas ainda assim de modo racionalizado.

A exemplaridade e a repetição foram alvo de críticas ocasionando transformações do e no cenário historiográfico. A dissolução desse regime de historicidade se dá com a mudança da ordem do tempo, “[...] acarretando uma brutal distensão e até uma ruptura entre o campo da experiência [passado] e o horizonte da expectativa [futuro]” (HARTOG, 2015, p. 103). No final do século XVII, iniciava-se o regime moderno de historicidade que deslocava a hierarquia do passado como regulador das práticas para o futuro, sob os imperativos da emergência do novo, do progresso e da revolução. A partir da ideia de progresso acrescenta-se “[...] uma história – a História – concebida como processo e, mais ainda, como autocompreensão do tempo” (HARTOG, 2013, p. 167). A recusa da exemplaridade e da repetição deu lugar ao acontecimento único, que não se repete.

A história moderna rompera com o antigo modelo de *historia magistra vitae*. Para Hartog (2017), a fórmula do regime moderno, ou seja, a chave de inteligibilidade do mundo, desde 1789, é o futuro, que ilumina o passado e o caminho da ação. Em outras palavras, a verdade estabelecida é que é na direção do futuro que se deve caminhar. Contudo, não se trata de qualquer tipo de futuro, mas o futuro regido pela ideia de progresso e produção. Nesse momento, a noção de história foi constituída por um tempo histórico linear, cumulativo e progressivo que apoiou a história filosófica, a história universal ou a história da civilização com um viés absolutista, determinista e com efeito de naturalização. Ademais, o conceito moderno de história é estruturalmente futurista que implica em ação e até mesmo previsão, substituindo as lições da história oriundas do passado.

Segundo Hartog (2015, p. 137), a história é “[...] compreendida como processo, com a ideia de que os acontecimentos não se produzem mais somente *no* tempo, mas *através* dele: o tempo torna-se ator, se não o Ator”. Ou ainda, passa a ser considerado um ator multiforme, proteiforme e anônimo. O tempo passa a ser percebido na pluralidade do tempo social, a saber, encorajados pelos efeitos da Revolução Industrial. Desse modo, o historiador não

percorre mais os exemplos, mas interessa-se pelo único que rompe ou pelo menos se distancia do passado. Por isso, nesse novo regime de historicidade, regime moderno, não faltou as grandes “cronosofias”, misto de profecias e de periodizações que buscavam fundamentalmente compreender as relações entre o passado e o futuro; descobri-las, fixá-las e dominá-las para compreender e prever (ibid.).

Nesse sentido, é possível afirmar que se crê em História e que se faz história mesmo sendo considerada uma crença difusa ou refletida, ela é compartilhada. Entre os modernos:

[...] os deterministas acreditaram nas causas e nas leis, outros atualizaram as regularidades e construíram séries, buscando identificar a mudança através daquilo que pouco e imperceptivelmente mudava. Desconfiados dessa pesada aparelhagem, outros jamais deixaram de acreditar nos atores, nas ações e nas contingências: o acontecimento é seu elemento, o grande homem, seu sujeito. (HARTOG, 2017, p. 11).

Assim, a cadeia de acontecimentos baseava-se em um tempo linear e em uma sequência contínua de causas e efeitos. Nesse regime, o acaso permanece considerado apenas em sua aparência e, portanto, submetido às causas gerais. “Aquele que procura causas certamente as encontrará” (KOSELLECK, 2006, p. 154). Ao acaso está a não percepção das relações entre os eventos.

Do mesmo modo operava a perspectiva evolucionista, que naturalizava o tempo, enquanto o passado do homem se prolongava cada vez mais e teve-se assim, os progressos da razão, os estágios da evolução ou a sucessão dos modos de produção, e todo o arsenal da filosofia da história (HARTOG, 2015). A metodologia histórica moderna evita o acaso tanto quanto possível. Essa questão vai ao limite, pois a escola histórica do século XIX “[...] eliminou até o último resíduo do acaso, menos por uma ampliação consequente do princípio causal do que por implicações teológicas, filosóficas ou estéticas inerentes ao conceito moderno de história” (KOSELLECK, 2006, p. 156-157). Para o historiador moderno a referência de uma evolução contínua é marcada pelo sistema de datas que diferencia o antes do depois marcando as etapas do progresso.

