

3

Construindo uma alternativa à tradição moderna

O título desse capítulo exige o desenrolar de algumas ideias aí envolvidas. A opção de usar o verbo no gerúndio indica a escolha consciente por um sentido de processo, movimento cujo decurso aponta para um tempo longo e circular. A construção em pauta certamente não se consuma aqui, ela se processa em muitos espaços e envolve inúmeros sujeitos, que não serão todos contemplados no texto. Aqui, espero, apenas, apontar para uma – dentre tantas outras – possibilidade de alternativa a uma tradição qualificada como moderna.

A relação entre tradição e alternativa não deve ser entendida como uma oposição necessária e maniqueísta, em que um dos termos guarda a negação e/ou redenção do outro. A tradição questionada aqui é uma tradição disciplinar, e, conforme afirma Circe Bittencourt sobre o peso das tradições escolares, “é importante considerar que esse aspecto, permanece, tanto de forma positiva quanto em seus aspectos negativos” (BITTENCOURT, 2008, p. 206). A constituição da tradição relaciona-se diretamente com a consolidação da comunidade disciplinar e a defesa de um determinado estatuto para o conhecimento histórico escolar. Por outro lado, a permanência da tradição, ou seja, de uma organização curricular marcada por uma perspectiva temporal linear e progressiva, perpetua no ensino de História uma orientação eurocêntrica que, acredito, traz derivações significativas no que se refere ao tratamento da diferença e da alteridade.

Defendo nesse texto que esse modelo tradicional²⁷ ainda carrega as marcas do regime moderno de historicidade, característico do contexto de invenção dessa tradição disciplinar, cujo processo se desenvolveu no âmbito do movimento de construção da nação e de uma identidade nacional, também entendidas como tradições inventadas²⁸. Em decorrência, observa-se nesse momento a ascendência de certas concepções de tempo e de história que marcam profundamente o saber histórico produzido nos espaços acadêmicos e escolares. Por sua vez, a perspectiva homogeneizante, impressa pelo discurso eurocêntrico da

²⁷ O uso do termo tradicional na tese não é uma referência à chamada pedagogia tradicional, classificada por teóricos como Saviani (2005) e Libâneo (1990) entre as teorias não críticas da educação. Tradicional, aqui, refere-se à tradição disciplinar em pauta.

²⁸ Tradição inventada é uma ideia definida por Eric Hobsbawm em *A invenção das tradições* (1997).

temporalidade linear, quando não exclui, posiciona o Outro num lugar depreciado no transcurso da História. A alternativa que se espera construir – ou reconhecer etapas de sua construção – propõe-se a, a partir da crítica desse modelo, favorecer a existência e a emergência de outras experiências, narrativas e temporalidades por meio de outras Histórias possíveis.

Nesse capítulo, portanto, dois serão os movimentos seguidos na direção de afirmar a possibilidade de alternativa à tradição disciplinar no ensino de História. O primeiro deles se dedica a reconhecer **Marcas da modernidade na tradição disciplinar**, com apoio na conceituação de François Hartog sobre regimes de historicidade e na teorização de Reinhart Koselleck sobre tempo e história. A segunda seção defende **Uma possibilidade de alternativa na Crítica da Razão indolente**, proposição desenvolvida por Boaventura de Sousa Santos que tem como fundamentos três procedimentos metassociológicos: a sociologia das ausências, a sociologia das emergências e o trabalho de tradução.

3.1 **Marcas da modernidade na tradição disciplinar**

A orientação curricular marcada por uma perspectiva temporal linear e progressiva pode ser entendida como parte de uma tradição disciplinar no ensino de História. E, segundo Goodson (2001), o estudo das tradições disciplinares deve focar as intenções e forças que lhe são subjacentes. Interessa-me, portanto, reconhecer aspectos que possam ser identificados como relevantes nos processos de constituição das tradições, aspectos que subjazem como forças condicionadoras de hierarquias e de propostas de organização dos conteúdos históricos nos currículos escolares, que acabam por se constituir em padrões de estabilidade disciplinar.

Para compreender os processos de mudança e estabilidade curriculares é preciso analisar as relações entre as demandas internas e as configurações externas, de modo a ser possível “desenvolver pontos de vista sobre a mudança organizacional e sobre as mudanças em categorias institucionais mais amplas” (GOODSON, 1997, p. 30). Entendendo a perspectiva temporal linear e progressiva como uma categoria institucional que tem resistido a mudanças organizacionais no ensino de História, nessa parte do texto argumento a favor da

permanência de marcas do regime moderno de historicidade como imperativo para a estabilidade dessa tradição no ensino de História.

Segundo Hartog (1996), os regimes de historicidades podem ser entendidos como “uma expressão da experiência temporal”, são formas de significar e organizar essa experiência.

“Trata-se de um enquadramento acadêmico da experiência (*Erfahrung*) do tempo, que, em contrapartida, conforma nossos modos de discorrer acerca de e de vivenciar nosso próprio tempo. Abre a possibilidade de e também circunscreve um espaço para obrar e pensar. Dota de um ritmo a marca do tempo, e representa, como se o fosse, uma ‘ordem’ do tempo, à qual pode-se subscrever ou, ao contrário, e o que ocorre na maioria das vezes, tentar evadir-se, buscando elaborar alguma alternativa.” (HARTOG, 1996, p. 2)

Para esse autor, o regime moderno de historicidade, inaugurado em fins do século XVIII, encontra seu fim no emblemático ano de 1989, não sem antes ser questionado e criticado, pois “um regime certamente não é uma entidade metafísica, que desce dos céus, mas antes um arcabouço durável, que é desafiado tão logo se torna predominante ou simplesmente funcional” (HARTOG, 1996, p. 7). A ideia que defendo aqui é que, no âmbito da tradição disciplinar no ensino de História, o regime moderno ainda é predominante e, como configuração externa, se articula às demandas internas da disciplina de forma a garantir a permanência da tradição em tela. Para desenvolver essa ideia, vejo como necessários dois movimentos: contextualizar o processo de invenção da tradição disciplinar no âmbito do movimento de construção da nação e de uma identidade nacional, entendidas também como tradições inventadas e reconhecer, no processo de invenção dessas tradições, marcas do regime moderno de historicidade.

A História como disciplina escolar autônoma surgiu nos fins do século XIX, na Europa, imbricada nos movimentos de laicização da sociedade e de constituição das nações modernas. A disciplinarização da História está, dessa forma, diretamente relacionada com um processo de construção do discurso sobre o nacional, inovação histórica relativamente recente que, conforme Hobsbawm (1997), se aplica à ideia de tradição inventada. Para esse autor, uma tradição inventada é um conjunto de práticas simbólicas ou rituais que tem a função de “inculcar certos valores e normas de comportamento” com o objetivo de construir uma continuidade, ainda que artificial, em relação ao passado (HOBSBAWM, 1997, p. 12).

Durante todo o século XIX, a historiografia teve como especial preocupação traçar a gênese da nação, promovendo, assim, uma continuidade histórica que mantinha vínculos especiais com o passado. Essa dedicação visava atender às necessidades dos jovens Estados Nacionais que “geralmente afirmam ser o oposto do novo, (...) e o oposto do construído” (HOBSBAWM, 1997, p. 22), e nesse momento buscavam a coesão social em torno de um passado comum. Nesse sentido, a história nacional, entendida como um discurso elaborado com o propósito de se estabelecer como um dos “constituintes subjetivos” das nações modernas, pode ser percebida como uma tradição inventada (HOBSBAWM, 1997).

