Quando a História se Interroga: Joan Scott e seu ensaio "Depois da História?" em Perspectiva

When History Questions Itself: Joan Scott and her essay "After History?" in Perspective

Cuando la historia se cuestiona a sí misma: Joan Scott y su ensayo "¿Después de la historia?" en perspectiva

Ana Carolina Eiras Coelho Soares[1]

O texto *Depois da História?*, de Joan W. Scott, embora originalmente publicado no final do século XX, mantém uma potente atualidade nas discussões historiográficas, teóricas e políticas de hoje. Escrito no calor dos debates sobre a "virada linguística" e os embates culturais nos Estados Unidos — especialmente as chamadas *guerras da história* —, o ensaio dialoga diretamente com temas que continuam a mobilizar historiadores e intelectuais públicos: a autoridade na escrita da história, a relação entre fatos e interpretações, a produção social das identidades e os limites (ou possibilidades) da objetividade.

O mundo acadêmico e político atual é marcado por disputas intensas sobre os sentidos do passado. Disputas que não se restringem ao campo das ideias, mas que atravessam legislações, plataformas digitais, políticas educacionais e práticas culturais. A crescente

[1] *Professora Efetiva do PPGH/UFG e Professora Associada da Faculdade de História da UFG. Doutora em História (UERJ), realizou pós-doc em Antropologia no PPGAS/UNB (2015-2017) e em História na UFES (2020-2022). Atualmente é Diretora de "Mulheres e Diversidades" dentro da Secretaria de Inclusão da Reitoria da UFG e coordena os grupos: GEPEG-FH/UFG-CNPq; GT Mulheres Cientistas e Maternidades Plurais/UFG-CNPq. Premiada em 2021 com a Cátedra Estudos Brasileiros/Estudos de Gênero pelo programa internacional Fulbright em UMass/Amherst, é colunista das Crônicas de Mãe-Revista Cláudia Online. Feminista, Mãe, Poeta, Escritora, Dançarina de dança árabe, Miss e Plantadora de Árvores. Esteve de licença maternidade em 2011 e em 2017/2018. Possui graduação em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2001), especialização em Psicopedagia pela Universidade Cândido Mendes (2008), mestrado em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2003), doutorado em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2009). Tem experiência na área de História, com ênfase em estudos sobre a imprensa, literatura, feminismos e sexualidades, atuando principalmente nos seguintes temas: história cultural, gênero, mulheres, violência, literatura, sexualidades, século XIX e XX, José de Alencar e Brasil. É escritora de livros de poesias, infanto-juvenil premiado, contos e livros acadêmicos. É autora de diversos artigos acadêmicos, capítulos de livros, livros de poemas, livro infanto-juvenil e participação em coletâneas de poemas e contos e os livros: "Moça Educada, Mulher Civilizada e Esposa Feliz: História e Relações de Gênero em José de Alencar" (EDUSC, 2012), "Amar é o verbo que rima com Paz" (Metanóia, 2015); História das Mulheres e das Relações de Gênero no Centro-Oeste (orgs.) (Life, 2020) e "Maternidades Plurais (orgs.) (Bindi, 2020)", "História das Mulheres, Relações de Gênero e Sexualidades em Goiás (Paco, 2021)" e "Receitas de (in)felicidade e pedagogias dos sentimentos: lições de comportamento no Brasil do início do século XX" (CEGRAF/UFG, 2022).*

circulação de discursos negacionistas, revisionismos autoritários, instrumentalizações da memória e apagamentos deliberados de vozes subalternas recolocam em cena muitas das preocupações que Scott antecipa em seu texto: quem tem o direito de contar a história? Que verdades são reivindicadas? Em nome de que experiências ou identidades?

Trata-se de um texto denso, filosófico e autorreflexivo que propõe repensar os fundamentos da prática historiográfica a partir de um lugar desconfortável: o reconhecimento de que a história não apenas representa o passado, mas também o constrói discursivamente. Scott não defende o abandono da pesquisa empírica, nem um relativismo ingênuo, mas propõe que os historiadores assumam a responsabilidade crítica por suas próprias mediações interpretativas — o que, longe de fragilizar o conhecimento histórico, pode fortalecê-lo como prática ética e politicamente situada.

A crítica que Scott formula à ideia de que a história pode ser uma narrativa objetiva e neutra, separada dos regimes de significação e dos conflitos de linguagem, se torna ainda mais necessária diante das tentativas contemporâneas de silenciar interpretações dissidentes, padronizar currículos escolares ou desqualificar abordagens interseccionais, decoloniais e feministas. Sua proposta de assumir a interpretação como parte constituinte do fazer histórico — e não como um desvio ou contaminação — permite compreender que toda história é escrita a partir de um lugar, em meio a disputas por sentido, pertencimento e legitimidade.

Embora publicado originalmente em 2001 e centrado em debates do campo intelectual norte-americano — como as "guerras da história", as polêmicas sobre os Padrões Nacionais de História dos EUA e as contestações à narrativa liberal de Francis Fukuyama —, o texto permanece atual em seu esforço por compreender as formas pelas quais a história é invocada para fundar identidades, naturalizar hierarquias ou excluir futuros possíveis. Ao historicizar as próprias categorias com as quais se escreve a história — como objetividade, realidade, fato, identidade, verdade — Scott oferece ferramentas analíticas poderosas para lidar com os dilemas de nosso tempo: o avanço de narrativas autoritárias, a recusa da diversidade, a reivindicação de verdades únicas, o apagamento da diferença e o colapso da imaginação política.

Além disso, a crítica ao "fim da história" proclamado por autores como Francis Fukuyama ressoa fortemente num tempo em que o futuro parece interditado. A ascensão de discursos fatalistas, o esvaziamento das utopias e a repetição de narrativas neoliberais de fim de ciclo revelam a urgência de recuperar a história como um campo de abertura e não de clausura. Para Scott, a história só faz sentido se for capaz de sustentar a diferença, a ruptura e a possibilidade de transformação. É isso que a conecta ao tempo — não como cronologia vazia,

mas como dimensão ética onde o passado é interpretado, o presente é disputado, e o futuro permanece por vir.

Depois da História? oferece uma reflexão crítica e necessária para estudantes, professores e pesquisadores comprometidos com uma historiografia sensível às relações de poder, às dinâmicas da linguagem e à pluralidade das experiências humanas. Em um tempo em que se radicalizam tanto os ataques à ciência quanto as disputas pela memória, a leitura do texto de Joan W. Scott serve não apenas como uma ferramenta teórica, mas como um exercício de vigilância democrática e imaginação histórica.