Diante disso, sem querer simplificar, percebemos o regime moderno de historicidade ruir ao colocar o próprio tempo moderno em questão. Isso porque as crises econômicas do século XIX já conduziam uma ruptura com o tempo histórico ao se decompor em uma multiplicidade de temporalidades. Em 1968, o mundo ocidental e ocidentalizado era atravessado por um espasmo que, entre outras coisas, questionava o progresso do capitalismo; duvidava do tempo, ele próprio como um progresso, como um vetor em si de um progresso prestes a abalar o presente (HARTOG, 2015).

A ordem do tempo futurista não deixa de apresentar falhas, avanços, contestações e recuos. Ela começa a ser perturbada pela crítica ao progresso, pela transformação da ideia de revolução, mas também por uma articulação diferente entre as categorias temporais. Em 1920, já se buscava outra concepção de história com certo repúdio a continuidade e o progresso em proveito das descontinuidades e rupturas. Ocorrem fissuras que exprimem a quebra da ordem do tempo e o futuro passa a ser considerado “[...] não mais como promessa, mas como ameaça; sob as formas de catástrofes, de um tempo de catástrofes que nós mesmos provocamos” (ibidem, p. 15).

Para Koselleck (2006), o futuro parece pesar aos contemporâneos por ele afetados, pois um mundo industrialmente formatado concede ao homem períodos de tempo cada vez

mais breves para que ele possa assimilar novas experiências, adaptando-se as alterações que se dão de maneira cada vez mais rápida. Foi necessário reconhecer que existia um escalonamento dos acontecimentos considerando seus diferentes alcances, amplitude cronológica, e efeitos produzidos por eles. Pouco a pouco, “[...] o futuro começava a ceder terreno ao presente, que ia exigir cada vez mais lugar, até dar a impressão recente de ocupá-lo por inteiro. Entrávamos então em um tempo de supremacia do ponto de vista do presente: aquele do presentismo” (HARTOG, 2015, p. 142).

Fato esse que implicou em um regime de historicidade presentista cuja ordem do tempo era o presente. O presentismo ressalta “[...] os riscos e as consequências de um presente onipresente, onipotente, que se impõe como único horizonte possível e que valoriza só o imediatismo” (ibidem, p. 15). Isso evidenciou um modo inédito de experiência do tempo. Contudo, guarda diferenciações em suas relações vividas por diferentes formas de vidas. A saber, de um lado, um tempo de fluxos, da aceleração e da mobilidade valorizada e do outro, a permanência do transitório com um presente em desaceleração, sem passado sem futuro, a precarização de vidas. Essa experiência pode ser resumida, nas palavras de Hartog (2015, p.11), como sendo “[...] nossa incapacidade coletiva de escapar da busca do ganho imediato. O presente único: o da tirania do instante e da estagnação de um presente perpétuo”.

Esta análise permite problematizar o regime de historicidade do século XX e cuja marca simbólica escolhida por Hartog para a ascensão do presentismo se dá pela queda do Muro de Berlim em 1989. Para o historiador, esse momento

[...] abalou de uma maneira brutal e duradoura nossas relações com o tempo. A ordem do tempo foi colocada em questão, tanto no Oriente quanto no Ocidente. Como mistos de arcaísmo e de modernidade, os fenômenos fundamentalistas são influenciados, em parte, por uma crise do futuro, enquanto as tradições à quais se voltam para responder às infelicidades do presente, são, na impossibilidade de traçarem uma perspectiva do porvir, amplamente inventadas. (HARTOG, 2015, p. 19-20)

Preso nas armadilhas de um presente presentista, o regime de historicidade tem dificuldade em reconhecer o novo curso do mundo, marcado pelo desenvolvimento rápido e pelas exigências cada vez maiores de uma sociedade de consumo. Um mundo sob o imperativo da produtividade, da flexibilidade e da mobilidade.

