



ISSN 1984-5634

ARTIGO

HISTÓRIA E DISTÓPIA: TRÊS ABORDAGENS TEÓRICAS (PRESENTISMO, ATUALISMO E UM FUTURO SEM PRECEDENTES)

History and dystopia: three theoretical approaches (presentism, updatism and the unprecedented future)

DANIELLE SANTOS DORNELLES¹
RODRIGO BRAGIO BONALDO²

RESUMO:

O objetivo deste artigo é apresentar e discutir três abordagens concorrentes para o estudo das relações entre história e distopia desde o problema da experiência do tempo. Buscamos com isso problematizar os modos pelos quais as narrativas distópicas conectam passado, presente e futuro, temporalizando o tempo. Passamos pelo exame das contribuições das teorias do presentismo (Hartog), do atualismo (Pereira; Araujo) e do futuro sem precedentes (Simon). O argumento que desenvolvemos dialoga com a hipótese que identifica a emergência de uma consciência histórica distópica no século XXI (Bentivoglio). Ao final, defendemos que a imaginação distópica pode ser compreendida em face à experiência de um tempo desorientado. Um tempo marcado pela emergência de efeitos de não-simultaneidade, os quais expressam o tensionamento da relação entre a história em si e o conceito de história, instigando a historiografia a se repensar tanto do ponto de vista narrativo quanto do ponto de vista conceitual.

PALAVRAS-CHAVE: História; Teoria; Distopia.

ABSTRACT:

This article presents three competing approaches to the study of both history and dystopias regarding the experience of time. It seeks to inquire the ways in which dystopian narratives temporalize time by connecting past, present and future. The article examines, therefore, theories such as presentism (Hartog), updatism (Pereira; Araujo) and the unprecedented future (Simon). The argument converges towards the hypothesis of a dystopian historical consciousness emerging in the 21st century (Bentivoglio). Finally, it demonstrates that the dystopian imagination can be understood in light of the experience of a disorienting time. A time which is marked by the emergence of effects of non-simultaneity and expresses the tensioning between history as a process and the concept of history itself; instigating, therefore, historiography to rethink its narratological modes and its conceptualizations.

KEYWORDS: History; Theory; Dystopia.

EDITOR-CHEFE:

Lúcio Geller Junior

EDITORA-GERENTE:

Maria Eduarda Magro

SUBMETIDO: 10.07.2020

ACEITO: 22.10.2021

COMO CITAR:

DORNELLES, D.S.;
BONALDO, R.B. História
e distopia: três abordagens
teóricas (presentismo,
atualismo e um futuro sem
precedentes). *Aedos*, v. 13, n.
30, p. 21-41, jan.-jun., 2022.

<https://seer.ufrgs.br/aedos/>

1 Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História Global da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: danisdornelles@gmail.com

2 Professor adjunto de Teoria da História na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: rodrigobonaldo@yahoo.com.br

DISTOPIA E IMAGINAÇÃO HISTÓRICA

As distopias são um dos fenômenos culturais mais marcantes da atualidade. Em geral aparecem sob a forma de um cenário ameaçador, um futuro sombrio, um presente alternativo, um passado opressor, ou ainda como misto ucrônico de todos esses tempos. O objetivo deste artigo é apresentar três abordagens que buscam dar conta das relações entre história e distopia desde o problema da experiência do tempo. Nossa questão norteadora pode ser enunciada da seguinte maneira: como narrativas que tomam a distopia como critério de sentido articulam passado, presente e futuro? Em outras palavras, a partir da premissa de que é na tensão entre espaço de experiência e horizonte de expectativa que surge o tempo histórico (KOSELLECK, 2006; 2014), pretendemos discutir como a sensibilidade distópica mobiliza medos e esperanças, nostalgias e ansiedades, acessando “formas específicas de conectar passado-presente-futuro” que – ao recuperar uma clássica formulação heideggeriana – chamamos de “*temporalização do tempo*” (PEREIRA; ARAUJO, 2018, p. 34, grifos originais; BROWNE, 2014, p. 29).

Um dos primeiros registros que conhecemos da palavra “distopia” data de 1868. Ela aparece no Parlamento Britânico na voz de Gregg Webber, seguido por John Stuart Mill, com seu significado sendo sincronizado em oposição à utopia (BENTIVOGLIO, 2019, p. 95). Embora distopia e utopia em geral compartilhem o mesmo campo semântico, a relação entre os dois lexemas não é necessariamente de antagonismo. O prefixo latino *dis* (assim como sua contrapartida grega, *dys*) indica divisão, separação, dualidade, quando não em sentido negativo. *Topos*, como se sabe, significa lugar, de modo que “distopia” vai figurar em registros médicos, desde o século XIX, ligada ao deslocamento incomum dos rins. É desse modo que distopia já pôde ser entendida como “um deslugar, um lugar e sua negação, um lugar cindido ou ainda um lugar em deslocamento” (BENTIVOGLIO, 2019, p. 21). Afinal, se sempre podemos argumentar que a utopia de um pode muito bem ser a distopia de outro, esse deslocamento também pode ser entendido a partir de um lugar em trânsito *no tempo*.

Essas duas questões unem-se na dimensão chave da cronopolítica. Temporalizar o tempo, revelando o que aqui chamamos de “temporalidade” (ou uma história que se conecta a outras dimensões temporais), é performar um gesto ético-político: indica nossa visão a respeito do passado, mas também o que queremos do futuro (OSBORNE, 1995, p. 200; FABIAN, 2013, p. 40). Os três caminhos que pretendemos introduzir respondem nesses termos ao problema da distopia. Partimos da hipótese de François Hartog, um autor que entendemos como clássico recente: ele iniciou uma discussão, incitou muitas promessas de superá-lo, no entanto não deixa de ser lido e citado. A seguir, apresentamos a hipótese desenvolvida por Mateus Pereira e Valdeci Araujo, pesquisadores brasileiros que tentam dar conta de modulações do tempo presente através do conceito-chave de “atualismo”. Por fim, passaremos pela também recente e ambiciosa tese de Zoltán Boldizsár Simon, a qual promete formular uma teoria da história própria ao século XXI. Em diálogo com essas perspectivas, nosso esforço busca elevar o conceito de distopia ao centro da reflexão sobre a experiência do tempo: o “presente monstro” de Hartog; a “atualização em função da atualidade” de Pereira e Araujo; a “sensibilidade distópica” frente a um “futuro sem precedentes” de Simon³. É nossa intenção que essas perspectivas sejam

3 É relevante frisar que a centralidade do conceito de distopia nas três perspectivas aqui trabalhadas é desigual: se em Hartog e Pereira e Araujo nossa reflexão exigiu certa seleção criativa, em Simon, no entanto, a distopia aparece desde cedo como uma noção fundamental.

entendidas desde a hipótese lançada por Júlio Bentivoglio, a qual identifica a “emergência de uma nova consciência histórica” relacionada à distopia, em oposição a uma imaginação histórica utópica, típica dos registros literários, filosóficos, políticos e historiográficos produzidos durante a Modernidade Clássica (BENTIVOGLIO, 2019, p. 57)⁴.

PRESENTISMO

A primeira hipótese a respeito da experiência do tempo que queremos relacionar com o conceito de distopia é aquela lançada por François Hartog a partir do seu famoso instrumento heurístico. Em 1983, a Revista dos Annales publicava um último artigo de Claude Lévi-Strauss intitulado “História e etnologia”. Nele, o antropólogo questionava os leitores a respeito das circunstâncias e maneiras através das quais as pessoas e as sociedades se abriam para a história. Nesse mesmo número, aparecia também uma breve peça na qual Hartog comentava fala de Marshall Sahlins; um comentário a respeito de uma conferência sobre “Outros tempos, Outros costumes”, na qual o norte-americano havia problematizado a experiência do tempo dos habitantes das Ilhas Fiji através da noção de “regime heroico”. É nessa ocasião que aparece pela primeira vez a expressão “regimes de historicidade”, expressão que seria ainda lapidada a quatro mãos pela parceria de Hartog com o antropólogo Gérard Lenclud, até se tornar “uma das mais significativas noções para se tentar oferecer uma resposta à indagação de Lévi-Strauss” (NICOLAZZI, 2019, p. 143).

Mas como podemos entender a historicidade? Em um sentido técnico, aquele mais utilizado pelos historiadores profissionais, historicidade geralmente indica o caráter de um fenômeno possuir história, aliando sua representatividade ao esforço de definição de uma época, o que pode em certos casos aproximar essa acepção também da noção de período. Em um sentido filosófico, o termo ganha uma conotação mais profunda, acenando a uma discussão ontológica que repousa sobre as distinções entre o humano e o natural, focando-as desde a “temporalidade radical da existência [*Daseins*] humana” (VON RENTE-FINK, 2021, p. 209). Hartog reconhece que o conceito de “historicidade” é ele mesmo historicamente saturado, remetendo “a uma longa e pesada história filosófica” (HARTOG, 2013, p. 12). Para o autor francês, com ele:

Pode-se enfatizar seja a presença do homem para si mesmo enquanto história, seja sua finitude, seja sua abertura para o futuro (como *ser-para-a-morte* em Heidegger). Retenhamos aqui que o termo expressa a forma da condição histórica, a maneira como um indivíduo ou uma coletividade se instaura e se desenvolve no tempo. (HARTOG, 2013, p. 12)

4 Na esteira de Hartmut Rosa (2019, p. 42), falamos de “Modernidade Clássica” como período correspondente ao que a História dos Conceitos chamou de *Sattelzeit*, abarcando *grosso modo* os anos de 1750-1850 (em algumas leituras avançando até 1870). Por “Modernidade Tardia” sugerimos o contraponto estrutural da “Pós-Modernidade”, a qual tomamos em perspectiva cultural, como período que inicia após 1945. Segundo a hipótese heurística de Rosa, a aceleração do tempo, a qual ultrapassou um primeiro limiar durante o *Sattelzeit*, passa por um limiar crítico durante a Modernidade Tardia. Dentro dos efeitos dessa ultrapassagem estudados pelo sociólogo, este artigo terá como ponto de chegada o fenômeno da “destemporalização da história”. Fenômeno que entendemos em analogia ao diagnóstico do “fim da temporalidade” de teóricos da pós-modernidade como Fredric Jameson (2011). Em oposição, no entanto, à imanência pessimista dos diagnósticos do “presentismo” e do “fim da temporalidade”, sustentamos que a rejeição da totalidade (ou da história como singular coletivo) enquanto forma de conexão entre passado, presente e futuro possa possibilitar uma abertura a temporalidades outras, assim como instigar a “geração de diferentes modelos e métodos” adequados as suas análises (BROWNE, 2014, p. 38).

Embora converse com essa tradição filosófica, é possível que Hartog realize dela alguns desvios, absorvendo uma compreensão mais literária e poética do que “propriamente filosófica” das categorias de consciência histórica e historicidade (NICOLAZZI, 2019, p. 133). É possível sugerir também que esse constante movimento indique um recuo de ambições ontológicas rumo a descrições fenomenológicas – nutridas sobretudo por testemunhos historiográficos e literários – da “diversidade dos regimes de historicidade” (HARTOG, 2013, p. 29). Tanto o sentido técnico quanto o sentido filosófico do conceito parecem assim se fazer presentes. Interessado em “refletir sobre a história fazendo história” (*Idem*, p. 26), Hartog não deixa de se voltar a uma “analítica da historicidade” (ARAUJO, 2013). Como historiador, por outro lado, ele busca dirigir uma história da historicidade, ensaiando com ela um diagnóstico de época. Dito de outro modo, da discussão ontológica sobre a temporalidade radical da existência, chegamos a uma ética da historicidade, atentos às formas empiricamente contingentes que a condição histórica pode tomar⁵.

É a partir de um contexto de recepção francês que Hartog formula a noção de regimes de historicidade⁶. Um contexto ainda muito marcado, sobretudo na Revista dos Annales, pela autoridade de Fernand Braudel. Não é estranho, dessa maneira, que os regimes de historicidade já tenham sido entendidos como contrapartida analítica de uma estrutura de longa duração (JORDHEIM, 2014, p. 501). Uma espécie de instrumento que buscaria fundamentar o tempo, sobretudo em momentos de crises do tempo, de modo a ajustá-lo a uma ordem histórica estável e inteligível. De Henri Bergson até Georges Gurvitch, a filosofia e as ciências sociais francesas abriram-se ao debate sobre a multiplicidade e a simultaneidade temporais. A resposta dos historiadores, Fernand Braudel como máximo exemplo, foi a de, com uma mão, incorporar e enriquecer essa discussão e, com a outra, afastá-la ao sugerir um “tempo uniforme” da história em oposição ao “tempo social multiforme” da sociologia (BRAUDEL *apud* SOLOMON, 2018, p. 19; JORDHEIM, 2014, p. 508). É em correspondência a essa tradição que podemos compreender a noção de regimes de historicidade em sua vocação de “homogeneizar e unificar as experiências do tempo de uma determinada época”, como se a tarefa do historiador da historiografia fosse a de domar as heterocronias (SALOMON, 2018, p. 28; Cf. BASCHET, 2018, p. 62). Ou, quem sabe, a de domesticar um “passado distópico” que é “dispersão, caos e multiplicidade” através de conceitos que buscam nele “imprimir uma ordem”? (BENTIVOGLIO, 2019, p. 70).

Uma palavra responde por esse controverso empreendimento. Regime faz menção a tratamentos médicos, à alimentação – vem do latim, assim como dieta, do grego –, aos regimentos legais, às regências e aos governos (*politeia*). Como metáfora, regimes radicam “noções de mais ou de menos, de grau, de mescla, de composto e de equilíbrio sempre provisório e instável” (HARTOG, 2013, p. 11; JORDHEIM, 2014, p. 509). Também podem implicar, por outro lado, na hegemonia de um de seus elementos constituintes. Nesse caso, regime seria uma palavra que relaciona a forma da condição histórica às políticas do tempo, sobretudo aquelas avaliadas (ou mesmo executadas) pelas práticas da disciplina histórica. Como explicou Hartog no prefácio de 2012, regimes de historicidade são somente “uma maneira de engrenar o passado, presente e futuro ou de compor um misto das três categorias”, ou seja, de compreender como um dado registro histórico temporaliza o tempo (HARTOG, 2013, p. 11).

5 “Se, do lado da filosofia, a historicidade (...) designa ‘a condição de ser histórico’, ou ainda ‘o homem presente a si mesmo enquanto história’ aqui, estaremos atentos à diversidade dos regimes de historicidade” (HARTOG, 2013, p. 29).

6 Sobre a recepção de Heidegger na França, ver KLEINBERG, 2005

Em suma, regime de historicidade é apresentado como uma categoria heurística. Próxima de um tipo ideal weberiano, sua utilidade é sobretudo comparativa. Com ela podemos identificar e medir “configurações históricas da temporalidade, [...] diferentes formas de relação entre passado, presente e futuro estabelecidas em diferentes sociedades” (TURIN, 2013, p. 202). Ao longo das últimas décadas, o trabalho de Hartog tem analisado e comparado sobretudo três regimes de historicidade. Primeiro, um regime anterior a 1789, centrado no passado e associado ao *topos* da *historia magistra vitae*; segundo, o regime futurista que nasce na época revolucionária e organiza-se em torno do conceito de progresso; por fim, nosso próprio regime de historicidade, cuja genealogia poderia nos levar às trincheiras de 1914, passando pela falência das últimas filosofias especulativas da história (Spengler e Toynbee), embrenhando-se nas “brechas” (Hannah Arendt) do pós-guerra e participando das contestações de 1968, chegando “na crise do futuro” (expressão de Pomian) dos anos 1980 que culmina nos acontecimentos de 1989 (Cf. JORDHEIM, 2014, p. 509). Mais recentemente, Hartog lançou um longo ensaio que vai do “regime de historicidade cristão” – entendido como um “presentismo apocalíptico” (IEGELSKI, 2020, p. 264) – ao dilema contemporâneo do antropoceno, tomado não como uma “enésima versão do fim da história”, mas enquanto oportunidade da “reabertura da história a um novo conceito de história” (HARTOG, 2020, p. 302, tradução nossa).

Um regime de historicidade presentista, marcado pela tríade da memória, do patrimônio e da comemoração – tendo como égide as políticas identitárias – seria fundamentalmente centrado na experiência de um presente alargado. A década que se segue aos episódios de 1968 assiste à ascensão da hoje poderosa (e antes interdita) história do tempo presente. Fechamento do futuro pode significar também um “eclipse geral das utopias”: não apenas a falência do porvir prometido pelos regimes do socialismo real, mas, sobretudo, pelo desmantelamento da identidade da classe trabalhadora através das reformas neoliberais (TRAVERSO, 2018, p. 36). Falamos dos acontecimentos de 1989, os quais não dizem respeito apenas à queda do muro de Berlim, incluindo igualmente o bicentenário da Revolução Francesa (e do projeto dos “lugares de memória” de Pierre Nora). França e Alemanha – ou uma Berlim lida desde Paris – são paisagens que se repetem nos argumentos e nas referências hartoguianas. Entre os anos 80 e 90 do século passado, o historiador francês se familiarizou com as categorias meta-históricas de Reinhart Koselleck. Regimes de historicidade já foram explicados como um instrumento moldado para a análise da tensão entre espaço de experiência e horizonte de expectativa. Se a aceleração do tempo levou o regime de historicidade moderno a identificar o afastamento entre as duas categorias, o presentismo significaria um limite crítico, quase uma ruptura entre elas. O resultado é visto na experiência de um “presente onipresente, onipotente, que se impõe como único horizonte possível e que valoriza só o imediatismo” (HARTOG, 2013, p. 15). Esse “presente monstro” têm duas faces: de um lado, é “o passado reificado por uma indústria cultural que destrói toda experiência transmitida; por outro, [...] a ditadura do mercado de capitais, uma época de permanente aceleração” (TRAVERSO, 2018, p. 41). Um presente dominado por uma racionalidade neoliberal, a qual introduz todo um léxico já bem conhecido: “flexibilização”, “inovação”, “eficiência”, “competitividade”, “excelência”, provocando a “sedimentação hegemônica de uma nova forma de historicidade” (TURIN, 2019, p. 255-256).

Desde *Crer em História* (2017), Hartog parece opor “ordem do tempo” (conceito histórico que a categoria heurística de regimes de historicidade visa esclarecer) a outra figura de pensamento: a “simultaneidade do não-simultâneo”. O argumento torna-se incontornável para nós uma vez que é

na sequência dessa reflexão que a hipótese do presentismo é efetivamente projetada em figurações distópicas. Nelas podemos ler uma importante dimensão do presente: “a do futuro percebido, não mais como promessa, mas como ameaça; sob a forma de catástrofes, de um tempo de catástrofes que nós mesmos provocamos” (HARTOG, 2013, p. 15).

Em *Crer em História* (2017), através do instrumento dos regimes de historicidade, Hartog faz o diagnóstico de formas de expressão literárias da experiência do tempo que conseguiram capturar e encenar a simultaneidade do não simultâneo de forma mais eficiente que a própria historiografia. Para ele, os historiadores estariam constantemente “atrasados” nesse quesito em relação aos romancistas, mais aptos a representar os “(...) tempos desarmônicos que se friccionam e se entrecrocavam, às vezes tragicamente. Ante aos arcaísmos, existem as novidades, o gosto do dia, os turbilhões da moda, as fortunas que se fazem e se desfazem” (HARTOG, 2017, p. 130). Ao comentar as repercussões literárias do alardeado “fim da história”, Hartog avalia a produção de romances que, em vez da tragédia, agora exploram representações pós-apocalípticas. “A questão não é mais saber se eles creem em ou na História: eles se situam deliberadamente depois, uma vez advinda a catástrofe” (HARTOG, 2017, p. 168).

O exemplo mais pertinente é a distopia pós-apocalíptica *The Road* (2005) de Cormac McCarthy, adaptado para o cinema em 2009. Enquanto o romance *beatnik* de Jack Kerouac, *On The Road* (1957), não existe sem o carro e acelera em direção a um futuro de forma entregue, des governada, *The Road* (2005) explora uma trilha de desolação onde o único veículo é um carrinho de supermercado (HARTOG, 2017, p. 169 - 172). Hartog coloca em perspectiva a obra de McCarthy, ao lado do desastre de 2011 no Japão, comparando *The Road* (2005) ao livro Fukushima, Crônica de um desastre (*Fukushima, récit d'un désastre*), escrito em 2012 pelo escritor e ensaísta francês Michaël Ferrier. Sua proposição é pensar nas “maneiras análogas de procurar perceber esse depois da catástrofe, que levou com ela todas as referências espaciais e temporais” (HARTOG, 2017, p. 173-174). As distopias contemporâneas valeriam pelo *ne plus ultra* do presentismo: presente onipresente e alongado, futuro fechado que já se apresenta agora no constrangedor “regime de meia-vida”, nome que designa a duração do perigo de resíduos radioativos. Para o autor, esse “seria do ponto de vista do tempo, experimentar o presentismo integral, habitado por um imaginário das catástrofes e terrivelmente ansioso por comemorar” (HARTOG, 2017, p. 175). Ainda assim, para o leitor, tal presente presentista é recebido por efeitos de simultaneidade (mesmo que de um futuro catastrófico), de modo que podemos sugerir que cenário do romance se desvela “atormentado por aqueles múltiplos passados fantasmagóricos que o atravessam, mesmo não estando mais ali” (BENTIVOGLIO, 2019, p. 71).

A tópica da não-simultaneidade que aflora em *Crer em História* retorna com força estruturante em *Chronos* (2020)⁷. Ela se torna a *tertium comparationis* que o instrumento dos regimes de historicidade necessita de modo a comparar as experiências cristãs do tempo com a condição histórica sob o antropoceno. O ensaio se apresenta como uma história de três conceitos: *chronos* (o tempo que passa e que é medido), *kairos* (o tempo da oportunidade, do momento favorável e da ação) e *krisis* (que faz as vezes do julgamento, da separação, do corte ou da passagem). Identificado nas epístolas de Paulo, o fenômeno da não-simultaneidade é basilar para o cristão: ele vive um tempo não simultâneo, entre o

⁷ *Chronos* também registra a interlocução de Hartog com o historiador Dipesh Chakrabarty. Autor que se tornou conhecido por seus estudos sobre a temporalidade dos “passados subalternos”, Chakrabarty hoje se põe a refletir sobre a tensão entre dois regimes de historicidade: um “global”, ligado a história dos impérios, do capitalismo, do neoliberalismo presentista e da sustentabilidade; outro “planetário”, referente à agência geológica dos seres humanos na Terra e ao consequente problema da habitabilidade (CHAKRABARTY, 2020).

secular, o mundano, o efêmero e – através do Messias – consegue mesmo se comunicar com a eternidade (HARTOG, 2020, p. 26-74). A tópica retorna na conclusão dedicada ao antropoceno. A temporalidade do antropoceno – baseada na evidência de que os seres humanos se tornaram agentes geológicos – sugere abolir a distinção moderna entre história humana e história natural. Dessa forma, o confronto também remete ao choque entre diferentes formas de existência face ao tempo e à natureza. Natureza não mais entendida como um conceito estável, “homogêneo, frio e objetivo”. (DE SÁ, 2014, p. 9). Esse encontro de temporalidades, figurado por Hartog no contato dos espanhóis com os povos da América, leva ao reconhecimento de que os ameríndios:

(...) são ao mesmo tempo contemporâneos e não contemporâneos. A alteridade temporal não é, contudo, suprimida, mas ela é canalizada, domesticada. A partir do reconhecimento da lacuna podem ser administradas políticas para reduzi-la ou suprimi-la. Elas se chamam conversão e colonização. Foi necessário fazer os indígenas ingressarem no tempo europeu de *chronos* e lhes dar acesso ao tempo cristão de *kairos*. Evidentemente, o Antropoceno não é um índio, nem mesmo como um indígena. Mas o encontro, o confronto com as temporalidades do Antropoceno tem algo de análogo com uma experiência de simultaneidade do não-simultâneo. Mesmo que a maneira de lidar com isso não possa ser a mesma. Nem conversão ou colonização estão no programa! (HARTOG, 2020, p. 302, tradução nossa).

A sugestão de tomar o antropoceno como oportunidade (*kairos*) de repensar o conceito de história frente à ameaça existencial – a qual podemos conceituar como distópica – aqui se mostra clara⁸. A ressonância da noção de regimes de historicidade e da hipótese do presentismo, assim como das tentativas de escapar dela, talvez seja explicada pela sua capacidade em tomar como testemunho de época posturas presentes nas populares teorias do “fim da história”, ou seja, nas “teorias que anunciam o fim da ideia moderna de história, no sentido de movimento e direcionalidade” (SIMON, 2021, p. 146). É assim que a noção implica no exame da crise ou “destemporalização da história” na Modernidade Tardia, marcada pela “perda tanto da crença nos horizontes futuros, orientadores da ação, quanto da unidade constituidora de sentido entre passado, presente e futuro”; perda que expressa a “percepção simultânea de altos índices de transformação, de um lado, e de uma estagnação subcutânea, de outro” (ROSA, 2019, p. 555). Por esse motivo, o diagnóstico hartoguiano do presentismo tem incentivado uma agenda de pesquisas voltada à compreensão das experiências do tempo contemporâneas. As inquietações são compreensíveis: vivemos mesmo em um tempo de futuro fechado? Se nosso presente é presentista, como pensar sua escrita da história (ou seu passado)? E o que fazer com os futuros imaginados sob o presentismo? (Cf. BASCHET, 2018). Mas tal regime de historicidade, apresentado como hipótese, não deveria nos impedir de buscar “outras modalidades de articulação entre experiências passadas e expectativas de futuro, bem como formas variadas para se representar esta articulação” (NICOLAZZI, 2019, p. 152). As próximas abordagens que vamos apresentar – o atualismo e o futuro sem precedentes – de fato respondem a esse dilema. Como o próprio Hartog escreveu, saudando iniciativas como essas: sob uma hipotética hegemonia presentista “o historiador tem um lugar ao lado daqueles que Charles Péguy chamava de ‘sentinelas do presente’; mais do que nunca.” (HARTOG, 2013, p. 14). Afinal, frente à distópica ameaça existencial representada pelo antropoceno, “permanecer confinado (*claquemures*)

⁸ De maneira independente de Hartog, o historiador brasileiro Walderez Ramalho tem argumentado que as dimensões temporais do conceito de “crise” não podem ser elucidadas apenas pelo tempo “cronos” (implícito nas noções de progresso e aceleração), apostando na recuperação do sentido “kairótico” da experiência do tempo (RAMALHO, 2021).

no estreito tempo do mundo, no qual nós nos apoiamos, ou, pior, no estreito cabide do presentismo, não é mais possível” (HARTOG, 2020, p. 327, tradução nossa).

ATUALISMO

De que maneira podemos avançar na compreensão de como uma sociedade supostamente presentista, a qual experimentaria um fechamento do porvir e um espaço de experiências cada vez mais distante, poderia se interessar, nutrir e consumir tanta nostalgia histórica, tanto patrimônio, tantas expectativas, tantas imagens de futuro? A próxima hipótese sobre a experiência do tempo contemporânea que gostaríamos de pôr em relação com o conceito de distopia foi formulada por pesquisadores brasileiros. Acreditamos que ela ofereça chaves inovadoras para se lidar com essa inquietante estranheza do presente.

Mateus Pereira e Valdei Araújo perseguem a ampliação dos usos do verbo inglês “*to update*”, ao lado de seus neologismos portugueses e espanhóis “atualismo” e “*actualización*”, como método de captura do que chamam de uma alteração substantiva na maneira pela qual passamos a atribuir significado ao tempo histórico no mundo contemporâneo. Os autores partem do estabelecimento do campo semântico do conceito de atualismo e de sua expansão a partir dos anos 60 do século XX. Com a ascensão da informática, palavras como “digital”, “virtual”, “rede”, ao lado de verbos de ação como “restaurar”, “rejuvenescer”, “revisar” e “melhorar”, tornam-se hipônimos do conceito. O campo semântico do atualismo denota, portanto, uma orientação utópica cujas valências educam a expectativa de um crescente encurtamento da “distância entre a ação e sua integração a um sistema sempre atual, sempre em estado presente”, no limite da simultaneidade (PEREIRA; ARAUJO, 2018, p. 19-20). A hipótese vai além, sugerindo, através de um levantamento lexicográfico preliminar, que o conceito de atualismo tende a se sobrepor a certos conceitos-chave da modernidade clássica, como “progresso” e “revolução”. É nesse sentido que o fenômeno do atualismo passa a ser pensado como “a dimensão temporal que emerge nessas sociedades aprisionadas pelas estruturas da expansão infinita”, marcadas por fantasias de eterno crescimento econômico, cujo símbolo mais bem acabado é o da obsolescência programada (PEREIRA; ARAUJO, 2018, p. 28).

Os esforços de Mateus Pereira e Valdei Araujo também passam pela compreensão das formas de conexão entre passado, presente e futuro, ou seja, ao estudo dos modos de “temporalização do tempo”. Mas o fazem por um caminho diferente de François Hartog. Como sintetizam ao final de seu estudo, um dos problemas das teorias do presentismo é não atentarem às “diferentes formas do presente”, especialmente ao “fato de que qualquer presente conterá em si formas específicas de passado e futuro” (PEREIRA; ARAUJO, 2018, p. 203). Pereira e Araujo entendem que, nas teses presentistas, tudo se passa como se o presente, monocraticamente, pudesse se distender rumo ao passado ou ao futuro, “presentificando” todas as dimensões da experiência do tempo. Ao invés de opor um “presente presentista”, um “presente amplo” ou um “presente monstro”, ao futurismo ou ao passadismo de outros cronótopos ou regimes de historicidade, os historiadores brasileiros optam por abandonar a metáfora algo agostiniana do alargamento da alma (*distentio animi*) em nome de uma problematização a respeito da multiplicidade dos tempos.

É nessa tentativa de complexificar o presente que os autores encontram o capítulo “Temporalidade e cotidianidade” de *Ser e Tempo*, na qual Martin Heidegger se dedicou a investigar a temporalidade da abertura (*Erschlossenheit*). A hipótese atualista, portanto, parte de uma conversa com a analítica existencial heideggeriana, adaptando-a para um diagnóstico de época que entretanto ganha resultados alternativos aos alcançados por François Hartog. Sem querer transformar esta secção em uma exposição sobre a filosofia de Heidegger, cabe-nos tão somente perseguir o entendimento que dela fazem os autores brasileiros, conduzindo seus argumentos sobre a temporalização da temporalidade rumo a um encontro com o conceito de distopia.

Dito isso, é relevante atentar brevemente ao conceito heideggeriano de historicidade, uma vez que o confronto com o uso que dele fez Hartog pode causar confusão. Na obra de Heidegger, o conceito de historicidade é elucidado em contato com outras duas noções irmãs: temporalidade e intratemporalidade⁹. A temporalidade é a dimensão fundamental. Muito embora não seja em evidência temporalizada – ou seja, claramente conectada com outros tempos – ela orienta-se para o futuro e é específica de nossa relação com a morte (ser-para-morte). A intratemporalidade pode ser entendida em paralelo ao “conceito vulgar de tempo”, da maneira como o senso comum habita o mundo, no qual há um predomínio, no presente, das coisas sensivelmente disponíveis ao nosso corpo e que compartilham nossa existência (ser-no-tempo). É nela em que vivemos no “estrito tempo do mundo” (HARTOG, 2020, p. 327). A historicidade, por sua vez, pode ser aproximada a uma consciência de segunda ordem, na qual compreendemos a “constituição-de-ser da existência” que é, “no fundo, temporalidade” (HEIDEGGER, 2020, p. 1093), o que justifica tomar a história da historiografia (ou da consciência histórica) como uma “analítica da historicidade” (ARAUJO, 2013). Como escreveu o filósofo alemão: o “projeto existenciário da historicidade do *Dasein* somente desvenda o que já permanece vendado na temporalização da temporalidade” (*Idem*, p. 1019). Ou seja, a historicidade demonstra a multiplicidade dos tempos, desvelando na suspensão da cotidianidade (intratemporal) não representações, mas a *presença* do passado e do futuro. Trata-se de um problema ontológico, o que pode fazer do uso hartoguiano e da própria noção de “regimes” de historicidade algo estranho à analítica existencial, uma vez que flerta com uma abordagem fenomenológica das *representações* do passado, com implicações sócio-históricas.

Para o Heidegger, o Ser não pode ser explicado ou parametrizado, pois ele necessita de um horizonte de temporalidade para “poder ser”. O *Dasein* não é histórico por “possuir uma história”, mas por ser a condição de todas as histórias possíveis, do encadeamento do ser com outros tempos “que marca o acontecer” (ARAUJO, 2013, p. 39). E aqui o papel da emoção e das disposições afetivas parece ser central. É contra a concentração em um presente-presentista que Mateus Pereira e Valdeci Araujo defendem a ampliação do estudo do presente a partir das categorias heideggerianas que prometem dar conta da estrutura existencial: a compreensão, a disposição (*Befindlichkeit*), a decadência (*Verfallen*) e o discurso. São elas os traços fundamentais da preocupação (*Sorge*), que é aquilo que define o ser do *Dasein* e funda-se na temporalidade (HEIDEGGER, 2012, p. 1035). O *Dasein* projeta-se a um fim e

9 Orientamo-nos parcialmente aqui pela abordagem de RICOEUR, 2007, p. 357-404. É relevante notar que Valdeci Araujo (2013), antes mesmo de participar da formulação do argumento atualista, afastara-se da leitura de Paul Ricoeur em pelo menos dois aspectos: a suposta concentração, em *Ser e Tempo*, do futuro em detrimento do presente, além da suposta hierarquia cognitiva entre modos impróprios/inautênticos e modos próprios/autênticos. O que Araujo ressalta é a concentração da temporalidade não em uma dimensão, mas no cruzamento entre tempos, por um lado, e no fato de que a temporalização da temporalidade possa depender de modos impróprios/inautênticos, por outro.

sabe disso. Como seres que são lançados rumo a um ato que finda todas as possibilidades de ser, somos desde o nascimento um “ser-para-a-morte”. Nossa pre-ocupação com o outro é análoga à pre-ocupação com a morte: é na alteridade que nossa pre-sença se completa. A consciência do encaminhamento para o irremissível fim, somada à preocupação e à convivência com os outros (o “Ser-aí”, lançado ou colocado no mundo), obriga os humanos a coexistirem também com uma configuração precisa de humores (*Stimmungen*). Esse “clima” nos impede de viver ensimesmados. O clima nos instiga a uma abertura ao entorno. Responde pelo “aí” de nosso “Ser”. Como uma constelação de humores, torna a realidade emocionalmente carregada, sugerindo-nos o convívio, o ressentimento ou a empatia com sentimentos como o medo e a angústia, a nostalgia e a ansiedade.

A explicação do argumento é montada em camadas. Na primeira delas, cada uma das três dimensões do tempo relaciona-se mais intimamente a uma estrutura da existência. Na segunda, as estruturas existenciais da disposição, da compreensão e da decadência reúnem-se em arranjos contingentes através de ligações “autêntico-próprias” ou “inautêntico-impróprias”. Lançando mão do vocabulário heideggeriano, Mateus Pereira e Valdeci Araújo chamam esses arranjos de “unidades ekstáticas”¹⁰. Na primeira camada, o passado é registrado primordialmente pela disposição, o futuro é enquadrado através da compreensão e o presente ajusta seu foco na decadência. Enquanto isso, o discurso tem o papel de revelar essas relações. Na segunda – e é aqui que nos parece que a imagem do atualismo começa a ganhar forma – a temporalidade da compreensão é ligada no modo “autêntico-próprio” ao futuro, a temporalidade da decadência é ligada no modo “inautêntico-impróprio” ao presente e a temporalidade da disposição conecta-se ao passado através das constelações de humores que afloram no presente (PEREIRA; ARAUJO, 2016, p. 280).

Se o passado se relaciona à disposição e à maneira como organizamos nossa experiência, o futuro, em seu modo autêntico, se abre à compreensão e à antecipação; por outro lado, quando nos fechamos no presente, temos a decadência, um modo ekstático inautêntico, no qual nos sabotamos, nos retardamos, etc. Fechamento ou abertura: as duas palavras-chave de nossa relação com o tempo crescem face ao “clima” imposto pelos humores: tristeza ou felicidade, raiva ou frustração e, como interessa mais ao argumento atualista, o medo e a angústia, a ansiedade e a nostalgia.

O medo, uma das formas do temor, organiza sua unidade ekstática em virtude de um futuro como mera expectativa, de um aguardo sem agência, de um porvir como falta de esperança ou do pressentimento catastrófico do amanhã. Diferente do terror ou da angústia, o medo necessita de um objeto, de uma alteridade reiterada. O medo é causa de ansiedade: ele surge da negação e do recalque do engajamento com o outro e com a morte. Tememos algo que vem ao nosso encontro, como um pesadelo no qual ondas nos carregam. Depressão, anomia, aflição: nesse turbilhão de emoções os seres humanos perdem o que é de mais próprio ou autêntico à espécie, que é sua potência de ser. O medo faz o *Dasein* se encerrar no presente, buscar a estabilidade a todo custo, sacrificando com isso toda possibilidade de mudança e toda abertura ao futuro. Esse medo do futuro nos leva a confusão, de modo que esquecemos não apenas de nosso passado, o qual é experimentado como um inédito espetáculo de horrores, mas a aproveitar nossas oportunidades no presente (PEREIRA; ARAUJO, 2018 p. 81).

¹⁰ É curioso que a palavra *ekstatischen*, por vezes traduzida como “estática”, possa remeter a duas acepções contraditórias: o êxtase, que lembra experiências de transe religioso e transcendência, e a estática, que indica imanência ou estabilidade. Para fins deste artigo, sugerimos que a aparente tensão é uma escolha bem pensada do filósofo: representa tanto o encadeamento emocional com outros tempos quanto a capacidade do *Dasein* de reconhecer a si mesmo no fluxo do tempo.

A arquitetura temporal elevada pelo medo empobrece o mundo de futuridade, tomando uma forma específica do passado como pedra angular: o “vigor de ter sido, o esquecimento, o qual, por sua vez, modifica o presente atual” (PEREIRA; ARAUJO, 2018, p. 75) em nome da atualização passiva.

A angústia também é uma forma de temor. Diferente do medo, no entanto, ela não se manifesta em relação a uma ameaça específica. A angústia se apresenta frente ao vazio de sentido na impossibilidade de familiaridade com o mundo promovida pelo engajamento com o outro e com a morte. É um sentimento de estranheza. Para Heidegger, no entanto, a angústia pode nos levar ao desprezo das pequenezas do cotidiano, ou, pelo menos, ao entendimento de que nossa existência medíocre não é a única realidade que o “Ser-aí” pode confrontar. Assim nos abrimos para nosso potencial universal, nosso poder ser próprio ao que existe de mais humano. A abertura é a condição que permite questionar a estabilidade. Ela ocorre em momentos ruins, em momentos de angústia, em momentos no qual o presente está prenhe de futuro e sente suas dores. O angustiado, no entanto, não esquece de seu passado, mas o encara a partir da possibilidade de repetição, tornando-se capaz de reconhecer padrões no tempo. “Compreender, decidir e projetar são gestos que estão particularmente relacionados à futuridade” (PEREIRA; ARAUJO, 2018, p. 76). Aquém deles, a angústia nutre o futuro como decisão.

Mas o presente também pode se temporalizar na compreensão imprópria: é a esse movimento que Heidegger vai nomear atualização. Para Mateus Pereira e Valdei Araujo, “a atualização é a resposta à experiência do tempo como uma sucessão vazia de agoras” (PEREIRA; ARAUJO, 2016, p. 283; 2018, p. 78). A atualização reproduz o mundo de forma automática. Irrefletida e mecânica, associada à passividade e à indecisão, a atualização está ligada ao presente pela decadência, a única das estruturas existenciais na qual o Ser-aí desconhece dimensões próprias ou autênticas (PEREIRA; ARAUJO, 2016, p. 284). “O que chamamos de atualismo”, escreveram mais recentemente, “é o crescimento vertiginoso de certa acepção da possibilidade humana de se relacionar com o tempo histórico como atualização repetidora” (PEREIRA; ARAUJO 2020, p. 126).

Nas contribuições de 2016 e 2018, o medo e a angústia são associados respectivamente à temporalidade da decadência e da compreensão (PEREIRA; ARAUJO, 2016, p. 281; PEREIRA; ARAUJO, 2018, p. 204). No capítulo “Vozes sobre Bolsonaro: esquerda e direita em tempo atualista” (2020), é a nostalgia e a ansiedade que se articulam agora a tipos sociais, respectivamente, aos “obsoletos” e aos “atualizados”, desde suas maneiras de viver o tempo. Essa categorização permite que os autores problematizem, de modo transversal, noções de pertencimento à esquerda e à direita do espectro político. Os atualizados de direita, empreendedores, inovadores e pastores televangelistas, ganham como contrapartida de esquerda os militantes identitários, os eco ativistas e os inovadores sociais. Os obsoletos de direita, fiéis neopentecostais, motoristas de aplicativo e brancos ressentidos, tem como oposição contrária os cristãos progressistas, os trabalhadores sindicalizados e os funcionários públicos. Dessa vez, a hipótese dos autores advoga que a extrema-direita tem conseguido uma maior possibilidade de diálogo entre obsoletos (nostálgicos) e atualizados (ansiosos). A tese atualista não deixa de se voltar a um presente que se reproduz em cores distópicas. Uma atualidade em atualização na qual “é angustiante perceber que obsoletos de esquerda possam se sentar mais facilmente à mesa com os obsoletos de direita do que com os atualizados de esquerda”, e na qual “as direitas são mais capazes de articular presente-passado-futuro do que a esquerda” (PEREIRA; ARAUJO 2020, p. 147-148).

O problema da distopia toma uma forma bastante objetiva uma vez que a hipótese atualista, como apresentada desde o livro *Atualismo 1.0* (2018), culmina com a análise de produtos culturais e experiências distópicas. Dessa maneira, pensamos que a reflexão de Mateus Pereira e Valdei Araujo acaba, por sua finalidade, ganhando um papel central para quaisquer pesquisas que se interessem em problematizar as relações entre história e distopia, assim como o exame dos sintomas distópicos desvelados pelo uso da Internet e pela cultura do computador. Como as tecnologias digitais têm nos moldado, nos temporalizado? Como estamos moldando o mundo e nossas relações interpessoais através delas? Estaríamos expandido nossas vivências às plataformas digitais ou adaptando nossas vidas a partir destas plataformas?

Desde o final do século XX, o acesso à internet, para além da promessa de uma comunicação global e sem limites, é vendido como uma espécie de delírio neoplatônico: a “superação dos incômodos de ter um corpo”, tema adiantado em *Neuromancer*, de William Gibson, inventor do termo *cyberspace*. A empresa MCI, no ano de 1997, ao anunciar seus serviços de Internet, vendia em comercial a promessa da obsolescência do corpo: “Não há raças, não há gêneros, não há idades, não há doenças. Apenas mentes. Utopia? Não. Internet” (*apud* PEREIRA; ARAUJO, 2018, p. 173). A partir deste anúncio citado pelos autores, podemos observar algumas das expectativas – mesmo que publicitárias – alimentadas pelo sistema global de redes e como elas acabam por não responder ao propósito de superar os “incômodos do corpo” no tempo presente. Raça, idade e gênero continuam pautando diferenças no acesso à tecnologia; os ataques cibernéticos, que muitas vezes se transformam em ameaças e ataques físicos, se dão exatamente pela corporificação de quem ameaça e de quem é ameaçado. Portanto, a superação dos incômodos do corpo, não se mostrando real, volta ao limbo das promessas utópicas de um futuro passado.

As formas de interação social nas últimas duas décadas de século XXI começaram a ser associadas ao uso das redes sociais em dispositivos como computadores e celulares. Cada vez mais ligados a telas, quem tem acesso às novas mídias viveria no constante *updatismo* proposto por Pereira e Araujo. Mas quem tem acesso a estas plataformas? Se formos pensar no recorte geracional, os que nasceram no final do século XX e no início deste milênio tiveram suas subjetividades atravessadas pelas novas tecnologias. Nascer e crescer na “era digital” é ter muito de sua vida relatada em redes como *Blogspot*, *Facebook*, *Twitter*, *Orkut*, *Instagram*, *YouTube* entre outras. Memórias construídas virtualmente que, de certa forma, remontam a obsessão do século XIX por registros de forma paradoxal, uma vez que a capacidade de armazenamento digital destes registros é editável, apagável e bloqueável a disposição do consumidor (SIBILIA, 2018, p. 219-220 *apud* PEREIRA; ARAUJO, 2018, p. 175).

A possibilidade de armazenamento de memórias e interações amigáveis (ou não) no ambiente virtual, não vem gratuitamente: as grandes corporações donas das mídias sociais coletam diariamente infinitos dados de seus usuários com a desculpa de “aperfeiçoar a experiência do usuário”. É feita uma troca comercial voluntária e assimétrica, onde o pagamento são os dados pessoais, utilizados desde o oferecimento de produtos até manipulação de eleições (PEREIRA; ARAUJO, 2018, p. 178-179; 2020). Os algoritmos das redes sociais – que nem sempre correspondem à utilização individual e pessoal dos usuários – fazem história: criam contextos específicos ou “bolhas”, contam como estatística, movimentam a política. Seriam então distópicos o enorme armazenamento de dados pessoais de usuários

por grandes corporações e robôs gerando animosidade no campo político fenômenos distópicos? Ou ainda a violenta auto exibição diretamente ligada à solidão e isolamento?

A hipótese atualista proposta por Araujo e Pereira (2018, p. 56) tensiona a ideia de expansão da obsolescência do objeto para uma obsolescência do próprio real e, no limite, da própria humanidade do ser. Para além da obsolescência programada em dispositivos eletrônicos, a disponibilidade de uma eterna atualização de sistema operacional e *feed* de notícias acaba por se tornar praticamente compulsória: quantas vezes nos pegamos movimentando, quase involuntariamente, as telas de espelho preto dos dispositivos móveis ansiosos por alguma atualização? Neste sentido, a obsolescência do real é transformada em fruto de ação humana, resultando na constante espera por atualização (PEREIRA; ARAUJO, 2018, p. 56). caso nos recusemos a pagar por estes serviços populares, temos a opção gratuita de acesso à cultura sem sermos objetificados por massivas propagandas? Para Pereira e Araujo (2018, p. 56), as possibilidades de acesso a uma realidade digital atualizada estão diretamente ligadas aos privilégios de classe. Com a expansão dos sites de *streamings*, não fazer parte deste consumo é ser relegado “a uma espécie de submundo anacrônico, inseguro, perigoso, cheio de riscos” (PEREIRA; ARAUJO, 2018, p. 56). Em termos heideggerianos, o ser é transformado em um ente, em uma “*pessoa abstraída de sua condição humana*” (PEREIRA; ARAUJO, 2016, p. 287; 2018, p. 186 grifos originais), explicada e conceituada, não desvelada em função de um devir, mas parametrizada em torno da incapacidade de pagar um serviço ou consumir um produto.

Aqui o argumento atualista encontra a distopia. É analisando um fragmento narrativo do episódio *White Christmas* da série televisiva *Black Mirror*, que Mateus Pereira e Valdei Araujo encontram a evidência de uma imaginação distópica instruída pelo conceito chave de atualismo. Em uma sequência desse episódio, uma consumidora contrata um serviço de programação que, ao fazer o *upload* das memórias da cliente, cria delas um duplo incorpóreo de sua consciência, uma espécie de *doppelganger* virtual que conhece todos seus gostos e pode ser programada a atendê-los. A ferramenta de programação mais eficiente é a tortura que, não podendo ser corpórea, faz uso da manipulação do tempo vivido pela consciência copiada: comandos de console permitem ao técnico contrair e expandir o tempo experimentado pela vítima, ao fim condicionando-a a cumprir tarefas diárias.

Esse tempo manipulado, que é extremamente veloz no mundo externo, e extremamente lento no mundo virtual (mas que poderia ser também o contrário, caso o programador assim desejasse), não permite o tipo de suspensão da cotidianidade que Heidegger associa ao estado de angústia, que também é uma confrontação com o vazio, mas ao final da qual podemos decidir e assumir o mundo como nosso poder-ser. (PEREIRA; ARAUJO, 2016, p. 192)

É como se na distopia atualista – extrapolando as implicações dos modos técnicos de temporalização – a consciência não pudesse se libertar da intratemporalidade, algo paralelo a noção de um presente-presentista, talvez uma impossibilidade antropológica no entanto disponível a um ser abstraído de sua condição histórica e humana. Na análise dos autores, “o episódio nos convida a pensar em que medida estamos sendo constantemente manipulados pelos nossos próprios desejos” (PEREIRA, ARAUJO, 2016, p. 190). A distopia atualista é assim alegorizada como uma experiência de solidão e medo, no qual a duplicação do ego é tida como resposta inautêntica sob o símbolo da desumanização e da tortura de si. Jogando com o desejo de estar-junto e com o medo da solidão, os fenômenos distópicos do atualismo estão diretamente ligados a uma temporalidade da decadência, uma vez que

as dimensões temporais de passado e presente articulam e atualizam-se, quase sempre em função da própria atualidade, evidenciando o paradoxo entre um presente repleto de novidades e vazio de eventos (PEREIRA, ARAUJO, 2016, p. 286-295; 2018, p. 204).

FUTURO SEM PRECEDENTES

A última abordagem que trazemos representa possivelmente a alternativa mais radical dentre nossas “sentinelas do presente”. Mais radical, pois Zoltán Boldizsár Simon não se propõe a investigar as multiplicidades do presente: sua obra investe na recuperação da categoria de futuro. A interlocução crítica com a hipótese do presentismo assume então o caráter de confronto. Para Simon, o argumento presentista se engaja mal com visões de futuro expressas em debates a respeito do antropoceno, da mudança climática, do transhumanismo, etc. Sua proposta parte, portanto, do reconhecimento desses domínios como domínios da história e da consequente necessidade de conceituarmos o modo como essas modalidades de futuro “concebem a mudança em função do tempo” (SIMON, 2019, p. 4).

Para Simon, tais visões de futuro compartilham a expectativa de uma mudança existencial profunda, uma vez que se referem, senão à extinção da espécie humana, ao menos ao fim da humanidade como a conhecemos. Essas expectativas tampouco são nutridas pela crença no processo histórico. Não são entendidas como o culminar de um desenvolvimento, como se o novo já estivesse inscrito, de modo primitivo ou parcial, no passado. Trata-se de expectativas de uma “mudança sem precedentes”. Uma mudança que será assinalada por um “ponto de não retorno que é antecipado como um evento singular após o qual assume-se que os seres humanos perderão o controle sobre o domínio de suas próprias condições” (SIMON, 2019, p. 7). Uma guerra nuclear, a ascensão das máquinas, a extinção em massa no antropoceno, a manipulação genética de uma raça pós-humana: eventos singulares iniciados por nossa espécie, mas que escapam de seu controle.

A profunda modificação de nossas perspectivas de futuro liga-se à maneira com a qual tendemos a nos relacionar com o passado. Se o futuro não tem precedentes, isso significa que o passado está cada vez mais dissociado de nós. Frente a emergência dessa nova sensibilidade histórica, a historicização deveria abandonar a tentativa de domesticar a percepção da mudança radical, deixando de lado, com isso, a conceitualização da novidade pela tradição. Para lidar com esse problema no âmbito cognitivo, Simon propõe toda uma série de novos conceitos: “passado apofático”, “história como singular disruptivo”, “temporalidade episódica”, “distopia pós-histórica”. O objetivo dessa profusão conceitual é o de retornar com novos olhos a pergunta “como podemos conceber a nós mesmos e ao mundo como históricos”, se vivemos em um tempo no qual “tanto as perspectivas de futuro quanto os assuntos do passado são percebidos em termos de mudança sem precedentes?” (SIMON, 2019, p. 27).

Espaço de experiência e horizonte de expectativas – enquanto passado presente e enquanto futuro presente – não se encontram mais em vias de se romper, como apareceram na hipótese de Hartog. As categorias meta-históricas koselleckianas já se romperam, de modo que insistir nelas só nos levará à diagnósticos de presentismo, quando na verdade o que ocorre é o seu oposto: o retorno do futuro. Para Simon, por outro lado, a temporalização do tempo depende da relação entre um “espaço de conhecimento dissociado”, que dê conta do passado “apofático” (ou seja, de um passado tão diferente que só pode ser compreendido em negação ao presente), e um “horizonte de existência” (SIMON,

2019, p. 57). Em resumo, a temporalização do tempo deve amarrar instâncias que dizem respeito ao que não somos mais e ao que *nunca fomos*, tendo um “evento disruptivo” marcando a distância entre elas. O futuro se abre como possibilidade de ser para uma nova identidade ao mesmo tempo em que o passado se torna uma questão de conhecimento dissociada da experiência: “o movimento da história é a transformação perpétua de matérias de existência em matérias de conhecimento” (SIMON, 2019, p. 53).

O tempo histórico temporalizado desde a tensão entre um “espaço de conhecimento dissociado” e um “horizonte de existência” ganha o nome de “singular disruptivo” (SIMON, 2019, p. 57). A expressão se opõe ao “singular coletivo” (KOSELLECK, 2006; 2014), uma “temporalidade sequencialmente fixada do desenvolvimento, progresso e ordem” (ROSA, 2019, p. 441) que ganha corpo ainda na Modernidade Clássica. Por “singular disruptivo”, não se entende mais a história enquanto um fluxo do tempo no qual um sujeito transcendental se desvela, nem de um sujeito que muda e se desenvolve. Anuncia-se, em oposição, a expectativa de mudança *do* sujeito. A sensibilidade histórica futurista que hoje aflora está relacionada às ansiedades dessa modificação e aparece figurada entre dois universos: o biológico (como extinção em massa de nossa espécie) e o tecnológico (como submissão da humanidade à inteligência artificial). Para capturar e melhor exemplificar esse “futuro sem precedentes”, passaremos a uma expressão que ocupa lugar central tanto na economia do argumento de Zoltán Boldizsár Simon, quanto na organização do livro que o apresenta: a “distopia pós-histórica”.

Esse conceito nasce de uma derivação da clássica tese da “Temporalização da Utopia” estabelecida por Koselleck e registrada dentro da coletânea *Estratos do Tempo* (2014). Para Koselleck (2014, p. 122), esta temporalização seria o resultado da irrupção do futuro na utopia ou a incorporação da utopia na filosofia da história, que se dá apenas depois da segunda metade do século XVIII, no contexto do *Sattelzeit* (1750-1850). Com essa distinção, o historiador alemão estabelece dois tempos para as utopias, dividindo-as entre pré-modernas e modernas. Simon retoma esses tempos, adicionando-lhes a “distopia pós-histórica”.

As utopias pré-modernas, para Koselleck (2014, p. 123), podem ser datadas de antes de 1750, quando o espaço de experiência e suas projeções utópicas eram dirigidas a lugares e não exatamente ao tempo. A dimensão temporal nas utopias pré-modernas não era o foco, visto que muitas delas estavam voltadas para o passado. Um exemplo clássico desta definição é a mítica Cocanha, lugar de prazeres e liberdade em abundância, imaginado e compartilhado entre os séculos XII e XIII. Ao final do século XVIII, com a maior exploração da superfície terrestre, os espaços utópicos haviam sido ultrapassados pela experiência. Neste sentido, as utopias modernas avançam para o futuro, expandindo o utópico às infinitas possibilidades da expectativa, assim ganhando uma dimensão temporal (KOSELLECK, 2014, p. 124). Para seguir as categorias meta-históricas desenvolvidas pelo historiador dos conceitos, podemos dizer que a temporalização da utopia corresponde a migração da tópica do espaço de experiência para o horizonte de expectativa.

Ao colocar em perspectiva as narrativas de *O ano 2440*, de Louis-Sébastien Mercier (1770) e *Die Buribunken*, ensaio histórico-filosófico de Carl Schmitt (1918), Koselleck exemplifica outra distinção, dessa vez entre as utopias modernas. Mercier, em seu romance futurístico de 1770, aplica o conceito de “perfectibilidade”, acirrado no Iluminismo, projetando na França do futuro o progresso da humanidade. Isso configura o que Koselleck chama de “utopia positiva”. Em sua obra de 1918, escrita no contexto da

Grande Guerra, Schmitt vai parodiar o historicismo e a crença no progresso. Agora temos o que Koselleck chama de “utopia negativa”. As duas obras têm um tema parecido: ambas retratam sociedades em que todos (os homens, não as mulheres) são escritores. Em *O ano 2440*, todos são potenciais filósofos debatendo no espaço público literário. No ensaio de Schmitt, todos são historiadores de si mesmos e, obrigados a expor suas intimidades, retratam uma sociedade de controle. A leitura de Koselleck nos leva da utopia à distopia seguindo o fio condutor da operacionalidade (positiva ou negativa) da categoria-chave moderna de progresso e do horizonte de expectativas próprio ao moderno conceito de história (SIMON, 2019, p. 94).

Simon (2019, p. 88) retoma a temporalização da utopia de Koselleck em seu texto, afirmando que o melhor jeito de compreender as características das distopias que chama de “pós-históricas” é contrastando-as com as utopias modernas. Neste sentido, a utopia temporal dos romances modernos, ainda que apresentada como não existente, adquire a qualidade de ser “alcançável”. Por conta de sua postulada alcançabilidade, a moderna utopia temporalizada passa a entrar no reino da ação ético-política. O autor compreende e ressalta a politização da filosofia da história e da imaginação de futuro, dando ênfase ao fato de que a partir do momento em que a historicidade passa a ganhar o caráter de uma orientação futura, as utopias vão em direção à realização de mudanças na condição humana e nas sociedades humanas (SIMON, 2019, p. 90).

As distopias pós-históricas, assim como as utopias modernas, também projetam o futuro como lugar. A diferença entre elas “concerne a estrutura da orientação futura” (SIMON, 2019, p. 80). Distopias pós-históricas, em vez de pertencerem aos domínios do ético-político, são a expressão de uma consciência que busca a contenção de ameaças ecológicas e tecnológicas, eventos sem precedentes que podem mudar toda a configuração da terra (SIMON, 2019, p. 93). O cenário distópico de sociedades ocidentais criado no pós-guerra é composto pelo perigo existencial motivado pela própria intervenção humana no ambiente e na tecnologia. A grande ameaça de uma distopia pós-histórica não é necessariamente a do fim da humanidade, mas a do fim da agência humana. Ela é “pós-histórica” pois implica no encerramento da história como a conhecimentos, seja enquanto registro das ações humanas, seja enquanto de suas modificações em função do tempo. A “pós-história” é o termo provisório que responde por um cenário no qual nós não seremos mais os sujeitos da história (SIMON, 2019, p. 81-82). Isso não significa o término ou o fechamento do futuro: é antes o diagnóstico de uma nova configuração temporal do porvir. Para Simon, o futuro ainda é uma realidade, embora ele: 1) substitua as expectativas políticas por ecológicas e tecnológicas; 2) seja entendido como uma “mudança sem precedentes”; 3) ganhe características “pós-históricas”, uma vez que também não é mais visto como resultado do desenvolvimento de um processo histórico e assume uma estrutura episódica. A imaginação de futuro condensada nos horizontes existenciais da Modernidade Tardia responde pela “distopia pós-histórica”, condição que, ao substituir um futuro luminoso pela “indesejável e súbita erupção de um evento apocalíptico”, substitui com isso a “orientação de futuro por uma desorientação de futuro” (SIMON, 2019, p. 93).

A distopia pós-histórica desse modo se diferencia tanto das utopias quanto das distopias modernas (as quais entendemos em relação de identidade com a descrição que fez Koselleck das “utopias negativas”). Nas utopias positivas e negativas (distopias), o “domínio político se apropria da ciência e da tecnologia para seus próprios propósitos” (SIMON, 2019, p. 96). Diferente dos cenários descritos

nos *Buribunken*, em Admirável Mundo Novo (1932) ou no romance Mil Novecentos e Oitenta e Quatro (1949), as distopias pós-históricas não carregam suas cores em ameaças ético-políticas ou na emergência de regimes totalitários. Sua sensibilidade histórica é voltada para uma mudança existencial e (des)orientada por uma temporalidade episódica. É nesse sentido que a “distopia pós-histórica acolhe uma alternativa à configuração da mudança em função do tempo que não é mais associada à história como nós a conhecemos” (SIMON, 2019, p. 93).

CONCLUSÕES PRELIMINARES

É pela temporalização do tempo que as histórias são dotadas “de uma estrutura temporal particular, relacionando passados, presentes e futuros de modo social e politicamente significativo” (BROWNE, 2014, p. 29). Foi a partir dessa premissa que buscamos introduzir três abordagens teóricas que respondem de modo distinto ao problema da articulação da temporalidade em figurações contemporâneas. Ao longo da exposição, conduzimos a argumentação de cada uma das perspectivas de modo a fazê-las se engajar, em momentos significativos, com o conceito de distopia. Regimes de historicidade, unidades ekstáticas, sensibilidade histórica: cada uma dessas categorias, a sua maneira e aportando em resultados diversos, demonstra a pretensão comum de capturar modos de conexão entre passado, presente e futuro; de viver, de pensar e de nos temporalizar. Cada uma dessas categorias, nos foi possível sugerir, registra um possível deslocamento frente a modos de temporalização passíveis de ser conceituados pela distopia.

Com François Hartog, aprendemos que a ascensão do regime de historicidade moderno corresponde a uma orientação futurista na escrita da história. Uma orientação que organiza o tempo entre um antes e um depois, expulsando da órbita discursiva os anacronismos e criando, com isso, uma hierarquia civilizacional que faz a “idade da pedra” e a “era industrial” coexistirem (Cf. ROSA, 2019, p. 41). O moderno conceito de progresso, que responde pela crescente inquietude entre espaço de experiência e horizonte de expectativa, condensa bem a simultaneidade ou a “contemporaneidade do não contemporâneo, um dos fenômenos históricos mais reveladores” (KOSELLECK, 2014, p. 9). Livres do peso disciplinar da historiografia, mas atravessados pela realidade da história, literatos e romancistas tendem a ser mais sensíveis às emergências desses tempos assíncronos. Com o regime de historicidade presentista e a elevação da categoria de presente rumo ao horizonte de expectativas, a experiência do tempo não deixou, no entanto, de ser moldada por eles. Esse desenvolvimento recente do argumento hartoguiano, ainda pouco lembrado, culmina precisamente na análise de figurações sombrias em romances contemporâneos e retorna no dilema do antropoceno: a simultaneidade do não-simultâneo seria, assim, uma característica fundante das narrativas distópicas, talvez mesmo fazendo-as escapar de um presentismo pleno ou integral?

É com a hipótese do atualismo que a tensão entre ordem do tempo e simultaneidade do não-simultâneo é elevada a uma dimensão existencial. As unidades ekstáticas heideggerianas, como vimos, absorvem a temporalização do tempo desde configurações historicamente contingentes de estruturas existenciais e constelações de humores que atraem o Ser a interagir com seu entorno. Nas primeiras encarnações do argumento atualista (PEREIRA; ARAUJO, 2016; 2018), a angústia remete ao conhecimento como abertura do futuro e o medo se liga, de modo impróprio ou inautêntico, à temporalidade da decadência. Temporalidade que demonstra, como os autores argumentam, claros

paralelos com a hipótese do presentismo. Em intervenção mais recente e voltada para a compreensão da ascensão de Bolsonaro (PEREIRA; ARAUJO, 2020), é a ansiedade e a nostalgia que entram em cena, promovendo um recorte transversal entre esquerda (progressista) e direita (conservadora) que responde pela oposição entre atualizados e obsoletos (Cf. ROSA, 2019, p. 539). Posições progressistas, assim entendidas por guardarem propostas de abertura para o futuro, têm mais dificuldades em fazer obsoletos e atualizados compartilharem as mesmas emoções, em fazê-los demonstrar empatia e produzir com isso algum diálogo. A distopia bolsonarista parece remeter a um clima (*Stimmung*) de ansiedade e nostalgia no qual os conservadores agem, os progressistas reagem (“nenhum direito a menos!”), e no qual o presente (e o presidente) continua a se atualizar em função da atualidade. Caso o sucesso da candidatura Bolsonaro possa ser explicado pelo maior dinamismo da extrema-direita em mobilizar atualizados e obsoletos, o próprio e o impróprio correspondentes aos estados existenciais de obsolescência e de atualização já não compõe um quadro maniqueísta: é possível encontrar virtudes e vícios em cada uma das posições.

A hipótese do atualismo tem o mérito de avançar na elaboração e na demonstração da multiplicidade das formas temporais do tempo presente. A tese de Zoltán Boldizsár Simon, por sua vez, avança na recuperação de futuro. Mas esse não é mais o futuro prometido pela modernidade. Não se trata sequer da categoria de um futuro que corresponda ao domínio ético-político. Ele é de ordem tecnológica e biológica, e de todo modo diz respeito a uma ameaça existencial. Nesse quesito, ele é um futuro sem precedentes, baseado na iminência da erupção de um acontecimento singular a partir do qual a espécie humana deixará de ser o sujeito da história e, com isso, a história como nós a conhecemos encontrará um fim. Do ponto de vista meta-histórico, espaço de experiência e horizonte de expectativa se rompem. Ultrapassamos um limiar crítico e depois dele apresentam-se os desafios da compreensão de um passado cada vez mais dissociado da experiência e da abertura a um horizonte de futuro como ameaça existencial. As utopias negativas, a qual identificamos como distopias modernas, muitas vezes foram movidas por críticas sociais e alertas frente a ameaças totalitárias. A distopia pós-histórica, tal como pensada por Simon, acompanha a mudança substancial do “futuro sem precedentes”. Um futurismo que não instrui a ação, mas força os sujeitos a reagirem e provoca uma desorientação temporal que é experimentada como perda de sentido. Um “singular disruptivo” desvela-se em ritmos desconexos cuja natureza episódica a domesticação pela narrativa tende a falsear.

Agora podemos ensaiar uma resposta a nossa questão norteadora. Iniciamos argumentando que as narrativas alimentadas pelo conceito de distopia realizam “práticas de sincronização” (JORDHEIM, 2014) que atualizam tempos assíncronos desde a atualidade, provocando efeitos de simultaneidade que são recebidos pela historiografia disciplinada como falta de sentido ou desorientação temporal. Nelas, a ameaça da inexistência é mais forte do que a esperança no progresso da humanidade. Do ponto de vista tropológico, poderíamos dizer que os efeitos de presença são mais fortes do que os efeitos de sentido, uma vez que a metonímia e a descontinuidade são mais relevantes do que a metáfora e a continuidade (SIMON, 2019, p. 71). As distopias correspondem a uma condição histórica para a qual “o passado é ainda um presente, e também partes integrantes de presentes simultâneos e conflitivos” os quais dissolvem “a antiga unidade ou integridade que o passado tinha sob a égide do modernismo” (BENTIVOGLIO, 2019, p. 66). Com base nas perspectivas apresentadas, acreditamos que as narrativas que tomam a distopia como critério de sentido provoquem um curto-circuito conceitual que tem como

ponto de chegada a “dessincronização da história”, e que nisso correspondam à representação de uma característica chave da Modernidade Tardia descrita por Hartmut Rosa (2019, p. 521): a sensação de “paralisia frenética”, bem resumida nos diagnósticos simultâneos e paradoxais de desenvolvimento sem precedentes e enrijecimento da mudança social típicos das teorias do presentismo. Esses registros possuem afinidades com alguns diagnósticos da pós-modernidade, ou quais chegam a falar em “fim da temporalidade” (JAMESON, 2011). Durante a Modernidade Clássica, a história se temporaliza transformando-se em um “singular coletivo”. Ao ultrapassar um “ponto crítico” na Modernidade Tardia, a história se destemporaliza e se torna agora um “singular disruptivo” (SIMON, 2019).

Como se vê, a sensibilidade distópica, tão em evidência em nosso tempo, responde por uma tensão que se acumula entre a história processo e o conceito de história. Ela instiga a historiografia a se repensar, tanto do ponto de vista narrativo, quanto teórico e conceitual, de modo a dar conta de temporalidades emergentes. É dessa maneira que a reflexão meta-histórica de Julio Benvivoglio educou o percurso que aqui elaboramos. Benvivoglio toma a distopia como figura de pensamento, uma metáfora cognitiva que radica sua reflexão crítica a respeito da disciplina da história e de seu produto: o tempo domesticado pela mobilização de aparatos técnico-científicos (BENVIVOGLIO, 2019, p. 26). Se hoje esse tempo, frente à ascensão de uma historicidade distópica, escapa ao nosso controle, é porque “a distopia não é uma *antiutopia*, ela é um *deslugar*, que não se encontra exatamente no futuro, mas, que pode estar em qualquer lugar, inclusive no presente e no passado” (BENVIVOGLIO, 2019, p. 96 grifos originais). Mas quem habita esses lugares que causam “disrupção” no tempo “cronos” dotado de substância universal pelo ocidente?

Levantar o problema nos permite sugerir que a imaginação distópica possa ser entendida como produto de uma consciência que responde à experiência de uma história dessincronizada da emergência do tempo de um Outro que – em sua figuração mais radical – é traduzido pela forma do pós-humano. Um tempo desconjuntado, como no clássico de Philip K. Dick (1959), no qual realidade e memória parecem em desacordo. No qual sujeitos subalternizados pelas políticas modernas do tempo (o “atrasado”, o “Selvagem”, as “bruxas”, os habitantes do “terceiro mundo”) não mais se sentem representados pela historiografia, demandando, para além da adição de suas lembranças em um singular coletivo (que a tudo mede por “atraso” e “avanço”), a própria superação desse modelo de temporalização. Alguns desses registros reivindicam a *suspensão da cotidianidade*: o mote “o futuro é feminino”, a estética afro-futurista, a ideia de que ser indígena é também um projeto de futuro. Outros chegam a dizer, frente à ameaça do fim dos tempos, que contam “quinhentos anos que os índios estão resistindo” e que estão preocupados mesmo “é com os brancos, como que vão fazer para escapar dessa” (KRENAK, 2019, p. 15). Seria a ameaça existencial uma condição “sem precedentes” para além da imaginação histórica do ocidente? Discutir essa questão nos remete à estrutura mais profunda do ser humano, a radical temporalidade de sua existência, sugerindo a identificação de formas de existir que são estranhas à separação iluminista entre o humano e o natural. O debate nos leva igualmente a reconhecer agências que, desde o Sul Global, politizam novamente o futuro. Sob o signo de novas ontologias, as historicidades distópicas se tornam um sintoma do desconforto que o pensamento ocidental demonstra frente a emergência de demandas pelo reconhecimento de outras formas de existência. É nesse sentido que nosso percurso buscou, de maneira exploratória, orientar a discussão sobre a temporalização do tempo contemporânea em torno do conceito de distopia. Aceleração do tempo e dessincronização da história, sim, mas também urgência

da ação: o reconhecimento de demandas emergentes sobre a existência humana nos faz encontrar os apelos recentes pela recuperação do sentido “kairológico” da experiência do tempo (HARTOG 2020; RAMALHO, 2021). Resta-nos, portanto, deixar em aberto se essa “crise do tempo” também não pode ser uma oportunidade para contemplarmos a emergência de temporalidades outras que, coevas ou simultâneas, foram silenciadas pelos avatares mais opressores do regime de historicidade moderno (BROWNE, 2014, p. 44). Resta-nos questionar se a realidade já não superou a imaginação que, com coragem, um dia ousou perguntar “o que aconteceria ao Ocidente [...] se sua fortaleza temporal fosse subitamente invadida pelo tempo de seu Outro” (FABIAN, 2013, p. 70).

REFERÊNCIAS

- ARAUJO, Valdei Lopes de. História da historiografia como analítica da historicidade. *História da Historiografia*, n. 12, p. 34-44, agosto de 2013.
- BASCHET, Jérôme. *Défaite la tyrannie du présent: temporalités émergentes et futurs inédits*. Paris: La Découverte, 2018.
- BENTIVOGLIO, Júlio. *História & Distopia: a imaginação histórica no alvorecer do século 21*. Vitória: Editora Milfontes, 2019.
- BROWNE, Victoria. *Feminism, time and non-linear History*. London: Palgrave MacMillan, 2014.
- CHAKRABARTY, Dipesh. *O planeta: uma categoria humanista emergente*. Tradução de Gabriela Baptista. Rio de Janeiro: Zazie Edições, 2020.
- DE SÁ, Luiz César. Philippe Descola e a Virada Ontológica na Antropologia. *Ilha - Revista de Antropologia*, v. 16, n. 2, p. 7-26, 2014.
- HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.
- HARTOG, François. *Crer em História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- HARTOG, François. *Chronos: l'occident aux prises avec le temps*. Paris: Gallimard, 2020.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas e Petrópolis: Editora da Unicamp e Editora Vozes, 2012.
- JAMESON, Fredric. O fim da temporalidade. *ArtCultura*, Uberlândia, v. 13, n. 22, p. 187-206, Jan-Jun 2011.
- JORDHEIM, Helge. Introduction: Multiple times and the work of synchronization. Forum: Multiple Temporalities. *History and Theory*, p. 498-518, Dez 2014.
- KLEINBERG, Ethan. *Generation Existential: Heidegger's Philosophy in France (1927-1961)*. Ithaca and London: Cornell University Press, 2005.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.
- KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do Tempo: estudos sobre história*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.

- NICOLAZZI, Fernando. François Hartog e o espelho da história: o outro e o tempo. In: BENTIVOGLIO, Julio; AVELAR, Alexandre de Sá. *O Futuro da História: Da crise à reconstrução de teorias e abordagens*. Vitória: Editora Milfontes, p. 121-153, 2019.
- FABIAN, Johannes. *O Tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis: Vozes, 2013.
- IEGELSKI, Francine. Tempo, história e historiografia: entrevista com François Hartog. *Revista Tempo*, v. 26, n. 1, p. 255-267, 2020.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Cia das Letras, 2019.
- OSBORNE, Peter. *The Politics of Time: Modernity and Avant-Garde*. London: Verso, 1995.
- PEREIRA, Mateus; ARAUJO, Valdei. Reconfigurações do Tempo Histórico: presentismo, atualismo e solidão na modernidade digital. *Rev. UFMG*, Belo Horizonte, v. 23, n. 1, e. 2, p. 270-297, jan/dez. 2016.
- PEREIRA, Mateus; ARAUJO, Valdei. *Atualismo 1.0: como a ideia de atualização mudou o século XXI*. Mariana, MG: Editora SBTHH, 2018.
- PEREIRA, Mateus; ARAUJO, Valdei. Vozes sobre Bolsonaro: esquerda e direita em tempo atualista. In: KLEM, Bruna Stutz; PEREIRA, Mateus; ARAUJO, Valdei. *Do fake ao fato: (des) atualizando Bolsonaro*. Vitória: Editora Milfontes, p. 125-150, 2020.
- RAMALHO, Walderez. Reinterpreting the “times of crisis” based on the asymmetry between chronos and kairos. *História da Historiografia*. v. 14, n. 35, p. 115-144, 2021.
- ROSA, Hartmut. *Aceleração: A transformação das estruturas temporais na Modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 2019.
- SALOMON, Marlon (org). *Heterocronias: estudos sobre a multiplicidade dos tempos históricos*. Goiânia: Edições Ricochete, 2018.
- SIMON, Zoltán Boldizsár. *History in Times of Unprecedented Change: A Theory for the 21st Century*. London: Bloomsbury, 2019.
- SIMON, Zoltán Boldizsár. As transformações do tempo histórico: temporalidades processual e eventual. *Revista de Teoria da História*, n. 24, v. 1, p. 139-155, 2021.
- TURIN, Rodrigo. Metamorfoses de uma crença: reflexões sobre a experiências histórica contemporânea. *Topoi*, v. 14, n. 26, p. 202-206, jan./jul. 2013.
- TURIN, Rodrigo. Presentismo, neoliberalismo e os fins da história. In: AVILA, Arthur Lima de; NICOLAZZI, Fernando; TURIN, Rodrigo. *A História (in)Disciplinada*. Vitória: Editora Milfontes, p. 245-271, 2019.
- TRAVERSO, Enzo. *Melancolia de Esquerda: Marxismo, História e Memória*. Belo Horizonte: Editora Âyiné, 2018.
- VON RENTHE-FINK. Historicidade. Tradução de Augusto B. de Carvalho Dias Leite. *Práticas da História*, n. 12, p. 208-215, 2021.