Entre nós, o processo se deu de forma bastante semelhante. O estabelecimento da História como disciplina na escola secundária no Brasil, no momento de criação do Colégio Pedro II, coincidiu com a criação do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro. As duas instituições nascidas em 1838²⁹ tinham a mesma incumbência: colaborar para a consolidação do Estado Nacional. Ao analisar esse processo, é possível reconhecer na narrativa histórica aí produzida as três categorias sugeridas por Hobsbawm para classificar as tradições inventadas. Para Hobsbawm, podem ser:

- a) aquelas que estabelecem ou simbolizam coesão social ou as condições de admissão de um grupo ou de comunidade reais ou artificiais; b) as que estabelecem ou legitimam instituições, status ou relações de autoridade; c) aquelas cujo propósito principal é a socialização, a inculcação de ideias, sistema de valores e padrões de comportamento (1997, p. 17).

Como seu constituinte subjetivo, a história nacional se coloca o papel de, através da construção de um passado comum, instituir a coesão social dessa comunidade inventada que é a nação. Ao mesmo tempo que a História legitima a nação, a nação também legitima a História, bem como suas instituições e comunidades próprias. Ao nascer, a nação brasileira exige o estabelecimento de instituições capazes de escrever e contar sua história e socializar os valores. O IHGB

²⁹ O decreto de criação do Colégio Pedro II – através da conversão do Seminário de São Joaquim em colégio de instrução secundária – data de dezembro de 1837 (disponível em http://www.camara.gov.br/Internet/InfDoc/conteudo/colecoes/Legislacao/Legimp-23/Legimp-23_19.pdf#page=9), porém as atividades docentes têm início em março de 1838 (Cf. “Discurso proferido por Bernardo Pereira de Vasconcellos na ocasião da abertura das aulas do Colégio Pedro Segundo aos 25 de março de 1838” In CARVALHO, José Murilo de (org.). *Bernardo Pereira de Vasconcellos*. São Paulo: Ed. 34, 1999.

e o Colégio Pedro II cumpriram bem essas tarefas, assim como seus historiadores e professores passam a ocupar um lugar de status destacado na sociedade.

O processo de escrita e disciplinarização da História no Brasil segue caminhos bastante peculiares. Na direção contrária à historiografia que se desenvolvia nos espaços universitários europeus, a produção brasileira estava circunscrita à elite letrada imperial e limitada pelo papel do Estado Nacional. Esse contexto impactou profundamente o caráter da narrativa histórica aí produzido, marcado pela perspectiva do iluminismo português, católico e conservador.

Os critérios de seleção dos postulantes a ingressar nos quadros do IHGB não estavam de acordo com as regras do mundo acadêmico, resumindo-se aos imperativos das relações sociais. O candidato não precisava comprovar o domínio de nenhum saber específico, tampouco apresentar produção intelectual. O grupo de membros fundadores estava composto por maioria ligada à administração do Estado, formada por uma geração nascida em Portugal, cujas diferenças de origem social eram neutralizadas pela formação jurídica em Coimbra e a experiência forjada na carreira pública (GUIMARÃES, 1988).

O Estado Nacional oferece sua proteção já no momento de criação do instituto, que se concretiza, especialmente, por expressiva ajuda financeira. A partir da segunda metade do século XIX, a presença imperial se torna cada vez mais intensa, na medida em que se acentua a consolidação do poder central na figura do monarca. Ele, que conservava sua imagem de esclarecido e amigo das letras e das artes, passou a frequentar assiduamente os trabalhos do instituto, sugerir temas para discussão, bem como estabelecer prêmios de incentivo e reconhecimento a trabalhos científicos. O imperador também pretendeu controlar a produção, solicitando ao presidente da casa informes sobre o andamento dos trabalhos das comissões, assim como uma relação dos sócios que “bem cumprem com os seus deveres” (GUIMARÃES, 1988, p. 11).

Apesar de não estar explicitada como objetivo nos primeiros estatutos³⁰, a tarefa de escrever uma história nacional esteve sempre presente no ideário daqueles que mais diretamente se relacionavam com o instituto e a ele creditavam o papel de “única e legítima instância para escrever a história do Brasil” (GUIMARÃES, 1988,

³⁰ As funções prioritárias estabelecidas nos estatutos da criação do IHGB eram a coleta e publicação de documentos relevantes para a história do Brasil e o incentivo de estudos de natureza histórica, especialmente no ensino público (GUIMARAES, 1988).

p. 13). Esse papel, que parece instituir o IHGB como *locus* privilegiado para a produção do discurso sobre o nacional, é legitimado pela elite imperial ao mesmo tempo que serve para legitimá-la, bem como ao próprio Estado Imperial.

No caminho para a realização desse desígnio, o IHGB promoveu, em 1840, um concurso que premiou o melhor plano para se escrever a história do Brasil. A monografia vencedora, de autoria do pesquisador alemão von Martius – bem como a obra de Varnhagen que, um pouco mais tarde, corporificou os planos aprovados – apresentava a concepção que, como projeto, era defendida pelo próprio IHGB: “a ideia de história nacional como forma de unir, de transmitir um conjunto único e articulado de interpretações do passado, como possibilidade de atuar sobre o presente e o futuro” (GUIMARÃES, 1988, p. 17). Conjunto esse que serve para estabelecer e simbolizar a coesão social por meio de um sistema de valores e padrões de comportamento relacionados à identidade e missão da nação.

No contexto da argumentação desenvolvida aqui, a opção revela marcas do regime moderno de historicidade: a concepção de história como um singular coletivo que pressupõe uma totalidade unitária e homogênea, articulada a uma concepção de tempo linear progressivo, em que o futuro é percebido como novidade e o simultâneo pode ser não contemporâneo.

Segundo Koselleck, a partir de meados do século XVIII o termo História, que era usado no plural, “de maneira imperceptível e inconsciente” passa a ser usado como coletivo singular³¹ para designar “tanto a sequência unificada dos eventos que constituem a marcha da humanidade, como o seu relato” (JASMIN, 2006, p. 11). Dessa forma, unifica, numa sequência totalizante, as “diversas narrativas particulares e descosidas entre si que a tradição historiográfica acumulara” (KOSELLECK, 2006, p. 50).

Essa mudança, que implicou uma “verdadeira revolução nas maneiras de se conceber a vida em geral, de imaginar o que nela é possível ou não” (KOSELLECK, 2006, p. 50), se articula diretamente com transformações envolvendo a noção de tempo futuro. O conceito de História forjado a partir do século XVIII tem por base a ideia da história vivenciada como um tempo novo, que se conecta com a perspectiva temporal de futuro como progresso, em que

³¹Para Koselleck, o surgimento da ideia de história como coletivo singular insere-se no contexto do período revolucionário francês, um momento que pode ser entendido como “grande época das singularizações” (2006, p. 52).

“passado e futuro realinham-se recíproca e alternadamente, de maneira contínua” (KOSELLECK, 2006, p. 17). Esse momento inaugura um novo regime de historicidade, o regime moderno, que traz a marca do futuro como ponto de vista para a historiografia (HARTOG, 1996).

Essa experiência moderna de tempo se relaciona com uma nova hierarquia estabelecida entre religião e política a partir do século XVI, especialmente após as Reformas Religiosas. Ao longo do século XVI, se destrói a ideia dominante de futuro como fim, principalmente a partir da separação entre história sacra, história humana e história natural e das críticas às profecias e previsões da escatologia cristã³². Em substituição, surge a ideia oposta de um futuro que se projeta, se esboça, e, em última instância, se inventa. Tal concepção se manifesta tanto por meio de prognósticos racionais quanto através da filosofia da história.

O prognóstico racional é capaz de projetar o futuro dentro de um conjunto limitado e previsível de possibilidades acessíveis ao cálculo político. Mas, apesar de previsível, o futuro também pode reservar surpresas, pois nem tudo que pode acontecer efetivamente acontece. Dessa forma, “o prognóstico produz o tempo que o engendra e em direção ao qual ele se projeta, ao passo que a profecia apocalíptica destrói o tempo, de cujo fim ela se alimenta” (KOSELLECK, 2006, p. 32). Mas, em última análise, a distância entre o prognóstico político e a profecia cristã é menor do que se poderia imaginar. Nada de “fundamentalmente novo pode acontecer” (KOSELLECK, 2006, p. 35), uma vez já estarem lançadas no passado as bases para a construção do futuro, pois “a estrutura temporal da história passada delimitava um espaço contínuo no qual acontecia toda a experimentação possível” (KOSELLECK, 2006, p.43).

E é nessa estrutura temporal prognosticável que se restabelece o *topos* da história *magistra vitae*. A expressão foi cunhada por Cícero e pertence ao contexto da oratória. Seu uso inscreve-se no círculo de influência de Cícero até a experiência histórica cristã, quando os eventos da história profana não são considerados tão exemplares. Com o fim das profecias apocalípticas, “a velha

³² O futuro como possível fim do mundo na escatologia cristã não está entendido como fim dos tempos num sentido linear. Ele só pode ser vivenciado porque foi colocado em estado de suspensão – o fim sempre adiado – em função da estrutura temporal repetitiva das profecias apocalípticas. “Uma profecia não realizada sempre podia ser reiterada. E mais, o erro manifestado pelo não cumprimento de tal expectativa passava a ser uma prova de que a profecia apocalíptica do fim do mundo haveria de ocorrer da próxima vez com mais probabilidade” (KOSELLECK, 2006, p.316).

história como mestra impõe-se mais uma vez com grande vigor” (KOSELLECK, 2006, p. 44). A expressão ‘história *magistra vitae*’ perdura como *topos* na historiografia até o século XVIII, mas essa duração não garante igual significação para a expressão durante todo tempo. É difícil esclarecer a distância que sempre existiu entre o mero emprego da expressão como lugar-comum e seu efeito prático. No entanto, apesar das significações distintas, há algo que se verifica como perene e subterrâneo: a constância da natureza humana nos seus pressupostos e premissas morais, éticas, políticas e intelectuais. “Seu uso [da expressão] remete a uma possibilidade ininterrupta de compreensão prévia das possibilidades humanas em um continuum histórico de validade geral” (KOSELLECK, 2006, p. 43). A crença na capacidade instrutiva da história se apoia numa perspectiva temporal de repetição.

Apesar de não ter sido de fato questionado, o *topos* foi esvaziado de seu sentido por meio de críticas. A velha história perde o status na medida em que uma nova relação entre passado e futuro se estabelece, um novo regime de historicidade. Com a filosofia da história, se inaugura um futuro inédito, o progresso. Compreendida como um processo contínuo, alimentado por um tempo único em direção ao progresso, a história deixa de ser mestra da vida, pois o futuro, sempre diferente e melhor, não repete o passado. “A palavra-chave é Progresso, História é entendida como processo e Tempo como se direcionado a um fim (progressão)” (HARTOG, 1996, p. 1).

Com a profecia apocalíptica e o prognóstico político vigorava uma estrutura temporal estática, em que o passado se consolida como tradição e como capacidade potencial de repetição. A partir de então, “o progresso descortina um futuro capaz de ultrapassar o espaço do tempo e da experiência tradicional, natural e prognosticável” (KOSELLECK, 2006, p. 36). A história adquiriu uma nova estrutura temporal, em que “diferentes tempos e períodos de experiência, passíveis de alternância, tomaram o lugar de outrora reservado ao passado entendido como exemplo” (KOSELLECK, 2006, p. 47).

Essa transformação também pode ser compreendida por meio das categorias de espaço de experiência e horizonte de expectativas. Para Koselleck, elas são categorias históricas formais que equivalem às categorias de tempo e espaço – para esse autor o tempo não pode ser expresso a não ser por meio de metáforas espaciais. Não se constituem em relações excludentes e sim

complementares, pois “não há expectativa sem experiência, não há experiência sem expectativa” (KOSELLECK, 2006, p. 307). As experiências se superpõem, se impregnam uma das outras, “a experiência é o passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados” (KOSELLECK, 2006, p. 310), e não podem ser reunidas sem uma expectativa retroativa, sem uma intencionalidade dirigida para o passado. Por sua parte, as expectativas não podem ser construídas sem as experiências. A relação entre espaço de experiência e horizonte de expectativa não é estática, e a tese do autor é que essa relação se torna cada vez mais dinâmica a partir da modernidade. Entendidas como um tempo novo, com a modernidade as expectativas distanciam-se cada vez mais das experiências. No entanto, quando se rompe o horizonte de expectativa com algo inesperado se cria uma nova experiência. “O ganho de experiência ultrapassa, então, a limitação do futuro possível, tal como pressuposta pela experiência anterior. Assim, a superação temporal das expectativas organiza nossas duas dimensões de uma nova maneira.” (KOSELLECK, 2006, p. 313).

Num mundo em que o futuro era prognosticável, o espaço de experiência fornecia quase todo arsenal para a constituição do horizonte de expectativas. As baixas velocidade e intensidade das mudanças não permitiam que fossem percebidas como rupturas entre as dimensões temporais. A doutrina cristã impunha limites ao horizonte de expectativas, que permanecia atrelado ao passado. “A revelação bíblica, gerenciada pela Igreja, envolvia de tal forma a tensão entre experiência e expectativa que elas não podiam separar-se.” (KOSELLECK, 2006, p. 315) As expectativas que ultrapassam os limites do espaço da experiência não se referiam a esse mundo e sim ao além. As profecias apocalípticas concentravam-nas no fim do mundo e na vida (pós-morte) que daí decorre, por isso, mesmo quando as profecias não se realizavam, nada se perdia e o horizonte de expectativas mantinha-se no mesmo lugar delimitado pelo espaço de experiência.

O surgimento de um novo horizonte de expectativa, formalizado no conceito de progresso, dá fim a esse equilíbrio. A ideia de progresso traz para o mundano a expectativa de perfeição que antes se localizava no âmbito espiritual do além. “Desde então toda história pode ser concebida como um processo de contínuo e crescente aperfeiçoamento.” (KOSELLECK, 2006, p. 317) A partir de então, expectativa e experiência passam a ser afetadas por um coeficiente de variação temporal. O horizonte de expectativa inclui um coeficiente de mudança

que se desenvolve com o tempo, “a diferença temporal progressiva entre a experiência e a expectativa” (KOSELLECK, 2006, p. 321). Esta diferença, que precisa modificar-se continuamente para se manter, é a aceleração. A aceleração é uma variável que alimenta o progresso e é alimentada por ele, pois cresce na medida em que o progresso avança, aumentando a distância entre passado e futuro. Por sua vez, “um futuro portador de progresso modifica também o valor histórico do passado” (KOSELLECK, 2006, p.319), e dessa forma o espaço de experiência apresenta uma variação temporal, pois a experiência também deve ser criticamente elaborada “por cada geração da humanidade que avança” (idem, p. 319). O progresso transforma o futuro e o passado.

No caso brasileiro, essa concepção de tempo linear progressivo se alia de forma especialmente própria com o *topos* da história *magistra vitae*.

“Utilizando-se categorias próprias da história iluminista, vai-se tentar dar conta da especificidade nacional brasileira em termos de sua identidade e do papel que lhe caberá no conjunto das Nações. Projeto não só ideológico, mas também político, este encaminhado pelo IHGB na sua tarefa de contribuir para a construção da Nação brasileira. Da história, enquanto palco de experiências passadas, poderiam ser filtrados exemplos e modelos para o presente e o futuro, e sobre ela deveriam os políticos se debruçar como forma de melhor desempenharem suas funções. A história é percebida, portanto, enquanto marcha linear e progressiva que articula futuro, presente e passado.” (GUIMARÃES, 1988, p. 15)

Varnhagen, fazendo uso da qualidade de historiador, prestava assessoria para o Estado Imperial, elaborando pareceres e atendendo a consultas. “O conhecimento da história adquiriu um sentido garantidor e legitimador para decisões de natureza política.” (GUIMARÃES, 1998, p. 15) Sobre a revista do IHGB, o primeiro-secretário Joaquim Manoel de Macedo diz: “(...) e a leitura delas será muitas vezes frutuosa para o ministro, o legislador e o diplomata, e em uma palavra para todos aqueles que não olham com indiferença para as coisas da pátria.” (GUIMARÃES, 1998, P. 20)

Essa relação com o passado, que como espaço de experiência ainda continua a orientar a direção do horizonte de expectativa, talvez se explique por outra marca de nascença do conhecimento histórico no Brasil: o processo de constituição de uma identidade nacional não se apoiou num movimento de clara oposição à antiga metrópole. Apesar do fim dos laços coloniais de dominação

política, permaneceu no Estado imperial a aspiração à modernidade europeia. Entendida como herança dessa modernidade, a ideia de nação se afirmou a partir da identificação com a tarefa civilizatória iniciada pela colonização portuguesa. Dessa forma, a nação brasileira reconhecia sua missão ontológica modernizadora, o que de fato consistira na adequação da cultura nativa e colonial aos padrões europeus de desenvolvimento, com vistas a fazer a história nacional alcançar a contemporaneidade moderna. Daí sobreveio uma dupla tarefa para a historiografia responder: se ocupar da construção de uma gênese da nação e inseri-la na trajetória de progresso da civilização europeia³³.

Essas características próprias ao processo de construção da história no Brasil parecem revelar que a noção de tempo linear progressivo constrói um espaço de experiência que tem um papel universal como modelo de trajetória rumo ao futuro. No caso brasileiro, o futuro era a modernidade europeia, cuja experiência da metrópole civilizadora apontava o caminho para o horizonte de expectativa que se desejava alcançar. Nesse sentido, o *topos* da história *magistra vitae* assume um novo significado, pois “compreendida singularmente como um todo unitário” (KOSSELCK, 2006c, p.55) a história inclui toda a humanidade em um único processo temporal, em que o horizonte de expectativa de sociedades como a nossa se localiza no espaço de experiência das sociedades europeias. Essa perspectiva pode ser compreendida a partir da ideia de “simultaneidade da não simultaneidade”, pois “dada uma mesma cronologia do tempo natural, pode-se falar de diferentes níveis de transcurso históricos” (KOSSELCK, 2006, p.121). Esse movimento cria uma dimensão temporal nova, o tempo histórico.

Segundo Koselleck, até meados do século XVIII o tempo histórico era marcadamente natural e humano, pois se orientava pelo tempo de vida dos governantes. Com a filosofia da história – que, assim como a própria ideia de história como singular coletivo, trata da singularidade dos processos históricos e da possibilidade de sua progressão – a história passa a ser entendida na forma de

³³ Outra forma de percebermos essa tendência é por meio da estreita relação que se estabelece entre o IHGB e o Institut Historique de Paris. Considerando o papel exemplar assumido pela França no quadro da vida social e da produção intelectual nesse período, a identificação institucional e pessoal – dos 46 brasileiros que eram membros do instituto francês entre 1834 e 1850, 26 deles também faziam parte do IHGB – com a instituição francesa assumia um caráter legitimador do trabalho desempenhado no IHGB. Além disso, a esperança de reproduzir nos trópicos o modelo de civilização francesa também pode ser considerado como um “projeto subjacente” à aproximação entre as duas instituições (GUIMARÃES, 1988, p. 12).

uma grandeza não natural. A partir daí se estabelece uma distinção entre natureza e história, e dessa separação conceitual surge a consciência de um tempo especificamente histórico, “(...) trata-se de uma temporalização da história, que, a partir de então, se distancia da cronologia natural” (2006c, p. 54). O tempo histórico carece de medida e datação – próprios dos tempos cronológico e biológico – mas há nele outra dimensão que ultrapassa essas determinações compreendidas de maneira física e astronômica. Sua distinção e singularidade se relacionam com a coexistência de uma multiplicidade de tempos históricos condicionados por ritmos temporais próprios aos homens e suas instituições.

Ainda conforme esse autor, “experiência e expectativa são duas categorias adequadas para nos ocuparmos com o tempo histórico, pois elas entrelaçam passado e futuro” (KOSELLECK, 2006, p. 308). As articulações entre essas categorias configuram condições para a própria História, já que caracterizam os regimes de historicidade. No regime moderno, a história é entendida em sua singularização semântica que se refere tanto à sequência unificada de eventos quanto à narrativa que sobre ela é construída, nas palavras de Hartog “a partir de então, os acontecimentos não ocorrem apenas no tempo, mas antes pelo tempo, e história torna-se menos um relato de exemplo do que uma narrativa do unívoco” (HARTOG, 1996, p. 2). Nesse sentido, o tempo histórico localiza grupos, sociedades ou processos em determinadas posições do fluxo do transcurso histórico.

Para a historiografia brasileira, à época de seu nascimento, estava colocada, portanto, uma tarefa especialmente complexa: articular no curso unitário do discurso nacional experiências históricas tão distintas como aquelas que caracterizavam uma sociedade marcada pela diversidade étnica, pela escravidão e pelas desigualdades daí decorrentes. Diante disso, a historiografia do IHGB vai se empenhar na produção de uma imagem de nação homogeneizada no interior das elites brasileiras. No discurso formulado no IHGB, a nação brasileira é pensada a partir da herança civilizatória europeia e, portanto, aqueles que não têm essa distinção não podem ser incluídos no projeto nacional. A ideia gestada nesse espaço traz, obviamente, a marca elitista e opera com um conceito de nação restrito aos brancos.

Esse ideal se concretiza no plano de Von Martius, que, ao definir diretrizes para a história do Brasil que estava ainda por ser escrita, estabelece como eixo central do projeto historiográfico a afirmação da vocação da nação brasileira em realizar a mistura das três raças – com vistas ao aperfeiçoamento das mesmas –

alicerçada na tese da unidade nacional. Nesse movimento, cada uma das raças assume lugar apropriado. Ao componente branco, se oferece o destaque adequado ao papel civilizador que representa em todo o processo. O negro recebe atenção insuficiente, porém compatível com a proposição que esse modelo deseja solidificar, qual seja, o entendimento da presença da raça negra como impeditiva ao processo de civilização. Por sua vez, ao indígena é dedicado um espaço distinto, pois ele figura como elemento merecedor de cuidadoso estudo por parte da história. Neste quesito, o IHGB parece ter seguido à risca o plano de Von Martius. A revista do Instituto, um dos principais vetores de divulgação e disseminação dos trabalhos realizados na instituição, apresenta incidência significativa da temática indígena entre suas publicações, além de trabalhos voltados para a questão serem premiados pelo instituto.

Segundo Von Martius, o tema merece relevo, especialmente pela possibilidade de municiar a narrativa histórica na produção de mitos de nacionalidade³⁴ (GUIMARÃES, 1988). A discussão sobre as origens da nação, no caso brasileiro direcionada para a questão indígena, revela a necessária intenção de ‘inventar’ um passado comum. Além disso, a recorrência da temática ainda revela aspectos da concepção de história partilhada pelos intelectuais do IHGB.

Presos ainda à concepção herdada do iluminismo, de tratar a história enquanto um processo linear marcado pela noção de progresso, nossos historiadores do IHGB empenhavam-se na tarefa de explicitar para o caso brasileiro essa linha evolutiva (GUIMARÃES, 1988, p. 11).

Nesse sentido, avançar na direção de estudos sobre essas sociedades permitiria o desenvolvimento de argumentos que sustentassem a tese da superioridade da civilização branca, a partir da sua localização no auge do processo evolutivo em contraposição à estranha – e por isso inferior – cultura indígena³⁵. Por consequência, a opção clara por uma proposta de formação de uma consciência nacional, a partir da afirmação da unidade em seus três pilares fundamentais –

³⁴O tema das sociedades indígenas também despertava especial interesse em função de componentes territoriais e econômicos na definição da nação. A integração física do território e a garantia do poder do Estado nacional sobre as áreas de fronteira dependiam – e ainda dependem em grande parte – do conhecimento e do controle desses grupos. Aspectos relativos ao problema da mão de obra frente ao iminente fim do tráfico de negros escravizados, e o próprio projeto de nação que se costurava, também traziam a questão indígena para a pauta.

³⁵ É também nesse momento que se trava um importante debate entre a literatura e a história sobre a possibilidade de o indígena ser representação da nacionalidade brasileira (GUIMARÃES, 1988, p. 11).

territorial e administrativa, cultural e linguística e étnica – implicou a subordinação e o silenciamento de inúmeras culturas, em prol da homogeneização em torno de um padrão branco, ocidental e civilizatório (ABUD, 1997).

Essas mesmas concepções de história e tempo estavam presentes no ensino de História do Colégio Pedro II. Membros do IHGB eram professores no colégio e as propostas discutidas no instituto serviram de alicerce para os programas de História do Brasil e os compêndios utilizados como manuais didáticos. A partir da proposta vitoriosa de Von Martius, “configurou-se uma forma de se construir a história nacional através da hierarquização de alguns fatos que deveriam ser centros explicadores, em torno dos quais todo um conjunto de acontecimentos passava a ser referido” (ABUD, 1997, p. 31). No esforço de correspondência à missão assumida pela historiografia do IHGB, os currículos para o ensino de História do Colégio Pedro II contemplavam a História Pátria, que mostrava a genealogia do novo país, e a História da Civilização, que buscava inserir o Brasil na civilização como fruto da cultura europeia transplantada para os trópicos. Por isso, os programas e textos didáticos procuravam apresentar de forma positiva todos os movimentos históricos que indicavam a implantação dos padrões culturais europeus, o que de fato implicava a expansão da dominação colonial portuguesa (ABUD, 2007).

Construída no campo limitado da academia de letrados, a Nação brasileira traz consigo forte marca excludente, carregada de imagens depreciativas do ‘outro’, cujo poder de reprodução e ação extrapola o momento histórico preciso de sua construção (GUIMARÃES, 1988, p. 7).

Depois do marco inicial, no século XIX, de consolidação do Estado independente e da criação de uma identidade nacional, a década de 1930 foi outro período de extrema importância para a mobilização de uma consciência nacional, datando desta época uma reforma nacional de grande amplitude. Até 1931, o Colégio Pedro II funcionou como modelo para a organização dos currículos do ensino secundário no país e única escola autorizada a emitir certificação para esse nível de formação. Nesse ano, a Reforma Francisco Campos “criou o curso seriado e a programação unificada para o curso secundário, que passava a ser ministrado por escolas autorizadas pelo Ministério em todo território nacional” (ABUD, 1997, p. 32).

A organização curricular que prevalece durante o século XIX e início do século XX privilegia o ensino da História Universal, seguindo o desenho quadripartite francês que divide o processo histórico em quatro grandes períodos: História Antiga, História Medieval, História Moderna e História Contemporânea. As reformas de ensino de Francisco Campos (1931) e Gustavo Capanema (1942) reafirmam esse modelo. Dialogando com Jean Chesneaux, Selva Fonseca afirma que o modelo tem marcos bem definidos e funções claras: a História Antiga deve destacar os valores da cultura greco-romana como base da sociedade burguesa europeia; a História da Idade Média deve exaltar os valores da medievalidade cristã; a História da Idade Moderna revela a sociedade burguesa conduzindo a humanidade ao futuro, à modernidade; e a História da Idade Contemporânea “apresenta o domínio do Ocidente sobre o mundo, através da elaboração de um quadro coerente e global do mundo” (FONSECA, 1993, p.50). E a autora vai mais fundo em sua análise e denuncia a perspectiva eurocêntrica em sua dimensão excludente.

A tentativa de transmitir uma ‘história geral das civilizações’ pode fracassar ou ser bem-sucedida no expurgo, pois o pretensão de discurso da totalidade deixa civilizações inteiras fora do esquema proposto. Excluem países e ações que seriam do interesse do alunado brasileiro e petrificam a ‘difusão da cultura’ europeia, as revoluções e a sociedade tecnológica do primeiro mundo. A operação excludente aqui é clara: a história universal ou geral é a história do mundo ocidental desenvolvido (FONSECA, 1993, p. 82).

Acredito ser possível afirmar que esse foi um período de construção de uma tradição disciplinar, que “se mantém até hoje na maior parte das escolas brasileiras” (ABUD, p. 110). Conforme apresentado no capítulo anterior, muitas foram as transformações experimentadas pelos currículos de História desde seu nascimento no século XIX. No entanto, apesar das críticas recebidas, o predomínio de uma perspectiva temporal linear e progressiva ainda é notável. Acredito que a essa permanência subjazem marcas do regime moderno de historicidade, no qual a História tem um único sentido e é orientada pelo progresso.

Nenhuma tradição em si é essencialmente negativa e precisa ser necessariamente superada. As ideias de processo e totalidade presentes nessa tradição disciplinar me parecem importantes para a inteligibilidade do saber histórico escolar. No entanto, a perspectiva que percebe o tempo histórico a partir de uma aceleração que produz uma diferença temporal excludente, igualando processo a progresso e

totalidade a unidade, impressa na narrativa eurocêntrica de temporalidade linear, estabelece relações assimétricas que hierarquizam as diferentes experiências históricas. A crítica e as possibilidades de construção de alternativas a essa característica da tradição disciplinar serão analisadas na próxima seção.

3.2

A possibilidade de alternativa na *Crítica da razão indolente*

O regime moderno de historicidade, cujas marcas presentes no ensino de História podem ser relacionadas à tradição disciplinar estudada aqui, tem, segundo Hartog (1996), o marco simbólico de sua superação no ano de 1989. Mas bem antes esse regime já recebia críticas, desde Walter Benjamin, que “tinha em mente elaborar um novo conceito de história, que romperia com a crença no progresso e com a ideia de que a humanidade avance em um tempo linear e homogêneo”, aos historiadores franceses da *École des Annales*, que buscavam novas formas de temporalidade, “empregando noções tais como ciclos, conjunturas e todos os diferentes ritmos da história, logo levando rumo ao *Mediterranée* de Braudel” (HARTOG, 1996, pp. 7 e 8). Nessa tese, entretanto, a crítica a esse regime de historicidade, que mantém suas marcas no ensino de História, terá como interlocutor privilegiado o sociólogo português Boaventura de Sousa Santos. A escolha se justifica pelas possibilidades de construção de uma alternativa baseada no princípio da interculturalidade que sua perspectiva apresenta.

A partir de reflexões teóricas e epistemológicas geradas no projeto de pesquisa *A reinvenção da emancipação social*³⁶, Santos chegou a conclusões que passaram a direcionar estudos subsequentes. Elas podem ser assim resumidas: a experiência social mundial excede em número e diversidade aquilo que a tradição científica e filosófica ocidental conhece e considera relevante; essa riqueza vem sendo desperdiçada e desse desperdício se nutrem as teorias que afirmam não haver alternativas; não adianta recorrer à ciência social tal como a conhecemos para dar credibilidade às experiências, pois é ela mesma responsável por esconder ou desacreditar as alternativas.

³⁶ O projeto coordenado por Santos, e desenvolvido entre janeiro de 1999 e dezembro de 2001, foi realizado em Angola, África do Sul, Brasil, Colômbia, Portugal e Índia e tinha por objetivo estudar alternativas à globalização neoliberal e ao capitalismo global construídas em âmbito local.

O autor defende que para uma crítica a esse cenário de desperdício da experiência é necessário propor uma nova racionalidade, e esse movimento vem sendo chamado por ele de crítica à razão indolente, na defesa de uma razão cosmopolita. Como fundamentos da nova razão, ele indica três procedimentos metassociológicos: a sociologia das ausências, a sociologia das emergências e o trabalho de tradução (SANTOS, 2006).

De acordo com Santos (2008), o modelo de racionalidade ainda hegemônico entre nós tem sua referência na ciência moderna, que se constituiu a partir da revolução científica do século XVI. Esse modelo se coloca como global, ao negar caráter racional a todas as formas de conhecimento que não se pautarem por seus princípios epistemológicos e suas regras metodológicas, e conduz a duas distinções fundamentais: a primeira, estabelece a distinção entre conhecimento científico e senso comum; a segunda, distingue homem e natureza. Desconfiando das evidências de nossas experiências imediatas, o conhecimento científico se organiza como um conhecimento causal. À luz da regularidade dos fenômenos, seus movimentos e mecanismos podem ser descritos na forma de leis, com vistas a prever comportamentos futuros; dessa forma, o objetivo de conhecer é dominar. O mundo físico, segundo Newton, é um mundo estático e eterno, o qual, segundo Descartes, se torna cognoscível por meio da decomposição nos elementos que o constituem, cujos movimentos se pode determinar por leis matemáticas. A partir do século XIX, essa concepção também passa a ser considerada para o mundo social e político. A História surge como disciplina nesse contexto, e junto com ela já nascem críticas ao paradigma. Foi o historicismo alemão que pela primeira vez revelou a relação entre a 'objetividade' dos fatos e um lugar, o lugar do sujeito. O historiador, sujeito posicionado que olha o mundo a partir de um sistema de referências, imprime no seu fazer um determinado sentido orientado por um conjunto de 'decisões filosóficas' que lhe é próprio (CERTEAU, 1982).

Segundo Santos, a crise do paradigma moderno é produzida em seu interior, e se funda no próprio desenvolvimento do conhecimento científico. Cientistas no campo da astrofísica, mecânica quântica, matemática, química e biologia apresentam teorias que refutam as principais crenças da ciência moderna, desde as leis da física newtoniana até a eternidade, estabilidade e previsibilidade da matéria e da natureza. Desta crise, desponta o questionamento dos conceitos de lei e do princípio de causalidade, tal como estavam colocados, e o questionamento

do próprio conteúdo do conhecimento científico, a partir da relação que se estabelece entre sujeito e objeto, “uma relação que interioriza o sujeito à custa da exteriorização do objeto, tornando-os estanques e incomunicáveis” (SANTOS, 2008, p. 54). Da mesma forma que indica os sinais da crise, Santos sugere que um novo paradigma está por surgir.

Sendo uma revolução científica que ocorre numa sociedade ela própria revolucionada pela ciência, o paradigma científico (o paradigma de um conhecimento prudente), tem que ser também um paradigma social (o paradigma de uma vida decente) (SANTOS, 2008, p. 60)

No entanto, enquanto esse paradigma emergente não se estabelece como dominante, ainda se podem sentir os efeitos da racionalidade moderna no desperdício da experiência. A permanência do regime moderno de historicidade, entendido como elemento que subjaz à tradição disciplinar estudada aqui, pode ser reconhecida como um dos efeitos dessa racionalidade no ensino de História.

A crítica que Santos apresenta se dirige a quatro características da racionalidade moderna, que chama de indolências da razão³⁷. Na tese, me interessa explorar a razão metonímica e a proléptica, as quais o autor considera como formas fundacionais da razão ocidental.

Na perspectiva da razão metonímica, prevalece a ideia de totalidade única e homogênea, fora da qual não há outras formas de existência³⁸. Uma única lógica organiza o movimento do todo e das partes e, se houver alguma variação no movimento de alguma das partes isso não afeta o movimento do todo, pois é visto como uma particularidade ou um desvio. “Nenhuma das partes pode ser pensada fora da relação com a totalidade” (SANTOS, 2006, p.98) e por isso sua existência se restringe a uma única totalidade.

³⁷ As quatro formas de se manifestar a indolência da razão são: Razão impotente: “não se exerce porque pensa que nada pode fazer contra uma necessidade concebida como exterior a ela própria”; Razão arrogante: “não sente a necessidade de exercer-se porque se imagina incondicionalmente livre e, por conseguinte, livre da necessidade de demonstrar sua própria liberdade”; Razão metonímica: “se reivindica como a única forma de racionalidade e, por conseguinte, não se aplica a descobrir outros tipos de racionalidade ou, se o faz, fá-lo apenas para as tornar em matéria-prima”; Razão proléptica: “não se aplica a pensar o futuro, porque julga que sabe tudo a respeito dele e o concebe como uma superação linear, automática e infinita do presente” (SANTOS, 2006, pp. 95-96).

³⁸ O sentido de existência empregado pelo autor, e compartilhado neste texto, se aproxima muito mais da perspectiva de uma significação válida e positiva do que de uma concepção ontológica de materialidade.

Segundo Santos, a forma mais bem-acabada de totalidade para a razão metonímica é a dicotomia, estrutura que torna os termos inexistentes fora dela e que esconde hierarquias sob relações aparentemente horizontais. Acredito que também é possível afirmar que a narrativa historiográfica – sob a influência do regime moderno de historicidade e, portanto, na ótica da razão ocidental – também assumiu formas de uma totalidade própria à razão metonímica. À singularização semântica que transformou a História num coletivo singular

que expressa a inclusão de toda a humanidade em um único processo temporal, corresponde a sua transformação em objeto de teorias políticas e filosóficas que imaginam poder apreender o passado, o presente e o futuro como uma totalidade dotada de sentido previamente definido (JASMIN, 2006, p11).

Esse sentido foi dado pela ideia de progresso, categoria que passou a manifestar determinação sobre o tempo, tempo que se tornou “transcendente à natureza e imanente à história” (KOSELLECK, 2006, p. 55). Para Santos, a ideia de progresso – assim como a de revolução – é fruto de um dos movimentos da razão metonímica, que reduz a multiplicidade de tempos ao tempo linear³⁹. A totalidade histórica, dessa forma, pode ser entendida como unitária, pois a trajetória progressiva do tempo linear exclui a possibilidade de existência fora dela, criando experiências inexistentes, particulares ou desviantes. Da mesma forma, a totalidade histórica pode ser entendida como homogênea porque uma única lógica – a lógica da história como processo contínuo e crescente de aperfeiçoamento – organiza o movimento do todo e das partes. É possível pensar que uma totalidade em si pressupõe certa homogeneidade, já que a articulação necessária entre as partes exige, de alguma forma, uma perda na especificidade das partes que passam a compor o todo. O que é problemático aqui é que essa característica, no modelo marcado pelo regime de historicidade moderno, implica uma homogeneidade excludente, uma totalidade que produz a não existência.

Não há uma maneira única ou unívoca de não existir, porque são vários as lógicas e os processos através dos quais a razão metonímica produz a não existência do que não cabe na sua totalidade e no seu tempo linear. Há produção de não existência sempre que uma dada entidade é desqualificada e tornada invisível, ininteligível ou descartável de modo irreversível. O

³⁹ O outro movimento da razão metonímica é a redução da multiplicidade de mundos ao mundo terreno através dos processos de laicização e secularização (SANTOS, 2006).

que une as diferentes lógicas de produção de não existência é serem todas elas manifestações da mesma monocultura racional (SANTOS, 2006, p.102).

A lógica de produção da não existência, que dá único sentido e direção à História, é chamada por Santos de monocultura do tempo linear⁴⁰, e tem sido formulada de diversas maneiras – progresso, revolução, modernização, desenvolvimento, crescimento, globalização – igualmente capazes de produzir formas sociais de inexistência.

Trata-se de formas sociais de inexistência porque as realidades que elas conformam estão apenas presentes como obstáculos em relação às realidades que contam como importantes (...). São, pois, partes desqualificadas de totalidades homogêneas que, como tal, apenas confirmam o que existe e tal como existe. São o que existe sob formas irreversivelmente desqualificadas de existir (SANTOS, 2006, p. 104).

Na totalidade histórica, essas formas de inexistência podem ser entendidas pela noção de simultaneidade de tempos não contemporâneos⁴¹. É possível traçar uma correspondência entre essa ideia e aquela denominada por Koselleck de “simultaneidade da não simultaneidade” (KOSSELECK, 2006, p.121); entretanto, a diferença entre as duas perspectivas é que, segundo Santos, Koselleck não problematiza as relações de poder aí implicadas. Se cronologicamente há simultaneidades, elas não correspondem, necessariamente, àquilo que é considerado contemporâneo – parte reduzida do tempo cronológico que se enquadra na temporalidade histórica – pois elas são entendidas como ocupando lugares hierarquicamente distintos no fluxo do desenvolvimento moderno, posições diferenciadas na linha do tempo histórico. Para Santos, essa é uma implicação da concepção de tempo da razão metonímica, que ao pensar o contemporâneo como uma parte reduzida do simultâneo esconde uma hierarquia na assimetria dos tempos históricos: “a superioridade de quem estabelece o tempo que determina a contemporaneidade” (SANTOS, 2006, p. 100). Desse modo, a razão metonímica faz da experiência ocidental modelo e parâmetro para a

⁴⁰ Razão metonímica gera cinco modos de produção de não existência (monoculturas racionais): a monocultura do saber e do rigor do saber, a monocultura do tempo linear, a monocultura da naturalização das diferenças, a monocultura da escala dominante e a monocultura dos critérios de produtividade capitalista (2006).

⁴¹ Optei aqui por distinguir simultaneidade de contemporaneidade, entendendo aquela a partir da dimensão temporal cronológica, e essa a partir do conceito de tempo histórico. São contemporâneos processos, sociedades ou culturas que se localizam no mesmo tempo histórico. Essa distinção, no entanto, só faz sentido na perspectiva da monocultura do tempo linear.

História, pois é esse o processo histórico tomado como referência para a definição da contemporaneidade.

Esse movimento é o que Santos chama contração do presente, pois reduz o tempo presente àquilo que é chamado de contemporâneo, desconsiderando a riqueza das experiências sociais presentes na simultaneidade e construídas como inexistentes. A contração do presente se deve “a arrogância de não se querer ver e muito menos valorizar a experiência que nos cerca, apenas porque está fora da razão com que a podemos identificar e valorizar” (SANTOS, 2006, p. 101). Para o autor, apesar de desacreditada e exaustivamente criticada, a razão metonímica é ainda dominante. Defendo que a tradição no ensino de história, sob as marcas do regime moderno de historicidade, tal como analisada aqui, tem contribuído para a manutenção desse processo de construção da inexistência, operado pela razão metonímica através da monocultura do tempo linear. No entanto, a própria lógica interna a esses processos permite pensar na possibilidade de alternativas.

Partindo das certezas de que a compreensão do mundo excede em muito a compreensão ocidental do mundo, de que essa compreensão tem relação direta com as concepções de tempo e temporalidade, e de que a concepção de tempo ocidental dominante tem por principal característica contrair o presente e expandir o futuro, Santos propõe uma racionalidade que faça o movimento inverso: expanda o presente e contraia o futuro.

Para expandir o presente, proponho uma sociologia das ausências; para contrair o futuro, uma sociologia das emergências. (...) Em vez de uma teoria geral, proponho o trabalho de tradução, um procedimento capaz de criar uma inteligibilidade mútua entre experiências possíveis e disponíveis sem destruir a sua identidade (SANTOS, 2006, p. 95).

Suas propostas apoiam-se no questionamento dos fundamentos da razão metonímica, ou seja, promover a proliferação das totalidades, fazendo a totalidade proposta pela razão metonímica coexistir, e reconhecer a heterogeneidade das totalidades e a independência de suas partes, que podem constituir outras totalidades simultaneamente. Segundo o autor, para uma crítica efetivamente radical à modernidade ocidental é preciso questionar o mecanismo fundamental de sua reprodução: a redução da realidade ao que existe na lógica da razão metonímica. Para ele, o processo de desenvolvimento da ciência a coloca num dilema, já que é primorosa em apontar a cegueira de teorias passadas, mas incapaz

de assumir a própria. Dessa forma, “a consciência de nossa cegueira, que somos forçados a exercer enquanto desvelamos a cegueira dos outros, deve estar no centro de uma nova atitude epistemológica” (SANTOS, 2009, p. 61). Esta nova atitude sugere a valorização de uma pluralidade de conhecimentos e práticas, já que nenhuma delas isoladamente garante uma orientação confiável.

A esta nova atitude epistemológica, Santos dá o nome de epistemologia do Sul, entendendo-a como a busca de conhecimentos e critérios de validade de conhecimentos que deem visibilidade e credibilidade às práticas cognitivas das classes, povos e grupos sociais que historicamente têm sido oprimidos pelo colonialismo e o capitalismo global⁴². A epistemologia do Sul pretende, portanto, denunciar o epistemicídio⁴³ e promover a justiça cognitiva como pré-requisito para a justiça social, pois

oferece instrumentos analíticos que permitem, não apenas recuperar conhecimentos suprimidos ou marginalizados, como também identificar as condições que tornem possível a construção de conhecimentos de resistência e de produção de alternativas ao capitalismo e colonialismo globais (SANTOS, 2009, p.13).

Esses instrumentos são forjados por meio da sociologia das ausências e da sociologia das emergências.

A sociologia das ausências quer identificar o âmbito de produção das inexistências efetuada pela razão metonímica, para que as experiências produzidas como ausentes possam ser libertadas das relações e passem a ser consideradas como alternativas às experiências hegemônicas, a partir da discussão de sua credibilidade.

Trata-se de uma investigação que visa demonstrar que o que não existe é, na verdade, ativamente produzido como não existente, isto é, como uma alternativa não credível ao que existe. (...) Fá-lo, centrando-se nos fragmentos da experiência social não socializados pela totalidade metonímica (SANTOS, 2006, p.102).

Entendendo a tradição no ensino de história como um dos âmbitos de produção de não existência através da monocultura do tempo linear, essa tese

⁴² É importante destacar que nessa expressão o Sul é entendido como metáfora de todo processo de exploração e invisibilização sofrido por países, grupos socioculturais e indivíduos tanto no sul como no norte geográfico. Para o autor, tanto o norte global geográfico como o sul global geográfico contêm em si mesmo o sul epistemológico.

⁴³ Santos chama de epistemicídio o processo de destruição de muitas formas de saber, especialmente aquelas próprias dos povos que foram objeto do colonialismo ocidental.

pretende operar com a sociologia das ausências, questionando os processos de produção na narrativa historiográfica. Esse questionamento oferece como alternativa a construção da ecologia⁴⁴ das temporalidades⁴⁵.

De maneira geral, as ecologias propostas pela sociologia das ausências não pretendem defender a aceitação do relativismo, entendido como ausência de critérios de hierarquias entre as experiências construídas como não existentes. “Pretende apenas que elas deixem de ser atribuídas em função de um só critério que não admite ser questionado por qualquer outro critério alternativo” (SANTOS, 2006, p. 105).

A questão não está em atribuir igual validade a todos os tipos de saber, mas antes em permitir uma discussão pragmática entre critérios de validade alternativos, uma discussão que não desqualifique a partida tudo o que não se ajusta ao cânone epistemológico da ciência moderna (SANTOS, 2006, p.108).

A ecologia das temporalidades, mais especificamente, contrapõe-se à monocultura do tempo linear e afirma que essa é apenas uma das concepções do tempo e não a única possível. Segundo Santos, sua primazia, localizada na primazia da modernidade ocidental, nunca eliminou outras concepções de tempo, que mesmo no Ocidente conviveram com a ideia de tempo linear, ainda que subjugadas, subalternizadas e construídas como inexistentes.

Uma vez tais temporalidades sejam recuperadas e dadas a conhecer, as práticas e sociabilidades que por elas se pautam tornam-se inteligíveis e objetos credíveis de argumentação e de disputa política (SANTOS, 2006, p. 110)

Ao conceber o futuro pela monocultura do tempo linear, a razão indolente se mostra como razão proléptica. Tendo o progresso conferido sentido e direção à história, e sendo sem limites, o futuro se mostra infinito, daí a afirmação desta ser a razão do alargamento do futuro. A crítica dessa razão se faz através da contração desse futuro irreversível ao torná-lo objeto de cuidado, substituindo-se a ideia mecânica de determinação (progresso) pela ideia axiológica do cuidado. “O futuro

⁴⁴ No âmbito da sociologia das ausências, Santos define ecologia como “prática de agregação da diversidade pela promoção de interações sustentáveis entre entidades parciais e heterogêneas” (2006, p. 105).

⁴⁵ Aos modos de produção de inexistência da razão metonímica, a sociologia das ausências oferece a ecologia dos saberes, a ecologia das temporalidades, a ecologia do reconhecimento, a ecologia das trans-escalas e a ecologia das produtividades. Na tese, dedico atenção à primeira.

não tem outro sentido e direção senão os que resultam desse cuidado.” (SANTOS, 2006, p.116).

Se a sociologia das ausências promove a dilatação do presente, ao ampliar o sentido de contemporâneo dentro da simultaneidade, a contração do futuro se constrói a partir da sociologia das emergências.

A sociologia das emergências consiste em substituir o vazio do futuro segundo o tempo linear (o vazio que tanto é tudo como é nada) por um futuro de possibilidades plurais e concretas, simultaneamente utópicas e realistas, que se vão construindo no presente através das atividades de cuidado (SANTOS, 2006, p.116).

Enquanto a sociologia das ausências age sobre as alternativas disponíveis no espaço de experiência, a das emergências age sobre as alternativas possíveis no horizonte de expectativas e visa criar práticas e saberes suficientemente fortes para fornecer alternativas credíveis aos modelos hegemônicos. “A sociologia das emergências é a investigação das alternativas que cabem no horizonte das possibilidades concretas” (SANTOS, 2006, p. 118). Dessa forma, a sociologia das emergências atua sobre o Ainda-Não, em suas dimensões de potência (capacidade) e potencialidade (possibilidade).

O Ainda-Não é a categoria mais complexa, porque exprime o que existe apenas como tendência, um movimento latente no processo de se manifestar. O Ainda-Não é o modo como o futuro se inscreve no presente e o dilata (SANTOS, 2006, p. 116).

Sua forma de agir sobre o que existe apenas como potência e potencialidade é através do movimento de ampliação simbólica dos saberes, práticas e agentes. A ampliação simbólica é uma atenção excessiva às pistas e aos sinais do que ainda é tendência ou possibilidade, que opera por dois procedimentos: tornar menos parcial o nosso conhecimento das condições do possível, conhecendo melhor o que nas realidades investigadas faz delas pistas ou sinais, e tornar menos parcial as condições do possível, fortalecendo tais pistas ou sinais.

A razão cosmopolita, que segundo Santos é a que supera a razão indolente, prefere imaginar o mundo melhor a partir do presente.

Por isso propõe a dilatação do presente e a contração do futuro. Aumentando o campo das experiências, é possível avaliar melhor as alternativas que são hoje possíveis e disponíveis.

Essa diversificação das experiências visa recriar a tensão entre experiências e expectativas, mas de tal modo que umas e outras aconteçam no presente. O novo inconformismo é o que resulta da verificação de que hoje e não amanhã seria possível viver num mundo muito melhor (SANTOS, 2006, p. 135).

Como fundamentos da razão cosmopolita, a sociologia das ausências e a sociologia das emergências criam novas articulações entre espaço de experiências e horizonte de expectativas, e, dessa forma, possibilitam novas configurações para o tempo histórico.

A razão metonímica, associada à razão proléptica, alimenta uma concepção de história como totalidade unitária e homogênea, acelerada por um tempo linear progressivo. Essa perspectiva cria assimetrias entre os tempos históricos a partir dos processos de produção de não existências. A opção pela sociologia das ausências e pela sociologia das emergências, como instrumentos de crítica aos efeitos da indolência da razão sobre a tradição disciplinar, presente no ensino de história por força da permanência de marcas do regime moderno de historicidade, cria a possibilidade de constituição de outras histórias possíveis a partir de uma concepção intercultural.