Podemos considerar como uma experiência presentista as narrativas presentes nos desdobramentos do processo neoliberal que constitui a *Fast School*. Ao ser comparada às vivências modernas do *Fast-Food*, oferece um cardápio rápido de conteúdos e procedimentos. Pensemos sobre essas semelhanças. Maurice Holt (2006) critica o “modelo hambúrguer de educação” e a “camisa de força curricular” que constituem a *Fast School*, ou seja, esse modelo de escola que se preocupa com o produto final padronizado baseado em testes e metas, como no caso da comida em que o hambúrguer é padronizado e se parece com todos os outros que produzem. Assim, “[...] a teoria do hambúrguer é simples – colocar um pedaço de carne frita entre as duas metades de um pão e pronto, o sabor é delicioso! A prática é um determinado conjunto de procedimentos, e não é da conta do consumidor saber de onde vem a carne” (ibidem, 2006, p. 91).

A *Fast School* reforça as práticas neoliberais que estão emaranhadas no tecido social. Sem muito esforço podemos colocar em relevo suas reverberações tais como: a aceleração

do ensino - no que diz respeito a aprender mais em menos tempo, se isso for mesmo possível; o apelo às aulas-espetáculos, aos vídeos curtos postados no Youtube, as *lives* estreadas pelos professores como sendo os mais novos *influencers* e ao *e-learning*. O que revela uma caricatura da produção de conhecimento a serviço da produção capitalística. Todos os esforços são realizados para que não se esgote a paciência do sujeito-cliente e que apresente o conhecimento útil desejado. Para utilizar a expressão de Holt (2006), o que importa é uma refeição ou aula satisfatória.

Em suma, com fim do século XX, a história parece ter passado de toda poderosa a impotente, pois acentuando o verbo “fazer” puderam então crer ou fazer crer que o historiador, fazendo história, fazia a história, no sentido que ele a fabricava, forjava e criava (HARTOG, 2017). Desse modo, se existe algum pensamento alternativo das alternativas ao fazer história na História, ele pode estar “[...] na capacidade de nossas sociedades de articular de novo as categorias do passado, do presente e do futuro, sem que venha a se instaurar o monopólio ou à tirania de nenhuma delas, e pela vontade de compreender nosso presente” (ibidem, p. 231).

Gramáticas temporais outras...

Nossa reflexão é gramatical e ela ilumina o nosso problema, removendo mal-entendidos que dizem respeito ao uso das palavras provocados, entre outras coisas, por certas analogias entre as formas de expressão em diversas áreas de nossa linguagem, ou seja, o processo se assemelha muitas vezes a uma decomposição (WITTGENSTEIN, 2014, §90, p. 65).

Ao insistir em percorrer diferentes gramáticas temporais, que podem ser constituídas nos e pelos regimes de historicidade, percebemos um pensamento alternativo que potencializa não apenas indicar modos outros de conceber as relações temporais espacializadas em narrativas historiográficas, mas evitar maus usos da linguagem. Ou ainda, decompor os usos metafísicos, determinísticos, empírico-verificacionistas de nossas práticas para potencializar a condição de existência de uma historiografia terapêutica. Lembremos que a palavra “tempo” não apresenta uma essência em si mesma, ela é constituída nas e pelas formas de vida, a partir de suas gramáticas.

A temporalidade é relativa à forma de vida que a pratica. Por isso a função do historiador terapeuta é desestabilizar a gramática do tempo, que se apresenta de forma dominante, destinada a normalizar o que/como/a serviço de quem fazer e, como narrar e produzir sentido. O tempo é codificado e recodificado na tentativa de fornecer a explicação única, linear e determinada dos acontecimentos. Como vimos anteriormente, o esforço dos regimes de historicidade era inserir uma ordem única do tempo sobreposta às demais, conforme o modelo europeu de História. Sem considerar, portanto, que as histórias produzidas e seus efeitos de verdade deixavam escapar os modos como as formas de vida ocidentais ou ocidentalizadas, em cada regime, as praticavam em seu cotidiano. Até mesmo o fato de que elas percebiam as relações entre passado, presente e futuro de maneiras distintas.