Depois da História?[2]

"After History?"

"¿Después de la historia?"

Joan W. Scott[3]

Tradução Ana Carolina Eiras Coelho Soares

A história se encontra numa posição paradoxal: ela cria os objetos que afirma apenas descobrir. Ao dizer que cria, não me refiro a inventar coisas, mas a construí-las como objetos legítimos e coerentes de conhecimento. A construção é um processo complexo que se dá conforme padrões de coerência e inteligibilidade amplamente difundidos e, geralmente, não explicitados (funcionam como um tipo de "senso comum" disciplinar), exceto em momentos de crise. Nesses momentos — quando o escrutínio público se intensifica —, os historiadores se veem chamados a justificar seus padrões, tarefa nem sempre simples.

A posição paradoxal da história é reconhecida há muito tempo pelos historiadores, mesmo quando escrevem como se o passado existisse "tal como foi" na forma como o narram.

[2]*Tradução do texto original "After History?" publicado originalmente na coletânea SCOTT, Joan. Schools of Thought. Twenty-Five Years of Interpretative Social Science. Chapter 06. p.85-103. Cedido pela autora.*
[3] *Texto traduzido por Ana Carolina Eiras Coelho Soares e revisão técnica de Vitória de Souza Vaz.*

Deixando de lado as numerosas observações de filósofos da história (os quais, por sua inclinação ao pensamento sistemático e à abstração, foram colocados fora do domínio da disciplina em sua origem no final do século XIX), não faltam comentários de historiadores sobre esse aspecto do ofício. Em 1954, o *Harvard Guide to American History* advertia contra uma crença ingênua na objetividade: "Se uma máquina do tempo estivesse disponível para levar o historiador de volta ao passado à vontade, ao desembarcar ele se depararia com os mesmos problemas de interpretação que pensava ter deixado para trás". Antes disso, Crane Brinton rejeitava os "tons metafísicos" da crença em "uma realidade totalmente externa ao pensamento". "Podemos agora admitir", escreveu ele em 1939, "que o passado... está para sempre perdido para nós; que o historiador deve relacionar os fatos a um padrão, um esquema conceitual do qual ele pode apenas exigir que seja útil". Mais recentemente, Neil Harris, refletindo sobre a controvérsia do *Enola Gay* no Smithsonian Institution, rejeitou a ideia de que a história outrora isenta de valores foi apenas recentemente corrompida. "Era tudo interpretativo", disse ele – ou seja, sempre *já era* interpretativa. A futilidade de separar fato de interpretação foi capturada pela definição irônica que Merle Curti oferecia a seus seminários de pós-graduação na Universidade de Wisconsin nos anos 1960: sabia-se que algo era um fato quando havia relatos idênticos de duas testemunhas independentes não iludidas.

Em um artigo recente, o historiador da ciência Peter Galison acompanhou as mudanças na definição do conceito de objetividade entre os cientistas, e seu trabalho nos lembra que os termos que venho utilizando — história, realidade, interpretação, objetividade — devem, eles próprios, ser historicizados. (Galison mostra que, no início do século XIX, a objetividade não dizia respeito à percepção humana, mas à transmissão mecânica de imagens. Posteriormente, quando passou a referir-se à atividade dos cientistas, incluía, primeiro, qualidades morais e, depois, o treinamento do julgamento). Penso que o projeto de Galison poderia ser empreendido também em relação à história; ao invés de tratar a "questão da objetividade" como algo estático, cujo significado teria sido fixado quando formulado, seria interessante analisar os sentidos mutáveis que os historiadores atribuíram a termos como objetividade. No entanto, este não é meu propósito aqui.

Quero lembrar, em vez disso, é que existe um paradoxo no cerne da prática histórica: a realidade à qual a interpretação do historiador se refere é produzida por essa interpretação, embora a legitimidade dessa interpretação seja dita repousar sobre sua fidelidade a uma realidade que existiria fora dela ou anterior a ela. A história opera por meio de uma conexão inextricável entre realidade e interpretação — conexão esta que, ainda assim, é negada ao se

postular realidade e interpretação como entidades separadas e separáveis. O dilema inevitável do historiador consiste na necessidade simultânea de reconhecer a interpretação e negar o papel produtivo que ela desempenha na construção do conhecimento. Esse dilema não é uma descoberta recente, tampouco um produto dos delírios de relativistas radicais ou um subproduto de algum "desconstrucionismo" niilista; ele é inerente à própria prática da história.

Afirmar que a realidade histórica é produzida pela prática interpretativa chamada história não é negar a seriedade ou a utilidade da disciplina. Trata-se apenas de chamar atenção analítica às operações interpretativas da disciplina, às várias maneiras pelas quais ela constrói sua autoridade. Considero extremamente útil a dissecação estruturalista de algumas dessas operações realizada por Roland Barthes; sua clareza e caráter construtivo são inigualáveis, e por isso me fornecem uma estrutura para pensar os debates contemporâneos sobre essas questões.

Barthes observa que o discurso histórico alega apenas relatar o que, na verdade, constrói — e faz isso de várias maneiras. Ele suprime a presença subjetiva ou emotiva do historiador, substituindo-o por uma pessoa "objetiva"; então, já que não há nenhum "signo que se refira ao emissor da mensagem histórica, a história parece contar-se a si mesma". Barthes chama isso de "ilusão referencial", pois estabelece a (falsa) impressão de que o que está sendo referido existe completamente à parte da narrativa que se faz a seu respeito: "[O] fato jamais tem senão uma existência linguística (como termo do discurso), e, no entanto, tudo se passa como se essa existência linguística fosse apenas uma 'cópia' pura e simples de outra existência, situada num campo extraestrutural, o 'real'" (Roland BARTHES, 1986, p. 138). Para que esse efeito se concretize, não apenas a voz do historiador deve ser neutralizada ou silenciada, mas sua escrita também emprega um "esquema semântico de dois termos" que equipara referente e significado. Dessa forma, a perturbadora intervenção da linguagem — a presença do significado na representação do real — é negada. O significante é tomado como fiel reflexo do referente; significado e referente tornam-se um só: "[N]a história 'objetiva', o 'real' não é nunca senão um significado não formulado, abrigado por trás da aparente onipotência do referente. Essa situação define o que podemos chamar de efeito de realidade" (BARTHES, 1986, p. 139).

O uso dos termos *ilusão referencial* e *efeito de realidade* por Barthes tem sido frequentemente interpretado como um gesto de deslegitimação, uma tentativa de minar a autoridade da história de nos dizer o que aconteceu no passado. Mas esse impacto negativo só se sustentaria caso adotássemos a posição filosófica ingênua de que a realidade externa possui o poder de se inscrever diretamente na mente humana. Se não acreditamos nisso, então não

podemos evitar as questões colocadas por Barthes sobre representação e significação. Ao problematizarmos as formas pelas quais a significação molda o passado, podemos examinar criticamente tanto o conhecimento que nos é oferecido quanto aquele que nós próprios produzimos.

Mas há mais. A análise do discurso histórico feita por Barthes tem, para mim ao menos, a virtude de descrever não apenas como o conhecimento histórico é produzido e como conquista sua autoridade, mas também por que a reinterpretação e a revisão são questões tão sensíveis, vitais e disputadas. O que está em jogo é "a própria realidade":

> A exclusão do significado do discurso 'objetivo', permitindo que o 'real' e sua expressão aparentemente se confrontem, não deixa de produzir um novo significado, tão verdadeiro é que, mais uma vez, dentro de um sistema qualquer ausência de um elemento é, em si, significação. Esse novo significado – extensivo a todo discurso histórico e, em última instância, definidor de sua pertinência – é a própria realidade... .(BARTHES, 1986, p. 139)

Um dos recursos desse processo é sua abertura à mudança: a busca por um "real" sempre elusivo conduz a novos objetos de conhecimento e a novas interpretações que reorganizam a realidade. Essa reorganização altera não apenas nossa compreensão do passado, mas também nosso senso de possibilidade para o futuro. (Esse é, sem dúvida, o sentido do adágio "Cada geração escreve sua própria história".)

Se, por um lado, a abertura ao futuro é um trunfo, por outro, também é uma fragilidade, pois expõe a instabilidade da realidade — sua dependência, no fim das contas, do discurso que a significa. Mesmo quando a mudança assume uma forma "científica", com a descoberta de novas evidências ou com a introdução de documentação inédita para sustentar uma nova interpretação, o fato de que o conhecimento histórico pode ser revisado é perturbador. Quantas evidências são necessárias para desafiar uma compreensão vigente do passado? Qual é o teste de validade que provará a superioridade da nova narrativa? Não há respostas prontas para essas perguntas.

E então, qual é o critério contra o revisionismo falso e contra a má interpretação? As respostas fornecidas por alguns historiadores — aqueles que citei no início deste ensaio — não são definitivas; eles reconhecem a complexidade envolvida na definição dos fatos; vivem com a plausibilidade em vez da verdade; julgam de acordo com padrões disciplinares de procedimento e coerência em constante mudança.

Mas uma complexidade desse tipo não é fácil de sustentar em momentos de acalorado debate político sobre o passado e o futuro. Nestes momentos — como o que vivemos agora —

a busca pela verdade torna-se um modo de banir o paradoxo no coração do conhecimento histórico. Diante do paradoxo que não pode ser resolvido ("Esse discurso é, embora nunca seja possível alcançá-lo fora desse discurso" [BARTHES, 1986, p. 138]), alguns historiadores buscaram maneiras de instaurar a verdade — sob suas várias máscaras como objetividade, realidade, experiência, autenticidade, natureza humana ou moralidade transcendente — como garantidora do conhecimento que, de fato, produzem. Esse esforço não apenas violenta a prática histórica ao reprimir a interpretação que dá sentido ao passado e o vincula a um futuro que poderíamos ajudar a construir, como também substitui a investigação aberta por dogma. Quando o "efeito de realidade" é dispensado por completo ou apresentado como verdade incontestável, então chegamos ao fim da história.

O Fim da História?

Em 1989, Francis Fukuyama publicou um artigo na revista *The National Interest*, cujo título perguntava se o triunfo dos princípios da democracia liberal e do capitalismo de livre mercado (mais recentemente na antiga União Soviética e na Europa Oriental) significava "o fim da história". Em 1992, ele expandiu o artigo em um livro cujo título já não formulava mais uma pergunta, mas afirmava um fato. Chamava-se *O Fim da História e o Último Homem* (*The End of History and the Last Man*). Na linguagem do evangelismo cristão, Fukuyama anunciou a "boa nova" de que a democracia liberal era o "ponto final da evolução ideológica da humanidade" e a "forma final de governo humano" (Francis FUKUYAMA, 1992, p. xi); o progresso tecnológico também havia garantido a "crescente homogeneização de todas as sociedades" (FUKUYAMA, 1992, p. xiv). A humanidade estaria agora às portas da "Terra Prometida", e assim a História, "entendida como um processo único, coerente e evolutivo", teria chegado ao fim (FUKUYAMA, 1992, p. xii).

Claro, concedia Fukuyama, eventos grandes e pequenos continuariam a ocorrer, e nem todos os países alcançariam a "democracia liberal estável", enquanto "outros poderiam recair em formas mais primitivas de governo, como teocracias ou ditaduras militares". No entanto, "o ideal da democracia liberal não poderia ser aprimorado" (FUKUYAMA, 1992, p. xi); o futuro seria, agora, apenas seu desdobramento. Sua visão da história, enraizada no idealismo hegeliano, não buscava validação em evidências empíricas, mas sim em um "padrão permanente e trans histórico": o "homem como homem". A verdade do homem teria sido lida na natureza por diversos filósofos. Incluía o desejo de "reconhecimento" como superior aos

outros, a necessidade de lutar e se esforçar com propósito, e o anseio por conforto espiritual em alguma forma de comunidade. Os excessos de igualdade e tolerância minavam essa natureza, criando o cidadão burguês complacente e frouxo que Nietzsche chamava de "o último homem". O ponto de Fukuyama é que o fim da história não precisa produzir "o último homem". A democracia liberal, o capitalismo de mercado, a hierarquia social, a desigualdade e a injustiça, a família e a religião são as condições que permitem que "o primeiro homem" — o homem natural — prospere.

Se isso soa como uma descrição do status quo, é porque é mesmo. Mas Fukuyama se livra da acusação de pleitear interesses específicos ao invocar uma verdade superior. A história, tal como normalmente praticada, não pode sustentar seu argumento, pois ela está sempre repleta de incertezas: "'História' não é um dado, nem simplesmente um catálogo de tudo o que aconteceu no passado, mas um esforço deliberado de abstração no qual separamos eventos importantes dos sem importância" (FUKUYAMA, 1992, p. 138). O relativismo que isso poderia implicar deve ser evitado, ele adverte, porque a "abordagem historicista" não pode nos proteger da ilusão, nem garantir que nossas avaliações estejam corretas. Em vez disso, precisamos de uma medida trans histórica, uma "História Universal" como garantia de inteligibilidade. A história cristã é um exemplo do que Fukuyama tem em mente:

> As primeiras verdadeiras Histórias Universais na tradição ocidental foram as cristãs... O cristianismo, além disso, introduziu o conceito de uma história finita no tempo, com início na criação do homem por Deus e encerrando-se com sua salvação final... Como a narrativa cristã da história deixa claro, um 'fim da história' está implícito na escrita de todas as Histórias Universais. Os eventos particulares da história só podem se tornar significativos com relação a algum fim ou objetivo maior, cuja realização necessariamente encerra o processo histórico. Esse fim final do homem é o que torna todos os eventos particulares potencialmente inteligíveis. (FUKUYAMA, 1992, p. 56)

Munido de alguma forma de conhecimento indiscutível, "o Historiador Universal deve estar preparado para descartar povos e épocas inteiros como essencialmente pré-históricos ou não históricos, porque eles não contribuem para a 'trama central' de sua história" (FUKUYAMA, 1992, p. 139). Quando a trama já foi prenunciada, ela se torna a única realidade; os eventos, fatos, ações contingentes e anedotas precisam ser transformados em referentes cujo status de existência anterior sustenta a narrativa. Aqui, não é necessária nenhuma "ilusão referencial". Ao contrário, as alusões a eventos e fatos são reconhecidas como significantes, como demonstrações ou ilustrações de uma verdade Divina ou Universal:

> Sem um conceito subjacente de natureza humana que postulasse uma hierarquia de características humanas essenciais e não essenciais, seria impossível saber se uma paz social aparente representava uma verdadeira satisfação dos anseios humanos ou apenas o trabalho de um aparato policial particularmente eficiente — ou, ainda, a calmaria antes de uma tempestade revolucionária. (FUKUYAMA, 1992, p. 137)

Esse "conceito subjacente de natureza humana" oferece enorme conforto e certeza. É imune a desafios empíricos e éticos. Isso porque as questões empíricas só se tornam significativas dentro de um esquema preordenado (a realidade objetiva não é nada além da realização do conceito) e esse esquema repousa sobre fundamentos morais absolutos próprios[4]:

> Não queremos nos desviar com objeções... por exemplo, apontando para este ou aquele grupo social ou indivíduo que está demonstravelmente insatisfeito por lhe ser negado o acesso igualitário às coisas boas da sociedade devido à pobreza, racismo, etc. A questão mais profunda é de princípios primeiros — isto é, se as 'coisas boas' da nossa sociedade são verdadeiramente boas e satisfatórias para o "homem enquanto homem". (FUKUYAMA, 1992, p. 139)

Quando a verdade é o padrão, os historiadores são aliviados do dilema de avaliar interpretações concorrentes ou de justificar seus próprios princípios de seleção. Na verdade, sua prática se torna irrelevante:

> Nem o historiador diplomático nem o historiador social podem escapar da escolha entre o importante e o não importante, e, portanto, da referência a um padrão que existe em algum lugar "fora" da história (e, incidentalmente, fora da esfera de competência dos historiadores profissionais enquanto historiadores). (FUKUYAMA, 1992, p. 139)

Esse comentário final entre parênteses ("e, incidentalmente...") sugere um outro significado para o "fim da história": com a hora de nossa salvação à mão, não há mais papel para os historiadores profissionais. Os padrões universais estão fora da história; os historiadores não foram treinados para reconhecê-los. A verdade universal vem de outro lugar — do domínio mais elevado da religião ou da filosofia. O trabalho dos historiadores, então, torna-se uma espécie de exegese bíblica, discernindo sinais do presente no passado. Eles já não escrevem com os olhos voltados para o futuro; ao contrário — nas palavras de um crítico desses desenvolvimentos —, passam a fornecer "à sociedade dos vencedores a enciclopédia de sua pré-história".

Essa abordagem exclui de consideração aquilo que Fukuyama se refere como o "descontentamento popular nas sociedades reais, digamos, da Grã-Bretanha ou dos Estados

[4] *See Christina Crosby, "Dealing with differences". In: BUTLER, Judith; SCOTT, Joan W. (ed.). Feminist theorize the political. New York: Routledge, 1992. p. 130-143, esp. 134.*

Unidos" (FUKUYAMA, 1992, p. 138). As histórias dos descontentes seriam uma distração, pois nada significam em relação à História Universal; são referentes sem significância, ou seja, sem poder de significação. Mas também representam um desafio que Fukuyama sente que precisa abordar. Ele toma o exemplo do feminismo para ilustrar seu ponto. Algumas feministas contemporâneas, ele diz, argumentam que o matriarcado seria uma forma de sociedade mais consensual e pacífica do que o patriarcado. Isso não pode ser provado por referência ao passado, já que parece não haver sociedades desse tipo, e "ainda assim, a possibilidade de sua existência futura não pode ser descartada, se a compreensão feminista das possibilidades de libertação do lado feminino da personalidade humana se mostrar correta. E, se assim for, então claramente ainda não alcançamos o fim da história" (FUKUYAMA, 1992, p. 137-138).

Deixando de lado a questão da exatidão da representação de Fukuyama sobre os argumentos feministas, é importante perguntar: como ele — ou nós — saberíamos se eles são mais "corretos" do que seus próprios argumentos sobre o "homem enquanto homem"?

A resposta de Fukuyama é que sua posição se baseia em "princípios primeiros" e, portanto, é "trans histórica" e universal; presumivelmente, por contraste, o feminismo seria secundário diante da incontestabilidade de sua verdade. Sua incerteza mina tanto a plausibilidade da crítica feminista (e, por extensão, de qualquer forma de "descontentamento") quanto a possibilidade de imaginar um futuro — por definição diferente do presente. Que o papel da história tem sido fornecer recursos para que futuros possam ser imaginados — precisamente por meio da pluralidade e da confusão de suas interpretações — é algo que o próprio Fukuyama reconhece ao vincular descontentamento, futuro e história. Se o futuro pode ser imaginado e trazido à existência, ele nos lembra, "então ainda não alcançamos o fim da história".

A proclamação de Fukuyama sobre o "fim da história" pode ser lida como um documento conservador (se não reacionário). Ela desqualifica a política como força construtiva no mundo, pois o fim da história é também o fim da política. (Aqui me recordo do comentário do historiador inglês Edward Freeman, repetido incansavelmente pelos fundadores da Associação Americana de História: a história era "política passada e a política história presente"). Ou, ao menos, o fim da história reduz a política a uma atividade de segunda ordem — não mais voltada à mudança fundamental, mas à descoberta da melhor forma de atravessar o limiar da Terra Prometida.

Ainda assim, seria demasiado fácil descartar o livro por ser apenas uma polêmica de um publicista conservador travestido de intelectual público. Acredito que o livro de Fukuyama deve

ser levado como sintoma de uma crença mais geral que se desenvolveu na sociedade estadunidense no final do século XX. Uma crença que — seja ela associada à jubilosa expectativa pela chegada do Redentor ou a um profundo sentimento de desesperança — já não contempla a possibilidade de um futuro diferente e melhor. Se tomarmos o "fim da história" como a perda da futuridade, então o livro exemplifica uma consequência dessa perda: quando o tempo cessa, a verdade pode ser declarada.

A quem pertence a história?

A conexão entre verdade e o fim do tempo é evidente numa série de conflitos recentes que alguns passaram a chamar de *guerras da história*. Esses conflitos opõem fatos e interpretações — mas não como questões suscetíveis a diferentes opiniões ou abordagens. Em vez disso, ao se tomar a história como um legado finito, os debates passam a ser sobre direitos de propriedade sobre as histórias que os historiadores contam.

"Quem é dono da história?" perguntavam os críticos dos *Padrões Nacionais de História* nos EUA, ao denunciar o "negativismo" e o multiculturalismo "politicamente correto" que ameaçariam minar o "nosso" senso coletivo de identidade nacional. A ex-diretora da NEH (National Endowment for the Humanities), Lynne Cheney, acusou que os padrões haviam sido "sequestrados" por acadêmicos feministas e de minorias, que nutriam, segundo ela, "um ódio profundo pela história tradicional". A noção de uma história "tradicional" sacralizada implicava que a "nação" não era uma "comunidade imaginada", como escreveu Benedict Anderson, mas um ente fixo, com atributos, atitudes e comportamentos claramente discerníveis. Ser "dono" dessa história significava tanto possuí-la quanto afirmá-la como verdade[5]. "Somos pessoas melhores do que indicam os Padrões Nacionais", declarou Cheney, "e nossos filhos merecem saber disso".

A questão da propriedade apareceu repetidamente, em todas as posições do espectro político. Quando grupos de veteranos protestaram contra os planos do Smithsonian Institution para uma exposição sobre o lançamento da bomba atômica em Hiroshima, fizeram-no em nome dos direitos de propriedade conferidos por sua experiência direta. Contra os curadores e historiadores "revisionistas", que pareciam lançar dúvidas sobre "pontos de vista amplamente aceitos", os veteranos e seus apoiadores no Senado argumentaram que apenas eles sabiam "o

[5] Ver under "own", *American Heritage Dictionary* (1992). p. 1294.

que realmente aconteceu durante aquela guerra" (*Journal of American History*, 1995, p. 1138). O senador Wendell H. Ford, do Kentucky, colocou da seguinte forma:

> Deixe-me dizer o que mais me incomoda agora. Tenho cinco netos maravilhosos e, diante de mim, está a história — pessoal, real, que se pode tocar com as mãos. Acho que nossa responsabilidade é garantir que esse reflexo real do que realmente aconteceu — e sublinho real e pessoal — seja projetado para o futuro e não sanitizado… (*Journal of American History*. 1995, p. 1139)

A sensação de que a história era palpável ("que se pode tocar com as mãos") vinha, em parte, do fato de que a exposição incluiria a fuselagem do *Enola Gay*, o avião que lançou a bomba. Esse artefato era considerado transparente — em sua concretude, ele *era* a história, tanto quanto as memórias dos veteranos (referidas como "fatos comprovados no momento da decisão"). Juntos, fato e artefato compunham a única evidência aceitável para uma história "justa e imparcial" (*Journal of American History*, 1995, p. 1138).

(Essa é uma inversão do "historicismo especulativo" de Fukuyama. Aqui, o que opera é um "historicismo empirista": os conceitos residem nos objetos reais e são determinados por eles)[6]. A noção do senador Ford de "projetar a história no futuro" significava algo como a transmissão de um legado fixo, talvez o equivalente ao testamento de uma grande propriedade. O objetivo era colocar essa narrativa fora do tempo, protegê-la contra a "erosão" e contra a "interpretação" (às vezes equiparada a "algo que um historiador sonhou") (*Journal of American History*, 1995, p. 1100). Os proprietários deteriam para sempre os significados e usos de sua propriedade. O patriotismo exigia nada menos do que isso.

Do outro lado do grande espectro político, a preocupação com a propriedade da história não é menor — como forma de impedir a apropriação e a distorção de suas experiências e, portanto, de suas próprias existências. Em 16 de janeiro de 1995, o *New York Times* noticiou uma disputa entre a família de Martin Luther King Jr. e o *National Park Service*, a respeito do monumento a ser construído em homenagem ao líder dos direitos civis. A questão, segundo o porta-voz da família, Dexter King, era "quem interpretaria a história do povo". Sustentando que a história do movimento dos direitos civis era "importante demais para ser controlada por uma agência governamental", ele insistiu que sua história e o "legado do Dr. King permaneceriam para sempre sob os cuidados e a custódia da família King".

[6] *Ver Crosby, "Dealing with differences".*

Na mesma matéria, um ex-ativista dos direitos civis relatou a criação da *Mississippi Community Foundation*, como reação ao filme *Mississippi em Chamas* (*Mississippi Burning*), que havia glorificado o papel do FBI nos eventos da década de 1960. Para evitar futuras distorções de suas experiências, os ativistas transferiram os direitos legais sobre suas histórias de vida à fundação, estipulando que esta teria a palavra final sobre qualquer obra produzida a respeito deles. "A questão é a propriedade e o controle de nossa história", disse David Dennis, ex-líder do CORE. "Se não contarmos a história ou tivermos algum controle sobre sua narrativa, então ela não é mais sobre nós".

Nesses exemplos — e em muitos outros que explodiram nos últimos meses (o mais recente envolvia quem teria o direito de representar a história dos irlandeses americanos em uma exposição no Museu da Cidade de Nova York) — a questão aparente tem sido os limites da interpretação. Historiadores foram acusados de *revisionismo* (um termo que já foi neutro ou até positivo, mas que agora evoca a negação do Holocausto), de manipular "pontos de vista amplamente aceitos" (*Journal of American History*, 1995, p. 1100) e de impor especulações acadêmicas esotéricas ao público em geral.

Durante as audiências sobre o *Enola Gay*, a senadora Dianne Feinstein, da Califórnia, chegou a culpar a própria interpretação. Recordando seus anos como estudante de História em Stanford, ela disse que naquela época a história era "essencialmente uma recitação de fatos... Agora o que se vê é a interpretação do autor... Eu me pergunto sobre a sabedoria de se apresentar uma interpretação" (*Journal of American History*, 1995, p. 1141).

Atribuir a esse comentário de Feinstein uma sofisticação excessiva seria um erro. Não se trata aqui de uma crítica à interpretação em si, mas à sua visibilidade ("agora o que se vê é a interpretação do autor"), o que pode ser lido como um apelo para que os historiadores contemporâneos sigam regras disciplinares e mantenham a retórica dos fatos e da realidade.

Talvez os historiadores estejam mesmo mais autoconscientes, mais dispostos a chamar atenção para os gestos interpretativos de seu trabalho. Mas não creio que essa autoconsciência tenha sido a fonte das controvérsias atuais. Afinal, os debates sobre as interpretações dos historiadores têm uma longa história — e não apenas entre profissionais. É quase um lugar-comum afirmar que diferentes histórias servem a diferentes interesses políticos, não necessariamente de maneira grosseira, mas implicitamente. De fato, um exercício típico de argumentação (frequentemente proposto a estudantes de pós-graduação) consiste em expor os investimentos que historiadores e outros depositam nas histórias que contam.

A importância das evidências factuais, claro, nunca foi descartada nesses debates; trata-se de negociações complexas entre interpretação e fato. Portanto, as questões sobre o status e a validade da interpretação não são novas; talvez sua familiaridade nos leve — rápido demais — a interpretar os debates recentes nesses mesmos termos. Mas o que me parece notável na nova conjuntura é o modo como a propriedade tem sido invocada como autoridade para reivindicações de verdade — como se a posse fosse o antídoto definitivo contra a incessante reinterpretação do passado, que é a marca da própria interpretação.

E talvez o seja. Talvez seja essa sensação de que chegamos ao "fim da história" que provoca o desejo de reivindicar um conhecimento final sobre nosso coletivo e nosso eu individual. Essa é, certamente, a implicação extraída pela teórica política Wendy Brown, em sua análise das políticas de identidade nos Estados Unidos. Brown insere sua análise num campo amplo:

> Considero a identidade politizada como tanto uma produção quanto uma contestação dos termos políticos do liberalismo, dos regimes disciplinar-burocráticos, de certas forças do capitalismo global e dos fluxos demográficos da pós-colonialidade que, juntos, podem ser tomados como constitutivos da condição política norte-americana contemporânea (BROWN, 1995, p.54).

Ela continua:

> Ela é moldada também pela problemática contemporânea da própria história, pela ruptura da modernidade tardia com a história como narrativa, com a história como algo que se encerra porque perdeu seu fim — uma ruptura que, paradoxalmente, confere à história um peso imensurável. (Wendy BROWN, 1995, p. 71)

O efeito dessa ruptura é contraditório:

> Sabemos que estamos saturados de história, sentimos a extraordinária força de suas determinações; estamos igualmente imersos em um discurso sobre sua insignificância e, acima de tudo, sabemos que a história já não agirá — como de fato nunca agiu — como nossa redentora. (BROWN, 1995, p. 54)

Nesse contexto geral, o desejo de apropriação do próprio passado torna-se uma maneira de afirmar agência. Mas trata-se de uma agência que consolida o presente em termos do passado, uma agência sem futuro. A história oferece redenção apenas na medida em que fixa a identidade. Quando a política é disputada em termos de identidades duradouras, em vez de reformar as estruturas de poder que produzem a exclusão, então perdemos a noção de tempo e, com ela, a possibilidade de diferença e de mudança. "O tempo", escreve Michel de Certeau, "é precisamente a impossibilidade de uma identidade fixada por um lugar".

Ser capaz de agarrar um pedaço do passado como *nosso* nos permite ocupar um espaço significativo no presente; não há futuro a imaginar ou a vislumbrar. A história, então, torna-se

expressão e garantia da identidade; revisá-la ou reinterpretá-la significa ameaçar o próprio ser — a autenticidade, a verdade, a essência, a realidade — de um eu nacional, racial, étnico, sexual ou individual.

Existe história após o "Fim da História"?

Muito tem se escrito recentemente sobre a história depois da "virada linguística" — ela pode existir sem fundamentos? Os referentes são realmente reais? Nesses debates, historiadores têm passado bastante tempo, de forma infrutífera, tentando romper a conexão inseparável entre realidade e interpretação — ora defendendo a verdade, a factualidade e a objetividade; ora tentando estabelecer limites para a interpretação.

A questão muito mais inquietante — sobre a prática da história depois do "fim da história" — tem recebido bem menos atenção. Talvez isso se deva à constante demanda por historiadores como fornecedores de certidões de nascimento e títulos de propriedade para identidades politizadas. Talvez seja porque o aumento do interesse público por história (parques temáticos, revistas especializadas, museus, sociedades locais, canais de televisão por assinatura e até os debates sobre interpretação e propriedade) tenha sido mal interpretado como confirmação da vitalidade de uma história que ainda olha para o futuro.

Talvez seja, simplesmente, porque tomamos toda invocação da palavra "história" como se significasse a mesma coisa.

O que significaria refletir sobre nossa prática diante do declarado "fim da história"? Como podemos resgatar o tempo (e, com ele, algum senso de futuridade) sem reintroduzir a teleologia? Como podemos defender a validade de um relato em relação a outro? Como podemos trabalhar com a "ilusão referencial" sem reprimir a interpretação em nome da verdade?

Já foram oferecidas respostas a essas questões — mas porque fazem da interpretação (a produção de conhecimento e de suas categorias) o objeto da história. Quero propor algo diferente: é precisamente ao reconceitualizar o objeto da investigação histórica que podemos manter (no contexto discursivo atual) a conexão entre história e tempo.

Há ao menos três aspectos nessa reconceitualização: O primeiro é tomar a descontinuidade, e não a continuidade ou o desenvolvimento linear, como o princípio operativo da história. O segundo diz respeito não às linhagens da diferença, mas aos processos de diferenciação. E o terceiro consiste em historicizar a interpretação — compreendendo-a não como distorção envergonhada da objetividade, mas como fonte mesma do conhecimento.

Descontinuidade

Se a teleologia implica um "fim da história", a descontinuidade a mantém para sempre aberta. O presente é compreendido como resultado de sua ruptura com o passado (ainda que muitos elementos ou traços do passado estejam sedimentados nas ações e comportamentos contemporâneos). A investigação histórica localiza essas rupturas, descreve-as como desvios em relação às normas estabelecidas e tenta explicar sua emergência — não em termos de princípios gerais de desenvolvimento, mas em termos da especificidade de sua ocorrência.

É isso que Foucault chamou de "história efetiva":

> A "história efetiva" ... trata dos eventos em termos de suas características mais singulares, suas manifestações mais agudas. Um evento, consequentemente, não é uma decisão, um tratado, um reinado ou uma batalha, mas a apropriação de um vocabulário voltado contra aqueles que um dia o usaram, uma dominação enfraquecida que se envenena à medida que se torna frouxa, a entrada de um 'outro' mascarado. As forças que operam na história não são controladas por destino ou mecanismos reguladores, mas respondem a conflitos fortuitos. Elas não manifestam formas sucessivas de uma intenção primordial e sua atração não é a de uma conclusão, pois sempre aparecem por meio da aleatoriedade singular dos eventos (FOUCAULT, 1977, p. 154).

Para Foucault, a aleatoriedade substitui a determinação; ela introduz a contingência na história:

> Queremos que os historiadores confirmem nossa crença de que o presente repousa sobre intenções profundas e necessidades imutáveis. Mas o verdadeiro sentido histórico confirma nossa existência entre incontáveis eventos perdidos, sem marcos ou pontos de referência. (Michel FOUCAULT, 1977, p. 155)

A ausência de significados intrínsecos não nos lança num abismo; ao contrário, torna a produção de sentido uma atividade humana, embora historicamente variável e contestada. Se nada é inevitável quanto à direção da mudança, ela ainda assim ocorre — e o faz por intervenção humana. Essa intervenção não é uma afirmação de vontade autônoma, mas um desafio situado discursivamente às regras prevalentes e uma ruptura nas hierarquias existentes. Se não há marcos ou referências fixos, isso nunca impediu os humanos de criarem os seus próprios. Na verdade, a "lição da história" é que a agência humana consiste em impor sentido — de forma diferente e mutável — sobre os mundos que habitamos.

A descontinuidade estabelece rupturas fundamentais e, portanto, diferenças profundas entre presente e passado. Essas diferenças não funcionam apenas para marcar o presente como um tempo distinto (como em relações de contraste); elas são decisivas, disruptivas. Não há transmissão contínua do passado ao presente — seja de identidade, de ancestralidade ou de

"humanidade". Diz Foucault: "História efetiva" difere da história tradicional por não ter constantes. Nada no homem — nem mesmo seu corpo — é suficientemente estável para servir como base para o autorreconhecimento ou para a compreensão de outros homens." (FOUCAULT, 1977, p. 153)

As histórias de Foucault mostraram que as diferenças nos saberes sobre loucura, doença, sexualidade e ilegalidade produziam diferenças nos próprios fenômenos, tanto na forma como eram percebidos por observadores quanto na forma como eram subjetivamente experimentados. Os loucos e delinquentes do passado não tinham nada (além do nome, talvez) em comum com os do presente.

Privando-nos do conforto do autorreconhecimento, a "história efetiva" não apenas estabelece a diferença do passado e sua distância no tempo, mas também rompe sua conexão com o presente como antecedente ou precedente direto. Aquilo que mais tomamos como garantido perde sua dimensão universal ou transcendente. Depende apenas do tempo presente. E, assim, o presente é historicizado.

Essa historicização do presente abre caminho para um futuro. Não um futuro predeterminado ou de contornos previsíveis, mas um futuro que excede — de forma indeterminada e contingente — os limites do presente. A diferença do passado desafia a certeza do presente (por exemplo, sua autocompreensão como culminação de uma evolução) e, com isso, introduz a possibilidade de mudança. Se nem sentimentos, nem instintos, nem corpos foram sempre como hoje acreditamos, então a alegação de Fukuyama de conhecer o "homem como homem" não pode ser sustentada como uma verdade universal. Deve ser lida, em vez disso, como um gesto político realizado em determinado tempo.

A insistência da "história efetiva" na temporalidade de nossas categorias conceituais nega o poder totalizante de qualquer sistema de pensamento, de qualquer regime de verdade. O resultado não garante progresso, mas sustenta a crença na futuridade.

Michel de Certeau vincula essa crença ao projeto ético da história, um projeto no qual o tempo estabelece a diferença não apenas entre passado e presente, presente e futuro, mas também entre "o que é" e "o que deveria ser":

> Minha análise da historiografia (isto é, da escrita da história ou da prática histórica) deve ser situada no contexto de uma questão ampla demais para ser tratada aqui — a antinomia entre ética e aquilo que, por falta de palavra melhor, chamarei de dogmatismo. A ética se articula por meio de operações efetivas, e define uma distância entre o que é e o que deveria ser. Essa distância designa um espaço onde temos algo a fazer. Por outro lado, o dogmatismo se autoriza por uma realidade que afirma representar e, em nome dessa realidade, impõe a lei. A historiografia funciona entre

> esses dois polos: mas, sempre que tenta romper com a ética, retorna ao dogmatismo. (Michel de CERTEAU, 1986, p. 199)

Passar do "que é" para o "que deveria ser" não requer que identifiquemos história com progresso inevitável, mas sim que compreendamos que limites e regras (em todas as esferas conceituais: política, econômica, estética, religiosa, sexual etc.) sempre foram, e ainda são, suscetíveis de mudança. Sob essa perspectiva, o descontentamento não é (como Fukuyama queria tratá-lo) uma distração; é, como ele próprio também reconheceu, um sinal de que o movimento no tempo ainda é possível, ou seja, de que a história não chegou ao fim.

Processos de Diferenciação

Em contraste com as histórias que estabelecem as raízes de identidades politizadas em suas culturas e experiências distintivas — e que, por isso, acabam essencializando essas identidades —, estou sugerindo que produzamos histórias que focalizem a produção da identidade como um processo de homogeneização e diferenciação.

Embora esse foco se aplique mais obviamente a grupos marginalizados, ele também é pertinente ao estudo das identidades dominantes, incluindo as identidades nacionais. Supor que a "americanidade" ou a "francesidade" consiste apenas em um conjunto duradouro de traços ou crenças estabelecidos (digamos, em 1776 ou 1789) é aceitar os termos ideológicos da identidade nacional, ao invés de escrever a história das múltiplas e mutáveis formas pelas quais essa "comunidade imaginada" foi consolidada ao longo do tempo.

Com a primeira abordagem, historiadores colaboram com o projeto nacionalista ao abstrair a Nação dos processos que continuamente a produzem e reproduzem; com a segunda abordagem, eles desmistificam a identidade nacional e expõem as diversas diferenças que essa identidade foi usada para equilibrar e conter.

No caso dos chamados grupos marginais, a história tem sido usada para mobilizar protesto, mas frequentemente produz um efeito análogo ao das histórias nacionais celebratórias: ela torna a identidade estática e a investe no passado. Nessas histórias, a dor do presente é demonstrada como antiga — e, portanto, mais intensa, mais injusta, mais imoral. Suas demandas tornam-se mais legítimas à luz de uma longa história. No entanto, passado e presente são conflacionados, e a identidade é reificada como uma narrativa universal e ahistórica de exclusão e sofrimento. Quando a identidade se torna sinônimo de exclusão e sofrimento, então a inclusão e o fim do sofrimento ameaçam o próprio sentido da identidade. Sob essa lógica, o futuro se torna inimaginável.

Wendy Brown descreve esse funcionamento da política de identidade da seguinte maneira:

> Em sua emergência como protesto contra a marginalização ou subordinação, a identidade politizada se apega à sua própria exclusão... ela instala sua dor por uma história não redimida no próprio fundamento de sua reivindicação política, em sua demanda por reconhecimento enquanto identidade... A identidade politizada... se enuncia, faz reivindicações por si mesma, apenas ao reafirmar, dramatizar e inscrever sua dor na política; ela não pode prometer nenhum futuro — para si ou para outros — que triunfe sobre essa dor. (BROWN, 1995, p. 73–74)

Na medida em que as histórias de diferentes grupos produzem e refletem a política de identidade contemporânea, elas contribuem tanto para o que Brown chama de uma política do ressentimento (em que a expressão da dor substitui intervenções estratégicas voltadas à reforma estrutural), quanto para o "fim da história".

É claro que essas histórias têm dado enorme visibilidade à diversidade e à diferença que associamos ao multiculturalismo. Mas também têm a tendência de naturalizar essas diferenças — como se elas sempre tivessem existido exatamente como são hoje — e de privá-las de sua especificidade política.

O filósofo Jacques Rancière oferece uma alternativa a essa naturalização da diferença ao propor histórias que se atentem à enunciação dos sujeitos sociais, à especificidade de sua expressão política:

> A identidade do combatente social não é... a expressão da 'cultura' de algum grupo ou subgrupo. Ela é a invenção de um nome para reunir diversos atos de fala que afirmam ou desafiam uma configuração simbólica das relações entre a ordem do discurso e a ordem das coisas. (Jacques RANCIÈRE, 1994, p. 97)

Rancière sugere que a alternativa à universalização da diferença (entendida como cultura de um grupo) é a historicização da identidade. Se, em vez de perguntar como as mulheres foram tratadas em determinado tempo, perguntamos como e em que circunstâncias a diferença sexual passou a importar em seu tratamento, então teremos estabelecido as bases para uma análise de "mulheres" que não seja o reencontro de nós mesmas no passado[7]. Os exemplos se multiplicam: Se perguntamos como e quando a raça passou a justificar o trabalho forçado,

[7] *Esse é o projeto de Denise Riley, "Am I that name?" Feminism and the category of "women" in history. London: Macmillan, 1988. See also Riley, "A short history of some preoccupations". In: BUTLER, Judith. SCOTT, Joan W. Feminists theorize the political. p. 121-29.*

compreendemos a opressão dos escravizados, mas também devemos fazer outras perguntas sobre como o racismo constrói a identidade negra hoje; se não apenas documentamos a longa história da homofobia, mas analisamos os modos, os momentos e os termos em que determinadas práticas sexuais foram patologizadas e outras normalizadas, estamos historicizando — e não naturalizando — tanto a homossexualidade quanto a heterossexualidade ou voltando à identidade nacional, se perguntamos como a "americanidade" foi definida — e por quem — ao longo do tempo, podemos escrever a história dos Estados Unidos não como a realização de uma essência, mas como a história de contestações políticas contínuas em torno de termos e práticas que são ao mesmo tempo duradouros e mutáveis. Esse tipo de história exige um certo desidentificar-se com os objetos de nossa investigação — um esforço deliberado para nos separarmos daqueles que parecem ser como nós. A relação entre identidade e identificação muda. Tornar a identidade um evento contingente e histórico, e não uma propriedade fixa, cria uma distância analítica não apenas entre nós e nossos objetos, mas também em relação ao nosso próprio senso de identidade. A história se torna 'efetiva' na medida em que introduz descontinuidade em nosso próprio ser... Ela desestabiliza seus fundamentos tradicionais e interrompe, implacavelmente, sua pretendida continuidade. (FOUCAULT, 1986, p. 154)

Identidade, em outras palavras, não é um conjunto fixo de atributos com os quais nascemos; ela possui múltiplos e contraditórios aspectos que são articulados de maneira contextual e que mudam. Essa reconceitualização problematiza o reconhecimento ao tornar os termos do autorreconhecimento mais complexos. Se "as mulheres" do passado...?

A análise dos processos de diferenciação não consiste em aplicar uma grade pré-estabelecida aos eventos do passado — como se as diferenças (nacional, étnica, racial, religiosa, de classe, de gênero, sexual etc.) que ordenam nossos relacionamentos sociais sempre tivessem existido da mesma forma. Por isso, é necessário historicizar os próprios termos da diferença. