

REVISTA DE HISTÓRIA DAS IDEIAS 18

# HISTÓRIA • MEMÓRIA • NAÇÃO



INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS  
FACULDADE DE LETRAS

COIMBRA 1996

A LONGA DURAÇÃO: *IN ILLO TEMPORE ET NUNC*\*\* \*\*

*"Certes, on imagine difficilement qu'une science, quelle qu'elle soit, puisse faire abstraction du temps"*

Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire*, 1949

Depois de 1989, e de toda a gama de transformações fundamentais que este acontecimento-ruptura deixou em seu caminho, as ciências sociais contemporâneas parecem haver entrado em uma crise definitiva do modelo a partir do qual se desenvolveram durante os últimos cem anos. Tal crise encontraria sua expressão, tanto nas recorrentes afirmações sobre o fim dos paradigmas e a decadência das distintas "escolas" ou correntes de pensamento antes com êxito e atraentes, como nos tópicos recentemente difundidos pelas visões pós-modernas sobre a sociedade e a história; visões profundamente pessimistas e desencantadas que constituem só uma nova variação, felizmente efémera e conjuntural, de um novo irracionalismo. Depois dos processos simbolizados na queda do Muro de Berlim, estaríamos assistindo a conclusão do ciclo vital deste modelo que constituiu a reflexão sobre o social como um campo *diferenciado* dos distintos territórios *autónomos* e mesmo auto-suficientes, que dividindo as diversas

\* Instituto de Investigaciones Sociales da Universidad Nacional Autónoma de México.

\*\* Conferência apresentada nas *Secondes Journées Braudéliennes*, realizadas em Paris, nos dias 20 e 21 de janeiro de 1994.

dimensões do social, terminou por construir o *novo episteme* vigente durante o século XX, para estas mesmas ciências sociais<sup>(1)</sup>.

À diferença da visão predominantemente *unitária* que prevaleceu desde o século XVI até a primeira metade do século XIX dentro destas ciências sociais, durante a curva ascendente da modernidade, que permitia aos pensadores e aos intelectuais daqueles tempos mover-se livremente e sem problemas, desde o campo da filosofia até o da nascente economia, e desde o das ciências morais e políticas, até a reflexão da influência do clima sobre a natureza das sociedades<sup>(2)</sup>, a visão que se tornou dominante no último terço do século XIX e durante o século atual, se conformou quadriculando e autonomizando as diferentes zonas do social, permitindo por um lado um reconhecimento muito mais pontual e rigoroso de seus particulares espaços constitutivos e por outro, lhe fez perder o horizonte global e o espírito totalizante que a caracterizaram no passado.

Desta forma, marchando paralelamente à curva descendente da modernidade, que começou depois das revoluções européias de 1848, as ciências sociais que viram fragmentar-se e multiplicar-se seu

(1) O que provocou então, e durante os últimos quinze anos, uma intensa e interessante discussão em torno do estatuto e as perspectivas das ciências sociais. Sobre este debate, e a título de exemplos representativos, veja-se Boaventura de Sousa Santos, *Introdução a uma ciência pós-moderna*, Porto, Ed. Afrontamento, 1990 e *Um discurso sobre as ciências sociais*, Porto, Ed. Afrontamento, 1990; Pauline Rosenau, "Modern and post-modern science: some contrasts" *Review*, vol. XV, n° 1, winter 1992, Isabelle Stengers, "Les 'nouvelles sciences', modèles ou défi?", *Review*, vol. XV, n° 1, winter 1992, assim como os ensaios de Immanuel Wallerstein, "The Annales school: the war on two fronts" *Annales of Scholarship*, I, 3, Summer 1980, "Análisis de los sistemas mundiales" no livro *La teoría social, hoy* (Anthony Giddens *et al*), México, Ed. Conaculta/Alianza Editorial, 1990, "The challenge of maturity: whiter social science?", *Review*, vol. XV, n° 1, winter 1992, assim como a parte VI do seu livro *Unthinking social science*, Oxford, Ed. Policy Press, 1991.

(2) Por esta razão existe a sempre presente dificuldade de "classificar" desde *nossos* esquemas conceituais a estes pensadores da modernidade. Rousseau, Hegel, Locke ou Marx foram filósofos ou cientistas políticos, economistas ou geógrafos? Eles escreveram indistintamente de vários ou de todos estes temas. Na verdade, todos eles eram pensadores do social em uma época que não conhecia a fragmentação disciplinária característica de nosso século.

espaço unitário em diversas disciplinas batizadas com outros tantos novos nomes, pareceriam já ter esgotado os efeitos positivos deste *modelo segmentado* de seu desenvolvimento, voltando então a recolocar a necessidade de construção de um novo episteme ou horizonte geral para seu futuro avanço.

Com isso fica claro que a saída para a crise definitiva deste modelo fragmentado, não poderá encontrar-se nem na "trans", "multi", "inter" ou "pluridisciplinariedade", — que já foram ensaiadas no passado, e mesmo enfrentando os efeitos negativos do parcelamento e da especialização aludidos, não questionaram a raiz de seu fundamento último —, como tampouco em uma interdisciplinariedade "dura" defendida atualmente como alternativa frente a outra interdisciplinariedade "leve"<sup>(3)</sup>, mas somente a aceitação do desafio de abordar a complexa construção de um novo episteme, capaz de voltar às visões "unidisciplinárias" ou unitárias anteriores a 1848, mas também capaz de recuperar a partir desta nova base, toda a riqueza e a variedade das especificidades e particularidades descobertas nas distintas zonas do social, durante o último século.

Avançando então em um duplo processo de superação, que transcende o caráter pouco definido e genérico das reflexões sobre o social anteriores ao século XX, e também o ponto de vista parcelado e autonomizado das distintas disciplinas hoje existentes, o novo episteme deverá estar em condições de reconstruir de uma *nova maneira* a visão globalizante e unitária, mas agora sobre a base da recuperação do refinamento alcançado pelas múltiplas técnicas, instrumentos analíticos e conceitos específicos que legaram às ciências sociais durante os últimos cem anos<sup>(4)</sup>.

<sup>(3)</sup> Criticando a interdisciplinariedade, Fernand Braudel, afirmava: "[...] je n'aime pas le mot interdiscipline parce que Ton a des compartiments séparés et Fon se met en dehors des compartiments, alors qu'il faut rester a rinterieur" (Ata mecanografada sobre a seção de 24 de janeiro de 1969, sobre o tema *Etude sur les sciences de l'homme*, na biblioteca da Maison des Sciences de l'Homme). Urna crítica das tentativas anteriores de aproximar-se da interdisciplinariedade pode ver-se em Bernard Lepetit, "Propositions pour une pratique restreinte de l'interdisciplinarité", em *Revue de Synthèse*, IV s., n° 3, juillet-septembre 1990, onde, não obstante, se defende a "interdisciplinariedade dura".

<sup>(4)</sup> Em nossa opinião, o falido projeto de Fernand Braudel de fundar uma "Faculdade de Ciências Sociais" — e do qual derivou a atual Maison

Trata-se de uma recuperação crítica do caminho recorrido até hoje pelas ciências sociais modernas, que encontram um dos seus filões mais importantes, precisamente em todo aquele conjunto de projetos intelectuais que, ao longo deste século XX e *em aberta oposição* às tendências dominantes até o parcelamento e a autonomia das disciplinas, tentaram voltar até as perspectivas globalizantes, reconstruindo em alguma medida o velho espírito ou visão a partir da totalidade, e propiciando desde aí o processo de diálogo, de mútuo acercamento e também o trabalho recíproco e de colaboração entre as diferentes ciências sociais<sup>(5)</sup>.

Projetos intelectuais de evidente signo crítico, que, como recordativo dos *limites* do caminho empreendido pelas ciências sociais, deslocadas no último século tentaram elaborar distintas teorias,

des Sciences de l'Homme — apontava justamente nesta direção, sendo, ademais, um corolário lógico de sua defesa e reivindicação radicais da história global e de seu projeto de unificar em uma só "experiência comum" a todas as ciências sociais. Sobre este ponto, veja-se o artigo de Fernand Braudel (assinado com o nome de H. Longchabon) "Les sciences sociales en France. Un bilan, un programme", em *Annales. E.S.C.*, ano XIII, n° 1, 1958 e a Ata mecanografada, *Etude sur les sciences de l'homme*, mencionada anteriormente, onde o tema em discussão era a possibilidade e conteúdos prováveis de um projetado Manual de Introdução às Ciências Sociais.

<sup>(5)</sup> Projetos intelectuais entre os quais há que situar, sem dúvida, a corrente dos *Annales*, e mais particularmente em sua primeira e segunda etapas de vida, entre 1929 e 1968. Em nossa opinião, um dos desafios aos que se enfrenta hoje o nascente projeto de uns possíveis "quartos Armales", é precisamente o de serem capazes de *renovar* e voltar a desenvolver a perspectiva da história *global* que os "terceiros Annales" deixaram de lado, renovação e relançamento que somente podem ter sentido imerso dentro do também ineludível projeto de construção de um *novo episteme* para as ciências sociais. Sobre estes problemas veja-se o artigo assinado "Los Annales", Fernand Braudel. 1902-1985, em *Annales. E.S.C.*, n° 1, 1986, o de Bernard Lepetit, "Los Annales hoy", conferência apresentada no Colóquio Internacional *Los Annales en perspectiva histórica*, por publicar-se, e Carlos A. Aguirre Rojas, "Between Marx and Braudel: making history, knowing history" em *Review*, Vol. XV, n° 2, spring 1992, "Dalle 'Annales rivoluzionarie' alie Annales marxiste", em *Rivista di storia della storiografia moderna*, n° 1/2, 1993, e "Convergencias y divergencias entre los Annales de 1929 a 1968 y el Marxismo. Ensayo de balance global", em *Historia Social*, Valencia, n° 16, 1993.

conceitos ou propostas que dessem fundamento uma vez mais às perspectivas totalizantes por eles reivindicadas. O universo complexo de resultados teóricos e hipóteses de trabalho, de uma grande riqueza que deriva de sua posição *contraposta* às correntes dominantes, e dentro da qual destaca, como uma das mais sugestivas e ainda pouco exploradas, a *teoria braudeliana sobre a longa duração histórica*, teoria que não só constitui a chave de entrada para toda a rica estrutura da cosmovisão histórica de Fernand Braudel, e o segredo evidente da permanente originalidade de seus pontos de vista sobre os mais diversos temas, mas também e de maneira declarada, um *programa aberto de investigação*, cujo objetivo central era precisamente a construção de uma *linguagem comum para todas as ciências sociais contemporâneas*<sup>(6)</sup>.

Com o ânimo de buscar pontos de apoio para a construção deste novo episteme que hoje reclamam as ciências sociais, acreditamos que pode ser pertinente voltar outra vez a atenção na direção daquelas elaborações e propostas que a partir destas posições críticas, tentaram abrir ou manter caminhos de desenvolvimento para os pontos de vista globalizantes sobre o social. E ao mesmo tempo, interrogar-nos sobre aquilo que pode ser agora *recuperado e incorporado* dentro desta nova cosmovisão epistemológica em torno do conhecimento científico deste mesmo universo do social, cuja elaboração constitui atualmente um dos maiores desafios dos cientistas sociais.

(6) Ademais do próprio artigo de Fernand Braudel "Histoire et sciences sociales. La longue durée", incluído em seu livro *Écrits sur l'histoire*, Paris, Ed. Flammarion, 1969, cf. seu artigo publicado no jornal *Corriere della Sera*, de 12 de dezembro de 1982, "Sul mare della 'lunga durata'". Veja-se também o nosso ensaio "Dimensiones y alcances de la obra de Fernand Braudel" no livro *Primeras Jornadas Braudelianas*, México, Ed. Instituto Mora, 1993. O fato de que Braudel concebia a longa duração como uma hipótese *aberta* e suscetível de desenvolvimento, se torna evidente em sua própria tarefa *permanente* de reproblemática da mesma, como quando vincula longa duração com o conceito de civilização e a sua proposta sobre a dinâmica histórica das civilizações, em *Grammaire des civilisations*, Paris, Ed. Arthaud/Flammarion, 1987, quando propõe e leva a cabo uma história comparada e desde a longa duração histórica do capitalismo moderno em *Civilisation matérielle, économie et capitalisme* (Cf. o "Avant-propos" do tomo II, p. 8), Paris, Ed. Armand Colin, 1979, ou quando se pergunta e responde positivamente sobre a pertinência do conceito de "ciclos longos, multi-seculares" dos ciclos da longa duração, em *Uldentité de la France*, vol. 2, Paris, Ed. Arthaud/Flammarion, 1986, pp. 7-8.

Que contribuição oferece, vista desta ótica específica, a teoria de Fernand Braudel sobre as diferentes temporalidades e durações históricas? Como se situa esta teoria em relação a outras formas de percepção da temporalidade? Que novas luzes nos dá em termos de compreensão do tempo, esta proposta braudeliana? Em que medida isso permite, para as ciências sociais atuais, uma real transformação de seus pontos de vista e de seus modos específicos de aproximação? Finalmente, até que ponto contribui então, este programa braudeliano implícito na sua proposta sobre os múltiplos tempos históricos, à edificação deste novo episteme anteriormente mencionado? Vejamos alguns dos elementos de resposta a estas distintas questões.

### *Os tempos da longa duração*

*"In un certo senso, la lunga durata é ampiamente accettata*

*m<sup>1</sup>."*

Michele Benaiteau, *A proposito della lunga durata*, 1986.

*"Me he pasado la vida sin ser comprendido...Es muy difícil".*

Fernand Braudel, *Coloquio de Chateauvallon*, outubro de

1985.

A longa duração, "descoberta" e estabelecida por Fernand Braudel desde 1943/1944, ainda que formalizada de maneira mais sistemática e explícita somente a partir de 1958<sup>(7)</sup>, foi sempre concebida

(7) Sobre o *descobrimento* desta visão da longa duração histórica durante os difíceis anos da segunda guerra mundial, veja-se as declarações do próprio Braudel em seu ensaio auto biográfico "Ma formation d'historien", no livro *Ecrits sur l'histoire II*, Paris, Ed. Arthaud, 1990; no artigo "Histoire et sciences sociales. La longue durée" já mencionado, e no livro *Une leçon d'histoire de Fernand Braudel*, Paris, Ed. Arthaud, 1986. Também no ensaio de Paule Braudel, "Braudel antes de Braudel", no livro *Primeras Jornadas Braudelianas*, já citado (Publicado também em francês em *Annales. E.S.C.*, n° 1, 1992). Para uma interpretação mais global do vínculo entre o descobrimento desta hipótese sobre a longa duração, e os acontecimentos da segunda guerra mundial, assim como seu nexos com a conjuntura 1919/39, veja-se nosso ensaio "La larga duración en el espejo", conferência apresentada no Congresso Internacional *A história a debate*, Santiago de Compostela, por publicar-se. Recuperei parte do argumento ali desenvolvido, no tratamento que aqui incluímos.

por seu autor como a possível contribuição específica da história ao diálogo aberto com o conjunto das ciências sociais, e em consequência, como a primeira pedra da projetada construção de um *campo e uma lingua comum* para todas estas ciências que versam sobre o social.

Dado que a matéria a que se refere esta teoria sobre as diversas durações e temporalidades históricas é *compartida* de maneira universal pelo conjunto dos fatos, fenômenos e processos que tem lugar dentro da sociedade e dentro da história, a aplicabilidade desta teoria abarcaria de igual forma a todos os territórios e espaços que tem sido determinados como os múltiplos *objetos* específicos das distintas ciências sociais contemporâneas. Porque desde o geográfico até o cultural, e desde o familiar até o antropológico, passando pelo econômico, o político ou o psicológico, todos estes campos particulares — aos que correspondem por sua vez, distintas ciências sociais determinadas —, poderiam reconhecer, dentro de seus universos problemáticos constituídos, dentro de seus respectivos "objetos de estudo" as estruturas e as realidades de uma longa permanência, que constituindo-se como coordenadas decisivamente influentes ao interior do conjunto dos fenômenos que estas mesmas ciências analisam, coexistem também com realidades ou fenômenos de muito menor duração, e inclusive com acontecimentos de breve e até brevíssima vigência temporal.

Assim, posto que todas as ciências sociais tratam constantemente com distintas realidades, cuja duração particular é também diversa mas sempre importante para sua completa compreensão, então o tratamento teórico e a análise das implicações desta dimensão temporal da vida social — teorização que no dizer de Braudel, lhe correspondeu de maneira quase natural a história — pode constituir uma via de acesso pertinente no sentido de delimitar um *espaço comum em torno ao social* desde o qual poderia começar a construção dos novos perfis das ciências sociais, que agora é necessário construir. Porque ao realizar o diálogo e interpretar as distintas disciplinas em torno desta *problemática comum da temporalidade*, e logo ao tentar *generalizar a nível metodológico* e epistemológico as conclusões desta interpenetração, para a elaboração de um *novo paradigma global*, poderia então começar-se a avançar na elaboração deste vocabulário e linguagem comum para todas as ciências sociais e, de maneira geral, para o novo horizonte epistêmico antes mencionado.

A análise das diferentes *durações* dos fatos sociais se apresenta então, mais que como um tema que corresponderia à história, como um problema comum a todas as ciências sociais contemporâneas.

Ademais é um problema *central* de todas estas ciências que, ao haver sido "descoberto" e aplicado por Fernand Braudel há praticamente meio século, e ao haver sido explicitado de maneira formal há mais de 35 anos como uma proposta aberta no caminho da já mencionada convergência entre estas ciências, nos permitiria pensar que tem sido amplamente retomado, debatido e aprofundado, constituindo hoje em dia, tal e como se afirmou um paradigma "amplamente aceitado" que teria sido também incorporado de maneira corrente por todo o espectro de disciplinas que giram em torno do social.

Mas, longe disso, podemos afirmar que com exceção de certas obras excepcionais, produzidas somente no campo da história, e sempre associadas ao nome ou à influência mais ou menos direta do propio Fernand Braudel, estes estudos realizados desde a perspectiva da longa duração histórica, são, pelo contrário, escassos até hoje. Por esta razão, fica claro que Braudel insistiu até o fim de sua vida, no fato de que se considerava um homem "intelectualmente solitário", que havia sido pouco seguido no seu projeto intelectual, havendo passado sua vida "sem ser compreendido"<sup>(8)</sup>.

Não obstante, esta situação contrasta com o fato de que o termo de "longa duração histórica" se tornou efetivamente, em uma certa medida, moeda corrente da linguagem dos historiadores contemporâneos, sendo referido e aludido com bastante frequência, nas principais obras da historiografia francesa e em parte europeia dos últimos trinta anos. Isso sem mencionar o fato de que o artigo de 1958 é um dos mais traduzidos e mais lidos dentro da bibliografia atual sobre a metodologia histórica, e inspiração ou origem das mais diferentes tentativas de aplicação e, igualmente, um texto que tem sido amplamente comentado, discutido, "interpretado" e caracterizado das mais diferentes maneiras possíveis<sup>(9)</sup>.

<sup>(8)</sup> Vejam-se as referências específicas na entrevista "Une vie pour l'histoire" em *Magazine Littéraire*, n° 212, nov. 1984, *Une leçon d'histoire de Fernand Braudel, ob. cit.*, ou "La dernière interview du maître d l'histoire lente" em *Le Nouvel Observateur*, n° 6/12, dezembro de 1985.

<sup>(9)</sup> Na impossibilidade de mencionar todos os ensaios que versam sobre esta teoria da longa duração, indicamos somente uma mostra representativa das diversas aproximações realizadas: veja-se François Dosse, "Les habits neufs du President Braudel", em *Espaces Temps*, Paris, n° 34/35, 1986; Witold Kula, "Storia e economia: la lunga durata" em *La storia e le altre scienze sociale*, Bari, Ed. Laterza, 1974; Jacques Le Goff, "Le changement dans la continuité",

Então, como explicar, esta aparente contradição entre uma suposta popularidade importante e ampla difusão da teoria e da perspectiva de longa duração, e a enfática reclamação de seu próprio autor em relação à escassa assimilação e sua também muito limitada recuperação, que parece realmente corresponder com a realidade? E por outra parte, e dada a não tão grande dificuldade da apresentação

*EspacesTemps*, Paris, n° 34/35, 1986 e "Tiempos breves, tiempos largos" em *Lo maravilloso y lo cotidiano en el occidente medieval*, México, Ed. Gedisa, 1986; Michel Vovelle, "L'histoire et la longue durée", em *La nouvelle histoire*, Bruxelas, Ed. Complexe, 1988; o artigo de Américo da Costa Souto, "Os vários ritmos da evolução histórica (Modelo didático baseado nas teorias de Fernand Braudel)", em *Revista Educação e ensino de Santa Catarina*, n° 1, Santa Catarina, 1972 e o de André Segal, "Pour une didactique de la durée" em *Enseigneur l'histoire. Des manuels à la mémoire*, Berna, Peter Lung Editions, 1984; também o breve ensaio de Yves Lacoste, "Penser l'espace" em *Magazine littéraire*, n° 212, Paris, 1984; Jean Bouvier, "Marxisme: sauver ce qui doit l'être", *EspacesTemps*, Paris, n° 29,1985; Pierre Vilar, "Historia marxista, historia en construcción", em *Hacer la historia*, Barcelona, Ed. Laia, 1978; Maurice Aymard, "La storia inquieta di Fernand Braudel", *Passato e Presente*, n° 12, 1986; Giuliana Gemelli, *Fernand Braudel e VEuropa universale*, Venecia, Ed. Marsilio editori, 1990; Paul Ricoeur, *Temps et récit*, Paris, Ed. Seuil, 1983; Krzysztof Pomian, *L'ordre du temps*, Paris, Ed. Gallimard, 1984; Immanuel Wallerstein, "The inventions of TimeSpace realities: towards an understanding of our historical systems", em *Unthinking social science*, citado anteriormente; Alberto Tenenti, "I domini della lunga durata in Fernand Braudel", em *Estudos e ensaios. Em homenagem a Vitorino Magalhães Godinho*, Lisboa, Ed. Livraria Sá da Costa Editora, 1988; Carlos Aguirre Rojas, "Dimensiones y alcances de la obra de Fernand Braudel", em *Primeras Jornadas Braudelianas, ob. cit.* Por outro lado, em uma linha de crítica, podem consultar-se por exemplo Josep Fontana, "Ascens i decadencia de Pescóla dels Annales", *Recerques*, n° 4, Barcelona, 1974 e *Historia. Análisis del pasado y proyecto social*, Barcelona, Ed. Critica, 1982; Jean Chesnaux, *Hacemos tabla rasa del pasado?*, México, Ed. Siglo XXI, 1977; Gérard Mairet, *Le discours et Vhistorique*, Paris, Ed. Mame, 1974; François Dosse, *L'histoire en miettes*, Paris, Ed. La Découverte, 1987 ou Michel Vovelle, "Plutôt labroussien que braudélien", *EspacesTemps*, n° 34/35, Paris, 1986. Finalmente, certas tentativas de aplicação desta mesma teoria podem ver-se no interessante artigo de Immanuel Wallerstein, "L'homme de la conjuncture", en el libro *Lire Braudel*, Paris, Ed. La Découverte, 1988, ou em meus artigos "De Annales, marxismo e outras Histórias", em *Secuencia*, México, n° 19, 1991, e "1989 en perspectiva histórica" em *La Jornada Semanal*, México, n° 199, abril de 1993.

desta teoria, contida no célebre artigo de 1958, como se pode compreender as também múltiplas interpretações, claramente divergentes a que deu lugar no momento em que é comentada por seus distintos leitores? Finalmente, porquê parece tão difícil sua aplicação concreta, ou seja, o real descobrimento e a verdadeira incorporação destas estruturas da *longue durée*, como elementos explicativos dos distintos problemas analisados pelos historiadores, dificuldade que por sua vez explica o porquê da profunda originalidade das hipóteses e os pontos de vista de Fernand Braudel sobre os mais diversos tópicos, tanto historiográficos como em geral?

Em nossa opinião, a solução a estas interrogações se encontra em uma dupla dimensão. Em primeiro lugar, e no plano mais geral da dificuldade *não evidente* que encerra em si a proposta braudeliana, a explicação se encontra na *distância* real existente entre o simples enunciado de um paradigma e sua aplicação concreta. Para expressá-lo com outro exemplo similar: enquanto é sumamente fácil explicar o que é o anacronismo em história e reivindicar sua superação — ou seja, criticar o habitual procedimento de conceber aos homens de *outros* tempos desde os valores, figuras e representações de *nostra* época, como se estes personagens de então vivessem, amassem, pensassem e reagissem igual que os homens de hoje — e é, por outro lado, muito difícil transcender realmente este anacronismo no momento de realizar a análise histórica concreta, da mesma forma é muito fácil apresentar e esquematizar a teoria das temporalidades diferenciais, assinalando uma longa, média e curta duração — o que tem sido feito milhares de vezes, em todo o mundo — ainda que é tremendamente complicado ser capaz de *descobrir e apreender em sua real operatividade histórica* a estas mesmas estruturas de longa duração.

Da mesma forma que se desenvolve, na prática e através de um longo treinamento, a capacidade de ir mais adiante desta percepção anacrônica dos fenômenos e situações históricas, também se pode desenvolver e agudizar o "sentido" que nos torna possível detectar e logo apreender a estas distintas durações sociais, e mais particularmente a longa duração histórica.

Em segundo lugar, e de maneira mais profunda, acreditamos que a resposta às perguntas anteriormente enunciadas, se encontra também no fato de que a teoria da longa duração, constitui na verdade uma profunda *revolução nas formas anteriores de percepção da temporalidade histórico-social*, e em consequência a *superação* a nível conceitual, das formas até então vigentes de assimilação da dimensão

e o problema do tempo característico de todo o período de nossa actual modernidade.

Esta superação do modo moderno-burguês de conceber e tratar ao fenómeno temporal, tem sido construído em urna complexa dialéctica de recuperação mas também superação das formas de compreensão do tempo, anteriores ao século XVI, tanto em suas variantes ocidentais pré-capitalistas, como em sua versão oriental igualmente prévia a etapa da modernidade.

Revolução espiritual, também então de longa duração, das maneiras antes estabelecidas de assimilação da temporalidade, que não só nos permite chegar a uma *nova definição do conceito da duração*, mas que abriu também uma *forma nova de tratamento, de compreensão e de utilização do tempo*, tanto para os historiadores como para todos os cientistas sociais, forma que longe de estar esgotada, parece que apenas agora, em 1994, está em condições de ser realmente explorada e recuperada por este novo episteme em vias de constituição.

Vejamos então com mais detalhe, como recupera e supera em um mesmo movimento esta teoria dos diferentes tempos, as antigas formas de concepção da temporalidade elaboradas pelos homens.

### *Longa duração e temporalidade oriental*

*"El problema consistía en librarse de alguna manera de los acontecimientos... Es lo que llamé muy pronto 'el punto de vista de Dios Padre'. Para Dios Padre, un año no cuenta; un siglo es un parpadeo".*

Fernand Braudel, *Coloquio de Chateauvallon*, outubro de

1985.

A teoria da longa duração histórica e de seus diferentes tempos sociais se inscreve claramente dentro da tradição *ocidental* que se aproxima ao fenómeno do tempo. O que significa que incorpora, como supostos superados mas igualmente presentes, os elementos de percepção da temporalidade como um processo *aberto, progressivo* e que realizando-se através de certas etapas determinadas, constitui o cenário fundamental de curvas evolutivas dotadas de sentido, dos distintos processos, fenómenos e fatos históricos.

O que não impede por outro lado, que em um de seus pontos fundamentais se assemelhe de maneira notável ao esquema de cons-

trução do tempo bidimensional, característico da versão oriental da historicidade.

Porque como sabemos, a primeira grande diferença que podemos identificar em termos dos modos de percepção do fenómeno temporal, é aquela que faz referencia à divisão entre a percepção elaborada desde muitos séculos, pelas velhas e tradicionais civilizações orientais — as primeiras que existiram na historia — e aquela outra que a partir da afirmação do cristianismo como doutrina dominante, teve seu arranque fundamental acompanhando a existencia e consolidação do caminho ocidental da historicidade.

Como explicou Mircea Eliade, as primeiras sociedades orientais decantaram, ao longo de um prolongado processo, uma dupla concepção do tempo, que ao dividi-lo em tempo profano ou histórico e tempo universal ou sagrado, reproduz desde nosso ponto de vista, dentro desta mesma concepção, a lógica que deriva da peculiar relação que estas sociedades orientais estabeleceram com a natureza, e que se projeta igualmente em seu comportamento tecnológico mais elementar<sup>(10)</sup>.

Este caminho oriental da historicidade, se funda na lógica que, uma vez estabelecido um certo tipo de equilíbrio na relação que o homem realiza com seu ambiente natural, para poder obter os elementos básicos de sua reprodução material, tende então a *reproduzir sem mudança* este mesmo equilíbrio dificultosamente alcançado. E dado que o ambiente natural destas primeiras sociedades de tipo oriental, é em principio abundante para a *medida* das populações existentes, então o tipo de crescimento e desenvolvimento que aqui se impõem é de carácter essencialmente *reiterativo ou reprodutivo* desta *mesma* figura do equilíbrio alcançado, e portanto um desenvolvimento que cresce somente *quantitativamente*, sem modificação essencial de

<sup>(10)</sup> Cf. Mircea Eliade, *Imágenes y Símbolos*, (especialmente o capítulo II), Madrid, Ed. Taurus, 1992, e o livro de Luis González Reimann, *Tiempo cíclico y eras del mundo en la India*, México, Ed. Colegio de México, 1988.

<sup>(n)</sup> Esta é urna característica de todas aquelas sociedades que seguiram o caminho ou variante *oriental* da historicidade, que era já um tópico amplamente difundido desde o século XIX. Está corroborado, por exemplo, pelas observações de Carlos Marx neste sentido, que neste caso estavam encaminhadas a caracterização do "modo de produção asiático", e que podem consultar-se no ponto das "Formações económicas que precedem a produção pré capitalista" incluindo em seu *Elementos fundamentales para la crítica de la*

seu ponto de partida; um desenvolvimento que bem poderíamos caracterizar como *estacionária*<sup>(1)</sup>.

O caráter estacionário das figuras da reprodução social destes mundos orientais, que somente se transforma muito lentamente e ao cabo de amplos intervalos de tempo, e que ao haver-se quase paralisado em um estado no qual a natureza é ainda claramente predominante sobre os homens, tenderá a reproduzir então, na dicotomia anteriormente mencionada de tempo profano e de tempo sagrado, alguns dos elementos temporais diretamente derivados dos próprios mecanismos espontâneos de funcionamento deste mesmo espaço natural.

A natureza se apresenta ao homem, em suas primeiras observações, como um conjunto no qual tende a dominar os movimentos e estruturas cíclicas e repetidas, os esquemas de comportamento regular. Assim, desde o ciclo mais evidente da alternância do dia e da noite, que se repetem tenazmente sem cessar, até os ciclos da vida vegetal e animal, que através das atividades de colheita e de plantio ou das fases sucessivas da domesticação do gado impõem a idéia de recomeço e repetição, e passando pelo ciclo lunar que se inicia a cada 28 dias, ou o recorrente retorno de climas e estações em sua reiteração anual, tudo tende desde a natureza a impor esta visão que mais adiante reencontraremos na estrutura do tempo sagrado, que sob a forma de um tempo cíclico e fechado, caracteriza por exemplo a filosofia e as concepções do mundo na Índia.

O tempo universal e sagrado deste caminho oriental da historicidade vai aparecer então como um tempo do "eterno retorno"<sup>(2)</sup> que prolongando-se em ciclos quase infinitos mas sempre repetidos, desvaloriza e relativiza ao tempo profano dos homens, ao tempo histórico cotidiano de sua vida e de sua ação concreta. Porque enquanto este tempo sagrado, é somente uma refiguração ideal e humanizada do tempo cíclico próprio da natureza, e de igual maneira uma reprodução mediada da estrutura semi-permanente e estacionária das sociedades orientais, o tempo humano profano é pelo contrário, só um reflexo da própria vida dos homens, que não recomeça nem se

*economia política. Grundrisse*, México, Ed. Siglo XXI, 1976, ou ainda em várias notas já célebres do livro *El capital*.

<sup>(2)</sup> Veja-se o livro de Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Ed. Labor, 1992.

repete de uma mesma forma através das gerações, mas se modifica de acordo com as distintas circunstâncias em que se desenvolve.

Desta forma, e dado o caráter *dominante* da lógica reiterativa que brota da relação fundante entre homem e meio natural, o tempo sagrado é o verdadeiro tempo universal, o tempo divino verdadeiramente importante, que se usa justamente para *relativizar* e fazer evidente o caráter "efêmero" e até certo ponto hierarquicamente menor, do tempo humano profano e ordinário<sup>(13)</sup>.

Assim, como explicou Mircea Eliade ao reproduzir a fábula hindú do *Brahmavaivarta Purana* sobre Indra e sua vitória sobre o dragão Vrtra, a comparação entre os acontecimentos da vida histórica e profana dos homens, frente à magnitude dos ciclos do Grande Tempo Mítico Sagrado, desemboca em urna clara desvalorização e relativização dos primeiros: "Indra escuta da própria boca de Visnu urna *historia verdadeira*, a verdadeira historia da criação e destruição eterna dos mundos ao lado da qual sua própria historia, as aventuras heroicas sem fim que culminam na vitória sobre Vrtra parecem ser, de fato, 'Historias falsas', ou seja, acontecimentos carentes de significação transcendente".

Clara hierarquia estabelecida entre o tempo sagrado e o tempo profano que nos recorda de maneira espontânea a hierarquia definida por Fernand Braudel entre as distintas durações históricas que ele propôs dentro de sua teoria sobre o problema do tempo social. E que assim como o tempo humano profano é redimensionado e desvalorizado pelo tempo sagrado das concepções orientais, também haverão de ser recolocados e refuncionalizados, na proposta braudeliana das durações diferenciais, aqueles fatos históricos prisioneiros do tempo imediato dos acontecimentos, desde os processos e estruturas mais permanentes da longa duração histórica.

Isto torna-se também evidente nas mesmas circunstâncias que rodeiam e até provocam o "descobrimento" desta teoria das diferentes

<sup>(13)</sup> Marc Bloch percebeu bem a *separação* deste tempo sagrado em sua versão oriental (ademais, tempo vinculado às mitologias religiosas orientais), em relação ao tempo humano profano ao afirmar: "[...] el cristianismo es una religión de historiadores. Otros sistemas religiosos han podido fundar sus creencias y sus ritos en una mitología mas o menos *exterior* al tiempo humano", no próprio começo da Introducción ao seu *Apologie pour Vhistoire ou Métier d'historien*.

durações sociais. Frente aos acontecimentos absurdos e irracionais da segunda guerra mundial, e dentro da conjuntura agitada e vitalmente muito intensa do período entre guerras, Braudel se viu diretamente levado a rechaçar estes acontecimentos, relativizando-os também desde o registro temporal mais profundo dos tempos longos e da ampla duração. Como ele mesmo disse: "O problema consistia em livrar-se de alguma maneira dos acontecimentos que se escutavam em nosso ambiente, dizendo-nos 'não é tão importante'. Não podíamos superar este vaivém, este sobe-desce, para ver algo completamente diferente. E o que chamei muito cedo 'o ponto de vista de Deus Pai'". Esta citação que revela a similitude da idéia braudeliiana, com o mecanismo da dupla temporalidade oriental aqui assinalado, se apresenta de maneira sumamente clara.

Desvalorizando a curta duração e os acontecimentos e fatos históricos que lhe correspondem, frente às durações de meio e sobretudo de longo fôlego, Braudel recuperou esta hierarquia e esta função relativizadora que são características do modo oriental de percepção da temporalidade. Não obstante o faz desde e dentro da outra vertente de assimilação do tempo, a vertente ocidental que concebe a este último como tempo predominantemente humano e não sagrado, e dentro de uma estrutura aberta, progressiva e linear, carregada ademais do sentido de uma inovação constante que refaz o mundo e suas figuras específicas como resultado deste mesmo transcorrer.

Ademais, e nesta mesma linha de comparação da proposta braudeliiana com a concepção oriental de tempo sagrado, é também interessante assinalar a relevância da idéia de *permanência* e até de longa permanência, de semi-imobilidade, que de distintas maneiras se apresentam em ambas. Para a idéia oriental de temporalidade, apoiada no caráter *estacionário* das sociedades que optaram por ela, o tempo sagrado é como uma "soma de eternidades", uma síntese de ciclos ou círculos superpostos e cada vez de maior *duração* que desemboca em um enorme e quase infinito ciclo semi-eterno, e por tanto em um fluxo de transcorrer próximo — mas somente próximo e não idêntico — da imobilidade. Para Braudel, filho, no entanto, da tradição ocidental, a permanência ampla e tenaz de uma estrutura, conduziu ao descobrimento e reincorporação das capas da história profunda, que ele vai chamar igualmente de uma "história semi-imóvel", uma história de elementos que mudam somente muito lentamente e que se identifica com aquelas arquiteturas que, na medida em que têm sido realmente influentes no rumo dos fatos e fenômenos históricos,

constituem estas coordenadas determinantes da *longue durée* que tem sido sempre o objeto privilegiado de sua atenção e observação<sup>(14)</sup>.

Além da filiação ocidental da proposta braudeliana, é interessante sublinhar estes evidentes pontos de convergência e de proximidade com os esquemas orientais em torno da dimensão temporal.

*Os múltiplos "tempos vividos" do pré-capitalismo*

*"Estos hombres... vivían en un mundo cuyo tiempo escapaba tanto mas a su observación cuanto que apenas lo sabían medir"*

Marc Bloch, *La sociedad feudal*, tomo 1, 1939.

A teoria dos diferentes tempos históricos e da longa duração, se filia de maneira clara dentro da tradição ocidental de percepção do fenômeno temporal. O que quer dizer que se enquadra, em termos gerais, dentro desta visão amplamente desenvolvida e difundida pelo cristianismo, que concebe o tempo como um fenômeno *humano*<sup>(15)</sup>, que se desdobra como uma estrutura aberta, que apresentando um

<sup>(14)</sup> Disso decorre o fato notável, mas ao mesmo tempo completamente lógico, de que os historiadores chineses encontrem perfeitamente válida e até espontaneamente compatível com suas cosmovisões, a teoria braudeliana sobre a longa duração histórica. Pelo lado da *permanência* das realidades históricas, a conexão entre ambas se produzem de maneira natural. Cf. o artigo de Tsan Tsilian, "Les Annales et L'historiographie chinoise" (em russo), do livro *Sporii a glavnom. Diskusii a nactoyashiem u budushiem istorisheskoi nauki vokrug frantsuskoj shkologii «Annalov»*, Moscou, Ed. Nauka, 1993. Como veremos mais adiante, para Braudel a continuidade ou permanência somente é pensável *dentro* da duração, ou seja, dentro da dialética de continuidade/descontinuidade, de permanência/mudança.

<sup>(15)</sup> O que explica a clara distinção que Santo Agostinho estabelecerá entre o tempo e a eternidade. Se o tempo é algo humano, com um começo e um possível fim, a divindade, pelo contrário, não tem princípio nem final que é a característica da eternidade (Cf. San Agustín, *La ciudad de Dios*, México, Ed. Porrúa, 1991, pp. 243/244, e também um desenvolvimento muito mais amplo deste ponto no seu livro *Confesiones*, livro décimo primeiro, capítulo XV, México, Ed. Porrúa, 1991). São Tomás repetirá em sua *Suma Teológica*, esta mesma distinção. Ademais, é interessante observar que neste conceito de eternidade, também próprio dos deuses, mas aqui de um só Deus, e em função subordinada e não dominante, reaparece como uma reminiscência distante o tempo sagrado da historicidade oriental que vimos anteriormente.

claro princípio (a criação e logo a caída resultante do pecado) avança de maneira progressiva através de um certo itinerário (a busca da terra prometida, a chegada do redentor, a evolução posterior) até algum ponto futuro que não repete o ponto de partida (o juízo final, a volta ao paraíso) mas que constitui a chegada a um mundo diferente e a uma etapa distinta das anteriormente vividas. Um tempo não fechado nem circular, mas aberto e linearmente progressivo que não reitera os diversos momentos de um ciclo, mas que constrói um périplo que se modifica qualitativamente ao longo das etapas recorridas.

Tal fato tem também seu fundamento na particular relação que o ocidente — esta vertente da historicidade que marchando em sentido *contrário* à linha dominante das sociedades orientais, criou pela via da sua *negação* um outro caminho global do desenvolvimento histórico — estabeleceu na dialética entre o homem e a natureza, relação que à diferença da lógica oriental, se constrói desde a *transformação permanente* do equilíbrio anteriormente alcançado, o que conforma um comportamento tecnológico centrado na *inovação* recorrente das figuras deste vínculo entre a sociedade e seu ambiente natural.

A diferença do mundo oriental, no qual a reprodução *estacionária* sob uma mesma e quase idêntica figura, não somente é possível mas até espontaneamente gerada, o espaço originário desta versão ocidental da historicidade é por princípio um espaço *limitado e muito mais diversificado*, e desta forma um espaço ou base "geo-histórica" na qual a "medida" de um desenvolvimento ou equilíbrio qualquer se alcança e se supera rapidamente, forçando então aos homens a modificar constantemente sua estratégia de aproximação ao natural, e com ele a figura do equilíbrio vigente, suas próprias capacidades produtivas, seu comportamento e esquemas tecnológicos, e em consequência toda a lógica global de sua reprodução social<sup>(16)</sup>.

Assim, apoiando-se neste diverso fundamento do nexa

<sup>(16)</sup> Esta diferença da base geo-histórica da versão *ocidental* da historicidade aponta também, em uma história da mais longa duração, até uma parte da resposta a grande pergunta que Fernand Braudel se fez reiteradamente, e que ainda não foi satisfatoriamente respondida pelos historiadores: por que Europa? Lamentavelmente, não podemos desenvolver aqui as implicações e possíveis hipóteses de resposta em torno a esta pergunta sobre a singularidade do "pequeno cabo asiático" que é esta civilização e mundo europeus. Sobre este problema, veja-se Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, ob. cit.*, e os livros por ele coordenados e em

homem/natureza, e na distinta atitude geral que o mesmo produz, as sociedades ocidentais e em primeiro lugar aquelas pertencentes à civilização europeia, construíram então *outro* esquema de percepção temporal, que como dissemos, concebe o tempo como tempo histórico e social, como tempo humano situado em uma estrutura inovativa, linear-progressiva e aberta.

No entanto, esta abertura que o ocidente levou a cabo, de uma modalidade essencialmente diferente de assimilação do fenômeno temporal, implicou, como uma das principais consequências de sua "humanização" e de seu deslocamento até o cenário do mundo histórico-social, uma clara e necessária *multiplicação*, que vai converter a este novo tempo, humano e inovativo, em uma *imensidade de tempos vividos individualmente*, de tempos "aderidos" às diversas e heterogêneas experiências dos homens e das coletividades humanas, que serão a modalidade fundamental de existência deste tempo ocidental durante o longo período de sua curva de vida pré-capitalista.

Em ausência do marco temporal homogêneo que será somente descoberto e estabelecido pela modernidade, e a falta também dos sofisticados instrumentos de medição do tempo, em que se apoia este mesmo marco temporal, as sociedades pré-capitalistas ocidentais vão desenvolver somente uma medição *pontual e discreta* do tempo, medição que longe de ser sistemática e permanente se origina como um exercício intermitente que se faz presente em limitadas ocasiões extraordinárias, como no caso em que é imperativo fixar a *hora nona* na qual vence o prazo de espera dos participantes desafiados a duelo, ou no momento em que alguma situação exige o recurso aos calendários e a realização de cálculos *ex professo* para determinar a idade exata de uma pessoa qualquer<sup>(17)</sup>.

Imersos nesta "vasta indiferença diante do tempo" que Marc

parte escritos, *La Méditerranée*, Paris, Ed. Arts et Métiers Graphiques, 1977 e *VEurope*, Paris, Ed. Arts et Métiers Graphiques, 1982.

<sup>(17)</sup> Veja-se as referências destes mesmos exemplos no livro de Marc Bloch, *La sociedad feudal*, (parte primeira, livro II, capítulo II, ponto I), México, Ed. Uteha, 1979. Também a caracterização geral e outros exemplos similares no livro de Lucien Febvre, *La religión de Rabelais. El problema de la incredulidad en el siglo XVI*, (segunda parte, livro 2, capítulo III, ponto IV), México, Ed. Uteha, 1959, ou também no seu artigo "O homem do século XVI", em *Revista de Historia*, São Paulo, n° 1, 1950.

Bloch assinalou, e ignorando totalmente o tempo preciso, regular e compassado que somente será inventado pela modernidade, os homens dos mundos pré-capitalistas enquadrados na variante ocidental da historicidade, poderão arrumar-se sem problemas com os imperfeitos e limitados relógios existentes antes do século XVI — como o relógio de sol, que deixa de funcionar na noite ou nos céus brumosos do norte de Europa, ou o relógio de água, custoso, difícil de transportar e que se torna menos preciso com os frios intensos próximos a temperatura de congelação, ou também o relógio de areia, que termina por desgastar bastante rápido o orifício de seu passo, tomando-o inútil, ademais de estar limitado pela relação exatamente proporcional entre seu tamanho e o lapso temporal que permite medir — os quais evidentemente, permitem somente uma *medição aproximada e incerta* das diferentes horas do dia, as quais, portanto, e de modo totalmente compreensível serão, naturalmente, "horas desiguais".

Com isto, é também lógico que a vida humana submetida às circunstâncias de uma "temporalidade flutuante", se construa como uma série de acontecimentos e ações que somente podem ter lugar dentro de margens igualmente amplas e flexíveis: a convocatória para uma ação compartilhada qualquer, ou a referência dentro do dia a um acontecimento que se narra, está confinada a um vocabulário que descreve de maneira sumamente genérica, explicando que tal personagem morreu "na manhã, pouco antes de que o sol chegasse a seu ponto mais alto" ou fixando o início de uma revolta popular que se quer provocar "ao cair da noite, assim que o sol se ponha", diante da impossibilidade de dizer que morreu às 11:37 a.m. ou de fixar o estouro insurrecional às 7:15 p.m.

Adaptando-se a esta estrutura de uma temporalidade aderida e até subordinada às variantes condições das experiências vividas, os homens pré-capitalistas situam o momento de um acontecimento qualquer, correlacionando-os com os acontecimentos extraordinários e coletivos que permanecem na memória dos grupos sociais dos quais formam parte. Assim, dizem que vieram ao mundo umas semanas depois das festas de páscoa, do ano posterior à grande inundação e sob o governo do Rei Eduardo II, em vez de afirmar que sua data de nascimento foi 7 de maio de 1590. O que demonstra que apesar de conhecer, sem dúvida, os calendários, não recorrem a eles mais que de maneira excepcional.

Esta pluralidade de vários "tempos vividos" e mesmo "secretados" pela sua experiência, explica também o comportamento

humano destas épocas frente a este mesmo universo do transcorrer temporal: para o mundo pré-capitalista que assimila desta maneira pontual e ainda descontinua aos diversos tempos das diferentes situações experimentadas, o anacronismo não é problemático nem incômodo mas totalmente natural, o que permite, por exemplo, que uma cena pintada no medievo e que reproduz uma batalha importante da antigüidade grega, apresente a seus personagens vestidos da maneira mais tipicamente medieval<sup>(18)</sup>.

O tempo ocidental pré-capitalista é então, este tempo definido na concepção aristotélica como mais uma das "dimensões do ser", como este elemento ou aspecto que sendo "comum a todos os seres" é percebido somente como atributo universal das próprias experiências vividas pelos homens<sup>(19)</sup>.

Deste modo, o período pré-capitalista da história ocidental vai situar o tempo como um elemento mais das determinações que constituem o ser, como "tempo do ser", e em consequência, fragmentado e atomizado em *múltiplos tempos individuais* correspondentes às igualmente diversas experiências vividas pelos homens, um tempo que parece "produzido" pela própria vida em suas numerosas figuras, e neste sentido, um tempo efetivamente *descomposto nos muitos tempos experimentados*.

Esta decomposição do tempo pré-capitalista, nos distintos tempos individuais e concretos, será recuperada e ao mesmo tempo superada por Fernand Braudel em sua teoria das distintas durações e temporalidades históricas. Porque à noção do marco temporal típico da modernidade, com seu tempo homogêneo, único, linear e vazio, que ademais regula e domina aos fatos e acontecimentos humanos, Braudel opõe justamente esta percepção pré-capitalista da *pluralidade temporal*, reivindicando tanto a multiplicação dos tempos, como o fato de que se trata de tempos *dos fenômenos históricos*, das específicas

(18) Sobre este ponto veja-se o interessante livro de Reinhart Koselleck, *Le futurpassé*, Paris, Ed. E.H.E.S.S., 1990.

(19) Cf. o livro de Aristóteles, *Física*, incluído em *Obras*, Madrid, Ed. Aguilar, 1968 e em particular o livro IV, capítulos 10 a 14. Também as obras de Santo Agostinho e São Tomás anteriormente citadas, compartilham no fundo esta mesma noção pré-capitalista do tempo que é dependente da experiência vivida.

durações correspondentes a estas mesmas realidades histórico-sociais.

Mas ao mesmo tempo, e em clara divergência com o esquema pré-capitalista, Braudel transformará estes tempos individuais da experiência vivida, em *tempos coletivos dos fenômenos sociais* experimentados pelos grupos humanos; ao mesmo tempo que relaciona e vincula a todos eles, de maneira geral, através deste marco temporal, ao que, como veremos mais adiante, também redefinirá e refuncionalizará de maneira radical.

### *Tempo capitalista e marco temporal*

*"[...] la regulación del tiempo típica de estas sociedades representa su pauta de civilización, y ya no es puntual y particular, sino que penetra toda la vida humana, sin permitir oscilaciones. Es uniforme e inevitable".*

Norbert Elias, *Sobre el tiempo*, 1984.

A passagem do mundo pré-capitalista em direção a atual modernidade dentro da qual ainda vivemos, e que se cumpre em diferentes tempos históricos, segundo os diversos processos que seu nascimento envolve, tem um ponto de condensação qualitativo que podemos situar aproximadamente no século XVI. Modificação radical de *todo* o conjunto de estruturas civilizatórias e sociais da vida humana, que fechando o milenário ciclo da longa duração das sociedades pré-capitalistas, instaura este novo metabolismo social que hoje conhecemos como modernidade.

De acordo com esta remodelação *profunda* da totalidade social, vai modificar-se também a forma de percepção do tempo antes vigente, dando assim lugar à construção da nova temporalidade correspondente a este período da modernidade.

Nova temporalidade, que à diferença do tempo pré-capitalista, vai constituir-se como *marco temporal* ou seja, como *um só tempo* homogêneo, regular e uniforme, que parece transcorrer totalmente *à margem* da vida dos homens e de seus processos sociais, estando quadriculado e subdividido de maneira perfeita em séculos, décadas, lustros, anos, meses e dias, mas sobretudo em horas, minutos, segundos.

Entrando no compasso das mudanças profundas que implica o aparecimento desta modernidade, vai mudar também a própria noção e o manejo concreto da dimensão temporal. Assim, desde os

processos de *universalização real* da história, que termina com as histórias locais, de povos, de raças ou de Impérios para criar somente uma e coerente história universal, e junto à intensa *socialização* e também generalização dos processos e experiências dos distintos grupos humanos, tudo vai progredir no sentido do *divórcio do tempo* em relação à experiência vivida, autonomizando ao primeiro como uma entidade universal e abstrata que então deixa de ser um simples "atributo do ser", para converter-se em outra das figuras possíveis deste "ser".

Processo de auto-conformação do tempo como espaço independente da experiência, que também se consolidará apoiado na igualmente radical transformação da relação do homem com a natureza em que se sustenta este projeto de mundo da modernidade. Porque ao mesmo tempo em que a natureza e o mundo inteiro são dessacralizados, se desenvolve uma nova atitude frente ao meio natural que o observa e assimila de maneira puramente *instrumental*. A natureza é, para os modernos, somente o depósito prático dos materiais a utilizar e a transformar, e por isso, uma base material que deve ser dominada e regulada pelos próprios homens. Então, e a partir deste novo quadro de referências real, o tempo já não pode ser nem a simples projeção dos tempos cíclicos da natureza rerepresentados como tempo sagrado, nem mesmo os limitados tempos individuais aderidos às experiências locais e singulares dos homens. Faz-se necessário contar com um tempo também *instrumental*, que tenha *vigência social-geral e universal*, e que permita então *medir e regular* de maneira operativa estes processos naturais, ainda que também e em segunda instância, aos próprios processos sociais.

Ademais, e completando estes pontos de apoio da nova figura moderna da temporalidade, a sociedade capitalista se construiu sobre a base de inverter radicalmente o sujeito central de todo o processo produtivo e da reprodução social. A produção burguesa moderna não é uma produção *para os homens*, mas uma "produção para a produção mesma"<sup>(20)</sup>, e em consequência um processo centrado em torno de um *novo sujeito* que é o valor. A sociedade moderna não

<sup>(20)</sup> Foi Carlos Marx que desenvolveu de maneira mais aguda este problema da inversão que implica a passagem das sociedades pré-capitalistas ao mundo moderno capitalista. Cf. *El Capital, Historia crítica de las teorías de la plusvalía*, ou os *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*.

produz para satisfazer as necessidades humanas, mas para aumentar a ganância capitalista e permitir então a crescente e ininterrompida "valorização do valor".

Mas o valor, como sabemos, é uma entidade homogênea, abstrata e uniforme, que se por um lado pode encamar-se em qualquer valor de uso (já que é também universal), somente o faz de maneira transitória para tornar possível a única mudança que lhe interessa: sua auto-incrementação, seu aumento quantitativo. Desta forma, para o mundo moderno "tempo é dinheiro", pois o transcorrer do tempo é a própria possibilidade, e muitas vezes realidade, desta auto-valorização do valor.

Em uma sociedade onde o princípio dominante é este valor, homogêneo, uniforme e abstrato, o tempo que lhe corresponde será também um *tempo homogêneo, abstrato e uniforme*, tempo que sendo social-geral e instrumental, constitui justamente o *novo marco temporal* característico da modernidade.

Marco temporal que, ademais, só pode ser elaborado a partir da invenção do relógio mecânico moderno, que substituindo aos imperfeitos e aproximativos relógios pré-capitalistas, tornaram possível uma medição muito mais *exata, regular e permanente* deste mesmo tempo<sup>(21)</sup>. Assim, desde a invenção da roda dentada e do escape, mais adiante do mecanismo de pêndulo, e até os sofisticados e onipresentes relógios contemporâneos de micro-circuitos integrados, o processo de uma medição sistemática e rigorosa da quadrícula de segundos, minutos e horas do dia, é o suporte tecnológico que tornou possível a construção deste marco temporal capitalista, e sua progressiva afirmação como forma dominante de assimilação do próprio fenômeno temporal.

Quadro temporal reticulado que se faz presente, em primeira instância, como um espaço perfeitamente sub-dividido mas *vazio*, que parece existir *por sí* e com independência total dos acontecimentos, fenômenos e processos humanos. E que por esta razão não

*Grundrisse*, apenas para mencionar os textos principais em que esta idéia central de seu discurso foi desenvolvida.

<sup>(21)</sup> Sobre a invenção deste relógio mecânico moderno e sobre suas principais consequências sociais, veja-se a A. P. Usher, *Historia de las invenciones mecánicas*, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1941, e também a Lewis Mumford, *Técnica y civilización*, Madrid, Ed. Alianza Editorial, 1989.

só teria que ser "ocupado" pelos distintos acontecimentos históricos e ações humanas, mas que inclusive parece tender a dominar e regular em geral a estas mesmas atividades e acontecimentos.

Trata-se, é claro, de uma inversão total da situação pré-capitalista. Pois ao invés de que o tempo esteja subordinado à experiência, a domina, e em lugar de estar constituído como simples dimensão específica do ser, se apresenta como *mecanismo de regulação e ordenação* destes mesmos seres, e mais geral, do conjunto de processos sociais e da vida coletiva e individual dos homens.

Agora, na modernidade, os homens definem suas ações desde e dentro deste marco, adquirindo hábitos e costumes que se regulam pelo seu próprio funcionamento. O tempo parece haver sido "expropriado" dos homens, o que implica que eles terão que "inserir" sua vida e suas atividades *dentro* desta linha originalmente vazia e incontrollável que avança irreversivelmente diante deles, e que ademais lhes impõem com suas "cadências" e pontos pré-determinados uma *normatividade de funcionamento de sua cotidianidade*, que lhes prescreve "a hora de entrar e sair do trabalho", a "hora de comer", "a hora de dormir", "o momento de brincar e divertir-se", "o tempo de relaxar ou de praticar esporte" e em ocasiões, até o "tempo de gozar e de sentir" (22).

Esta ideia de temporalidade, concebida como quadro vazio, estará associada igualmente a uma particular noção de progresso, e também a uma certa idéia da história. Pois se o tempo existe "por si", como este marco sem conteúdo que continua e avança à margem dos homens, mas que ao mesmo tempo regula e ordena sua vida social em geral, então o progresso humano será percebido como uma acumulação linear, contínua e crescente de atividades, acontecimentos e sobre tudo conquistas, alcançadas pela "humanidade" considerada como um bloco, e originadas sequencialmente dentro deste tempo linear e vazio(23). O mesmo ocorre com a história, que também nesta perspectiva será definida como simples "acúmulo" ou arsenal progres-

(22) Lewis Mumford, em seu livro *Técnica y civilización, ob. cit.* desenvolveu bem este aspecto da subordinação dos homens aos "ditados" do relógio mecânico moderno. Também Norbert Elias, em seu sugestivo e profundo livro, *Sobre el tiempo* Madrid, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1989.

(23) Cf. as interessantes "Theses sur la philosophie de l'histoire", de

sivo de acontecimentos humanos, situados claramente dentro de suas únicas e irrepetíveis coordenadas temporais e espaciais e ordenadas de maneira supostamente inteligível, precisamente a partir desta cronologia rigorosa e pontual do marco temporal, ou seja, a velha e infatigável historiografia positivista, que junto a seu culto fetichista do dado e de sua *exata datação*, reproduz comodamente esta noção burguesa moderna de tal quadro da temporalidade.

É precisamente frente a esta forma de percepção moderna capitalista do temporal, e desde sua crítica e também superação, que se constituirá a teoria braudeliana das diferentes temporalidades históricas. Porque alimentando-se dos efeitos intelectuais produzidos pela aparição da teoria da relatividade, que acabou com a noção física — subjacente ao conceito de marco temporal que mencionamos — de um tempo *absoluto e idêntico* para todos<sup>(24)</sup>, e apoiando-se igualmente na intensa reproblemática do tema do tempo que desde distintas ciências sociais se fez durante os anos vinte e trinta em Europa<sup>(^)</sup>, Fernand Braudel levará a cabo uma crítica profunda da concepção então vigente sobre o fenômeno do tempo.

Opondo então ao marco temporal e a seu tempo único, a *pluralidade* dos tempos; ao tempo homogêneo e abstrato, as diversas

Walter Benjamin, onde disse: "La idea de un progreso de la especie humana a través de la historia, es inseparable de la idea de su marcha a través de un tiempo homogéneo y vacío", em *Essais* 2, Paris, Ed. Denoël, 1983, p. 203.

<sup>(24)</sup> Veja-se o livro de Stephen Hawking, *Historia del tiempo*, Barcelona, Ed. Critica, 1988 e o de Henri Bergson, *Durée et simultanéité*, Paris, Ed. Presses Universitaires de France, 1992.

<sup>(25)</sup> Chama a atenção neste sentido o fato — que tampouco é casual — de que a conjuntura 1919/1939, tão rica no florescimento de diversas correntes de pensamento *críticas*, seja também uma conjuntura na qual a problematização do tema do tempo tenha sido particularmente intensa, gerando reflexões e análises muito importantes sobre este problema da temporalidade, nos quais se apoiou a aproximação braudeliana nesta temática. Apenas para recordar, menciono algumas reflexões como, por exemplo, Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Edmund Husserl, *Fenomenología de la consciencia del tiempo inmanente*, Georg Simmel, *El tiempo histórico*, Jean Paul Sartre, *El ser y la nada*, Henri Bergson, *La evolución creadora y Durée et simultanéité*, Maurice Halbwachs, *La memoria colectiva*, Gaston Bachelard, *Dialéctica de la duración*, Walter Benjamin, *Tesis sobre la filosofía de la historia*, ou Marc Bloch, *Apología por la historia*, entre outras.

durações *concretas e diferenciadas* das distintas realidades históricas, ao caráter supostamente autônomo do tempo, a condição *subordinada* das durações e tempos múltiplos em relação aos fatos, fenômenos e processos históricos, e à função ordenadora e reguladora do marco temporal, sua *nova função* como simples *mecanismo de registro* das distintas durações históricas, Braudel terminará por *desestruturar* e superar todos os supostos essenciais da idéia moderna de tempo, propondo então como alternativa sua visão dos tempos diferenciais, que como dissemos anteriormente, constitui uma verdadeira *revolução nas formas de assimilação da temporalidade*.

Ao utilizar, em alguma medida, certos elementos da idéia pré-capitalista do tempo, e inclusive da noção oriental da temporalidade, em oposição à idéia moderna do temporal, Braudel construirá uma *outra* teoria específica sobre a temporalidade que afirma que o tempo é em verdade muitos e múltiplos tempos, diversas durações dos fatos, fenômenos e processos históricos que ainda que se medem todos a partir do registro universal do marco temporal, constituem no fundo realidades de muitas diferentes *durações* ou vigências históricas, cuja dialética e síntese particular conforma precisamente o *novo tempo da história*.

### *A linha aberta pela teoria dos diferentes tempos*

*"De las experiencias y tentativas recientes de la historia se desprende [...] una noción cada vez mas precisa de la multiplicidad del tiempo y del valor excepcional del tiempo largo. Esta última noción [...] debería interesarles a las ciencias sociales, nuestras vecinas".*

Fernand Braudel, *Historia y ciencias sociales. La larga duración*. 1958

Se observarmos em ampla perspectiva histórica a teoria braudeliana das distintas durações históricas, e a compararmos com as formas anteriores de percepção da temporalidade, nos chamará a atenção uma dupla comprovação. Em primeiro lugar, as notáveis semelhanças que ela apresenta em relação a certos elementos ou propostas contidas nas mencionadas formas que lhe precederam. Mas também e em segundo lugar, a novidade radical que frente a todas elas implica esta teorização que Fernand Braudel elaborou em tomo ao tema maior da temporalidade.

Já insistimos, nas páginas anteriores, sobre coincidências men-

cionadas. Por exemplo na idéia da clara hierarquização dos tempos, que distingue o tempo sagrado frente ao mais relativo tempo profano, e a sensibilização em relação ao caráter semi-imóvel e realmente duradouro de certas estruturas, que presentes na temporalidade oriental, também vão reaparecer na hipótese braudeliana como hierarquização das durações e como claro privilégio da longa duração frente ao tempo dos acontecimentos, e como chamada de atenção em relação a necessidade de agudizar o sentido que nos permita o descobrimento e a apreensão destas estruturas fundadoras do tempo longo da história.

Ou também as ideias pré-capitalistas ocidentais dos múltiplos tempos vividos, aderidos e dependentes da experiência, que serão recuperadas como a tipologia estruturada da pluralidade dos tempos e como a reiteração de que as distintas durações, são durações *dos* fatos, fenômenos e processos históricos considerados.

Ou finalmente também, a noção de um marco temporal, unitário e de vigência social-geral, que permitirá a Fernand Braudel insistir, além da pluralidade temporal, também na dialética complexa e igualmente unitária das diversas durações históricas para conformar o processo global da história, o processo único do périplo histórico das sociedades humanas, constituído ademais por durações sociais de realidades fundamentalmente coletivas.

Recuperando e transformando desta maneira alguns dos elementos antes descobertos pelos antigos modos de assimilação do tempo, a teoria braudeliana define, no entanto, seus perfis *específicos*, desde uma inovação radical que constrói um *novo e diferente modo de percepção temporal*. Insistamos, de maneira conclusiva, nas determinações principais desta novidade profunda, desta verdadeira "revolução espiritual"<sup>(26)</sup> em tomo da apreensão do mundo de Cronos.

A originalidade da proposta de Braudel deriva em primeiro lugar de seu caráter *crítico* frente a todos seus antecedentes. Na intenção explícita de avançar na contra corrente da concepção dominante do tempo, que não somente está presente na tradicional historiografia positivista, mas que inunda com sua presença todo o espectro

(26) É o próprio Fernand Braudel quem parece relacionar assim seu descobrimento e o significado desta sua teoria sobre os diferentes tempos. Cf. *Ecrits sur l'Histoire*, *ob. cit.*, p. 63.

completo das ciências sociais contemporâneas, se conforma esta posição que desestrutura a concepção moderna do tempo, o que torna possível recuperar e superar em um mesmo momento seus aportes positivos e progressivos, assim como os das outras noções de temporalidade pré-modernas, para reintegrá-los dentro da nova perspectiva que Fernand Braudel desenvolveu. Mas, em nossa opinião, sem esta intenção crítica, que Braudel herdou dos primeiros Annales, é impensável a novidade radical de sua própria teoria.

Esta novidade arranca da própria tentativa de estabelecer uma *tipologia estruturada dos múltiplos tempos postulados*. Porque ainda que Braudel declarou que existem dezenas e mesmo centenas de diferentes tempos históricos, seu esforço de conceitualizar os três tipos principais de durações históricas, constituem em si um critério *novo de ordenação e inteligibilidade do conjunto integral das realidades do próprio processo da história*. Porque a tripartição braudeliana não somente classifica durações, mas propõe de fato os três grandes ciclos vitais de toda realidade histórica possível: a matéria do historiador estaria submetida, necessariamente, a algum destes três ciclos possíveis e em ocasiões a mais de um deles. O que significa que qualquer "problema histórico" que o praticante dos ofícios de Clio aborde, poderá ser delimitado, ou dentro do périplo efêmero do tempo curto e imediato, ou dentro do recorrido dos ciclos históricos conjunturais, ou finalmente, ao interior dos diversos itinerários das estruturas do tempo longo, secular, ou milenário. O que implica que a vida histórica transcorre sempre no compasso destas três trajetórias, que iluminam com uma luz diferente a análise de suas distintas manifestações. Para citar um exemplo: não é verdade por acaso que o exame de 1989 se enriquece e redimensiona, se aprofundarmos o estudo das suas circunstâncias imediatas com o caminho que conduz também até à conjuntura de 68/89 que lhe outorga vários de seus sentidos, e além dela, com a análise também do "pequeno século XX" que se situa entre 1914/17 e 1989?

Por outro lado, e também nesta linha da originalidade da tese elaborada pelo autor de *El Mediterráneo y el mundo...* se encontra o *novo conceito de duração* que será estudado dentro de sua proposta. Para Braudel, a duração é a dialética concreta de mudança e de continuidade de uma realidade histórica qualquer, concebida como devir do ser (fatos, fenômenos, processos) dentro do tempo imerso na dinâmica do antes e do depois. Ou seja, e para retomar suas próprias metáforas, mais que algo similar à fotografia, algo que poderia parecer-se a um filme sempre em movimento, a "viagem" ou

périplo recorrido pelos seres históricos em sua curva de permanência e de mutação específicas.

Superando a frágil divisão do tempo em passado/presente/futuro, e a dicotomia rígida do pensamento binário entre continuidade e ruptura, a imagem braudeliana da duração cria uma nova "visão" ou forma de aproximação às dimensões do real-histórico, forma genuinamente dinâmica e dialética dos seres em seu transcorrer histórico.

Finalmente, e como corolário do anterior, encontra-se aqui toda *uma nova visão da dinâmica evolutiva concreta da história*. Pois a partir desta nova percepção temporal, se editam também novas problemáticas da análise histórica: a questão agora é a de precisar os compassos, coincidências e atrasos das distintas realidades históricas, que nesta dialética global de diferentes durações, criam ao mesmo tempo pontos de condensação da mudança histórica, registráveis e presentes em diversos níveis, assim como períodos de relativa estabilidade histórica, ou de pontuais e discretos conflitos recorrentes.

É precisamente este conjunto de perfis radicalmente novos, o que talvez provocou as diversas interpretações do aporte braudeliano, e ao mesmo tempo em a enorme dificuldade de sua real apreensão e de sua adequada aplicação no estudo das realidades históricas.

Possivelmente somente agora alcançamos medir as dimensões da teoria de Fernand Braudel sobre as distintas durações históricas, estando, então, em condições de começar a utilizá-la realmente. Longe de estar esgotada, a mesma parece estar hoje em seus estritos começos.

Braudel propôs esta teoria como uma *primeira contribuição* a esta construção de uma nova linguagem e uma nova ciência social, que somente agora se tomou *inevitável*. Este projeto de uma ciência social renovada, encontra assim uma primeira peça recuperável nesta proposta braudeliana sobre o tempo. Faltariam as propostas equivalentes sobre o espaço, o número, a hierarquia do social e sobre outras *problemáticas globalizantes similares*. São estas, algumas das tarefas essenciais que os cientistas sociais deverão de enfrentar no imediato porvenir. Que sejam bem-vindos!

*Tradução:* Nildo Domingos Ouriques  
Eliete Ávila Wolff  
(revisada pelo autor)