Trata-se do jogo de forças e de poder que ao produzir uma narrativa dominante subalternizam-se outras. Afinal, como nos ensina a escritora nigeriana Chimamanda Adichie: a História não é única e é perigoso quando reforçamos uma única história sem lembrar as

relações de poder que possibilitam que ela seja narrada; histórias importam e nos salvam da pobreza de uma história única⁹. Nesse sentido, é indispensável realizar essa problematização no campo da Educação para que não nos limitemos à história mestra, europeia, hegemônica, universal e ocidental, impedindo que novos mundos proliferem. Essa postura possibilita recusar radicalmente as práticas, alimentadas por uma história única, que têm sido incansavelmente repetidas, sejam elas presente na docência, na gestão, no desenvolvimento de pesquisas e, em especial, pesquisas historiográficas. Além disso, isso nos faz pensar que a percepção temporal também não é única. Essa é a imagem que devemos insistir para provocar as desestabilizações de um fazer história na História diferente do modo hegemônico que se tem praticado.

Esse também tem sido o posicionamento político de Chakrabarty (1997) ao sugerir a “provincialização” da Europa, não no sentido de negar a existência universal desse regime de pensamento ou de sua narrativa mestra, para mostrar que é possível recusar a necessidade de categorias gerais e universais em nosso fazer história. A saber, o tempo histórico e humanista, cíclico ou linear, é um desses universais cujo tempo é desprovido de deuses e espíritos. É um tempo desencantado. Assim, o autor questiona como lidar com o encantamento do mundo, na história subalternizada de classes na Índia, diante da prosa desencantada aos olhos da ciência. Uma vez que, “[...] temos dois sistemas de pensamento: um no qual o mundo é ultimamente desencantado e o outro no qual os humanos não são os únicos significativos” (CHAKRABARTY, 1997, p. 35).

Trata-se, portanto, de intervir pelas narrativas historiográficas que sempre estiveram presentes, mas foram cruelmente subalternizadas. Ou ainda, perceber o paradoxo que esta subalternidade produz. Na perspectiva apresentada por Chakrabarty (1997), não faz sentido falar em história do trabalho na Índia somente com as noções de trabalho e labor como utilizada pelos historiadores. Ao passo que, em toda atividade humana, nesse contexto, está associada e agenciada pelos deuses e espíritos. Como o exemplo de um festival comum e familiar para a adoração de ferramentas de trabalho, chamada de *Hathiyar puja*. O funcionamento da prática agrícola acontece pela interação entre espíritos e seres humanos que enunciam saberes sobre as estações, os momentos de plantar, de colher e de cuidado para obter bons frutos.

Isso implica dizer que “[...] escrever sobre a presença de deuses e espíritos na história ou sociologia da linguagem secular seria, portanto, como um ato de traduzir para uma linguagem universal o que pertence a um campo de diferenças” (ibidem, p. 39). É a potencialidade da diferença que permite criar condições de possibilidade para uma história outra pulsando um tempo encantado e faz vibrar gramáticas outras de formas de vida que tem muito a ensinar sobre outras relações temporais para e na Educação. Fato esse que vai ao encontro das problematizações engajadas com a pluralidade de saberes nas experiências vivenciadas nas salas de aula e seus efeitos curriculares ao produzir existências e não-existências. Ao mesmo tempo em que suspendemos a percepção temporal e espacial que opera diante do tempo colonizador.

Desse modo, “[...] escrever a história subalterna, isto é, documentar resistência à opressão e exploração, deve ser parte de um esforço maior para tornar o mundo socialmente

⁹ Trecho retirado da palestra de Chimamanda Adichie intitulada de “O perigo de uma história única”, apresentada ao Ted Talks, no ano de 2009. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=D9Ihs241zeg>>. Acesso em: 02.ago.2020.

mais justo” (ibidem, p. 35). Para tanto, o desafio ainda reside em romper com uso da representação que fixa, paralisa, universaliza e torna homogêneo algo que não se deve explicar, mas apenas descrever em sua multiplicidade. Segundo Chakrabarty (1997, p. 56) a figura do subalterno ainda precisa ser desestabilizada, pois “[...] a imaginação precisa sofrer para ser transportada de uma temporalidade coabitada por não humanos e humanos para uma da qual os deuses são banidos, para não expressar uma nostalgia incurável por um mundo há muito perdido”. Em outras palavras, preso à representação da figura do subalterno, o processo impõem viver no desencantado mundo moderno.

Na busca de uma historiografia renovada e de um descentramento da história não há sentido nenhum a experiência de viajar através das temporalidades descrita como meramente histórica, nem mesmo para os membros da classe alta indiana; é preciso intervir por algo que atravessa a zona fronteira da temporalidade, algo que também sempre nos lembra de que outras temporalidades, outras formas de mundo, coexistem e são possíveis (CHAKRABARTY, 1997). Isso significa que não se tem a necessidade de determinar uma ordem do tempo específica que regule os modos de narrar as experiências temporais, mas, ao contrário, são narrativas que descrevem as práticas, os modos como se age e se pratica uma percepção temporal, considerando as diferentes formas de espiritualidades, ancestralidades e historicidades. Em outras palavras, fazer pulsar gramáticas temporais outras que permitem outros modos de habitar e de narrar diferentemente os mundos.

Em sintonia com essa discussão e na tentativa de ampliar as possibilidades das gramáticas temporais na produção de narrativas historiográficas dialogo com o sociólogo Boaventura de Sousa Santos (2006, 2010), considerando suas críticas em relação à colonialidade de poder e de saber e, a abertura para pensar uma gramática de tempo pautada na coexistência. Uma imagem que o autor desestabiliza é a questão de que vivemos aprisionados e colonizados por um *pensamento abissal* cuja característica fundamental é a impossibilidade da copresença dos dois lados da linha (SANTOS, 2010). O modo de conceber as formas de conhecimento, as formas de vida e o tempo são limitados por esse pensamento.

Fomos colonizados por um tempo que quis ganhar dos tempos outros. Isso implica problematizar um “[...] sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis” (SANTOS, 2010, p. 31-32). Trata-se de tensionar os desperdícios de existência ou as experiências desperdiçadas que estão ancoradas em uma temporalidade dominante. Uma vez que,

[...] diferentes culturas e as práticas possuem regras distintas de tempo social e diferentes códigos temporais: a relação entre o passado, presente e o futuro; a forma como são definidos o cedo e o tarde, o curto e longo prazo, o ciclo da vida e a urgência; os ritmos de vidas aceites, as sequências, as sincronias e diacronias (SANTOS, 2006, p. 109).

A potência de vida de uma constelação de diferentes tempos são tempos outros que pulsam em diferentes formas de vida.

No entanto, cabe reconhecer que é uma tarefa difícil pensar na possibilidade de que coexistam em um mesmo mundo os movimentos e organizações baseados no tempo-horário, monocromático com outros que possuem um comportamento político e organizacional segundo o tempo-acontecimento e policrônico (SANTOS, 2006). A crítica

está nas ações que contraem o presente para projetar o futuro do progresso, como vimos anteriormente no regime moderno de historicidade analisado por Hartog. Segundo Santos (2002, p. 239), “[...] a contração do presente, ocasionada por uma peculiar concepção da totalidade, transformou o presente num instante fugidio, entrincheirado entre o passado e o futuro”.

Trata-se da dilatação do presente abrigando a expansão do passado e a contração do futuro. A existência de uma ordem do tempo não se faz necessária. O posicionamento consiste em substituir o vazio do futuro segundo o tempo linear (um vazio que tanto é tudo como é nada) por um futuro de possibilidades plurais concretas, simultaneamente utópicas e realistas, que vão construindo no presente através das atividades de cuidado (SANTOS, 2006). Em outras palavras, a atenção é dirigida a dilatação do tempo presente como inspiradora de uma outra possibilidade de gramática temporal e, que se distancia do regime de historicidade presentista.

As discussões de Boaventura de Sousa Santos nos propõe uma sociologia das ausências para expandir o presente e uma sociologia das emergências para contrair o futuro, como pensamento alternativo das alternativas. Assim, podemos considerar a funcionalidade desses conceitos quando os relacionamos com a História e a produção de narrativas historiográficas, científicas e etc. Para Santos (2006), são ausências de todas as formas de hegemonia, de centralidade e de universalismo que aprisionam as formas de vida. Uma investigação que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, ativamente produzido como tal, isto é, como uma alternativa não-credível ao que existe, cujo principal objetivo é transformar objetos impossíveis em possíveis e com base neles transformar as ausências em presenças (SANTOS, 2002).

Nesse sentido, a sociologia das ausências tornar-se transgressiva, pois ela própria é uma alternativa epistemológica fazendo com que a monocultura do conhecimento científico seja substituída pela ecologia dos saberes e das temporalidades. Já a sociologia das emergências dialoga diretamente com a contração do futuro de modo que atenua a discrepância entre a noção de futuro da sociedade e do indivíduo. Em ambos os casos, “[...] o caráter limitado do futuro e o fato de ele depender da gestão e cuidado dos indivíduos faz com que, em vez de estar condenado a ser passado, ele se transforme num fator de ampliação do presente” (SANTOS, 2002, p. 254). Isso significa que evitando as expectativas deterministas podemos concentrar os esforços em um presente vivido na sua intensidade e à sua maneira. Ou ainda, aumentar o campo das experiências e avaliar melhor as alternativas que hoje são possíveis e disponíveis, tensionando as experiências e expectativas que acontecem no presente.

Para Santos (2002), a sociologia das emergências é a investigação das alternativas que cabem no horizonte das possibilidades concretas, pois ela amplia o presente juntando ao real amplo as possibilidades e expectativas futuras que ele comporta. Uma vez que, o movimento é dado pelas expectativas (potências) sociais que “[...] apontam para os novos caminhos da emancipação social, ou melhor, das emancipações sociais” (SANTOS, 2002, p. 258). Em suma, a sociologia das ausências expande o olhar para as experiências sociais já existentes ao colocar a operar a ecologia dos saberes em diferentes temporalidades, escalas e produções. Já a sociologia das emergências expande as experiências sociais possíveis a partir da amplificação simbólica das pistas e sinais. Ambas colocadas em funcionamento potencializam as experiências decoloniais, sejam elas do conhecimento, do trabalho, da

produção, do reconhecimento, da democracia, da informação e da comunicação, como foram apresentadas por Santos (2002).

Esse movimento gerado pela decolonialidade amplia horizontes ao provocar inquietações para o campo da Educação como o fato do currículo ainda ser atravessado por práticas hegemônicas, eurocêtricas, racistas, sexistas e patriarcais; perceber as relações epistemológicas que estabelecemos quando as condições de não-existência ainda são produzidas. Sejam elas nas suas diversas formas de avaliação, reprovação, exclusão, seleção e, principalmente, de racismo e sexismo que não deixaram de existir através das práticas de dominação de corpos, de vidas e de tempos.

O ponto de encontro com a História pode ocorrer com a noção de copresença desenvolvida por Santos, ou ainda, pelo ponto de vista terapêutico a coexistência. Para Santos (2010), uma das condições para um pensamento pós-abissal é a copresença que significa que as práticas e os agentes de ambos os lados da linha são contemporâneos em termos igualitários. Trata-se de pensar a partir da ecologia de saberes baseada na heterogeneidade do conhecimento como ações e práticas vivenciadas pelas formas de vida, que não precisam “esquecer” seu conhecimento e dar lugar a uma única forma de conhecimento. Isso implica em “[...] considerar simultaneidade como contemporaneidade, o que só pode ser conseguido abandonando a concepção linear do tempo” (ibidem, p. 53).

A possibilidade da copresença faz com que as categorias temporais (passado, presente e futuro) não sejam necessárias para estabelecer uma ordem do tempo dominante, pois, nessa perspectiva, elas coexistem. O presente é também a expansão do passado e a compressão do futuro. Ao passo que, coexistem em sua pluralidade, ou seja, é possível considerar diferentes passados e futuros na copresença de diferentes presentes encaixados. Esse posicionamento permite que outras gramáticas de tempo sejam constituídas a partir do modo pelos quais se organizam diferentes formas de vida em seus contextos de atividade humana, considerando também aquelas que vivenciam as práticas ancestrais, espirituais, pós-abissais e decoloniais.

Desse modo, ao considerar a copresença resulta que os acontecimentos não ficariam restritos à causalidade dominante e seriam então, potencializados pela existência do acaso. O que implica na quebra da ordem estabelecida, que é muitas vezes entendida de forma causal, criando espaço para que a aleatoriedade, a imprevisibilidade, a ausência de causas prolifere também em nossas práticas e que o acaso produza efeitos em nossas narrativas historiográficas. Diante disso, podemos ter algumas pistas sobre as condições de existência de uma historiografia terapêutica em que o sentido ocupa um não lugar e as noções de tempo, narrativa e acaso se dão de forma não determinista.

Assim, diante desse cenário não tenderia a ver o historiador

[...] um cientista empírico-verificacionista, vasculhando arquivos nos edifícios judiciários da cidade à busca de documentos comprobatórios da solidez de sua fundação. Também não tenderia a vê-lo como um detetive empírico-indiciário percorrendo ruas, perseguindo pistas e abduzindo rotas para decifrar crimes e enigmas. E nem como um pastor ou cientista hermenêutico, nos templos de todos os tempos espalhados pela cidade, interpretando e elucidando textos para fornecer versões múltiplas - igualmente ou mais ou menos convincentes ou convenientes - de evangelhos e parábolas. Esse historiador poderia se interessar por tudo isso, mas por outras razões (MIGUEL, 2016, p. 380).

O historiador se desloca da imagem da história como uma ciência empírico-verificacionista e passa a ser visto como um historiador terapeuta, que “[...] deve, então, confiar apenas na constatação das rachaduras e fendas expostas nas superfícies das paredes dos presídios obscuros da cidade da linguagem” (ibidem, p. 384).

Trata-se de deslocar nossas pseudo-certezas do fazer história que carrega um posicionamento metafísico, evolucionista, cientificista e empírico-verificacionista, sem negar sua existência, mas tensionar seus efeitos dominantes, universais que se manifestam como única verdade. É inserir nesse jogo a potencialidade dos acasos, dos desvios, dos ziguezagues, das rupturas, das brechas e das fendas diante da multiplicidade do tempo vivido em diferentes formas de vida. Fazer pulsar diferentes conexões entre passado, presente e futuro que quebrem com os regimes de historicidade em sua linearidade e continuidade dos seus fluxos.

Desconcertos terapêuticos...

Entre certezas e verdades do tempo constituiu-se um desconcerto terapêutico que deseja provocar estranhamento, desequilíbrio e a suspeição de nossas práticas, que tendem ser consonantes com o modelo de pensamento eurocêntrico, hegemônico, patriarcal e sexista, disseminadas nos mundos acadêmico e escolar. Essa perspectiva desconcertante provoca inquietações sobre os modos ainda pouco vividos em nossos assujeitamentos diante de investigações historiográficas em Educação, e, sobretudo, potencializa a prática do que seria uma historiografia terapêutica. Ela cria uma atitude metódica que orienta o historiador terapeuta, a partir de uma visão panorâmica, a constatar e descrever jogos de linguagem constituídos por suas gramáticas, corporalmente encenadas pelas formas de vida em um contexto de atividade humana, mas também suas transgressões, dissonâncias, contradições, seus jogos agramaticais e o sem sentido.

Além disso, possibilita evitar os maus usos da linguagem, os usos metafísicos, que retiram a vida da forma de vida, ou seja, consideram a essencialidade de uma palavra independentemente das ações praticadas nas formas de vida. Por isso, os maus usos da noção de tempo presente na linearidade e continuidade de narrativas historiográficas e o apagamento do acaso da e na história, mas também na filosofia na tentativa exaustiva de explicá-lo e na ciência com o desejo de controle e domínio do tempo espacializado. Fatos esses que nos levaram, e ainda podem levar, a mal entendidos se não insistirmos em questionar, e até mesmo recusar, os efeitos de poder que se manifestam como verdades atribuídas em diferentes contextos de atividade humana.

Trata-se de recusar os regimes de historicidade que subalternizam outros modos de perceber aquilo que denominamos “tempo”. Uma vez que, é a partir da forma de vida da qual participamos que constituímos nossas certezas, permitindo distinguir temporalmente e espacialmente as ações corporais da linguagem e seu caráter normativo da gramática de um jogo de linguagem. É nesse contexto que podemos descrever os modos de falar sobre as noções de tempo e de espaço, sem com isso hierarquizá-los. Desse modo, as práticas narrativas passam a ser vistas como modos diferenciados de se encenar corporalmente a linguagem não podendo ser desconectados das próprias narrativas que eles encenam.

Um historiador terapeuta deve desestabilizar as estruturas das categorias temporais (passado-presente e futuro) e constituir outras relações pautadas na coexistência, que potencializa o acaso, o tempo encantado e a copresença de seus fluxos. Em outras palavras, seguir os fluxos temporais e espaciais que fazem pulsar o desconcerto terapêutico oferecendo possibilidades outras de narrativas historiográficas, transgressões em nossos fazeres histórias em Histórias. Constituindo um mundo outro, podendo ser encantado, quando damos passagens a diferentes ritmos, arranjos e composições desconcertantes. Assim, poderemos repensar radicalmente nossos interesses e nossas preocupações éticas e políticas ao produzir as narrativas historiográficas e, de modo mais cuidadoso, os usos da palavra tempo que praticamos.

Referências

CHAKRABARTY, D. The Time of History and the Times of Gods. In: LOWE, L; LLOYD, D. (Eds). **The politics of culture in the shadow of capital**. Durham: Duke University Press, p. 35-60, 1997.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2000.

_____. **Do governo dos vivos**: Curso no Collège de France, 1979-1980: aulas de 09 e 30 de janeiro de 1980. [Excertos]. Tradução de Nildo Avelino. São Paulo: Centro de Cultura Social, 2011.

_____. **Conferência 5**. A verdade e as formas jurídicas. Tradução Eduardo Jardim e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Nau, 2013.

GOTTSCHALK, C. M. C. A inserção nos jogos de linguagem da perspectiva de uma epistemologia do uso. **International Studies on Law and Education**, São Paulo, s.v., n.15, p. 63-70, set-dez, 2013.

HARTOG, F. Experiências do tempo: da história universal à história global? **Revista história, histórias**, Brasília, v. 1, n. 1, p. 164-179, jan-jun, 2013.

_____. **Regimes de historicidade**: presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. **Crer em História**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

HOLT, M. A ideia da slow school: é hora de desacelerar a educação? In: STONE, M. K.; BARLOW, Z. (Orgs). **Alfabetização Ecológica**: a educação das crianças para um mundo sustentável. São Paulo: Cultrix, 2006. p. 87-94.

KOSELLECK, R. **Futuro passado**: contribuições à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006.

MIGUEL, A. Historiografia e Terapia na Cidade da Linguagem de Wittgenstein. **Revista Bolema**, Rio Claro, v. 30, n. 55, p. 368-389, ago, 2016.

MOYAL-SHARROCK, D. A certeza fulcral de Wittgenstein. Tradução de Janyne Sattler. **Revista Dissertatio de Filosofia**, Pelotas, volume suplementar 1, s.n., p. 3-30, jun, 2015.

RAGO, M. O efeito-Foucault na historiografia brasileira. **Revista Tempo Social**, São Paulo, v. 7, n. (1-2), p. 67-82, out, 1995.

SANTOS, B. de S. Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, s.v., n. 63, p. 237-280, out, 2002.

_____. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006.

_____. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, B. de S.; MENESES, M. P. **Epistemologias do sul**. Coimbra: Edições Almedina, p. 31-83, 2010.

WITTGENSTEIN, L. **Da Certeza**. Tradução de Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70, 1998.

_____. **Investigações Filosóficas**. Tradução de Marcos G. Montagnoli. Petrópolis: Vozes, 2014.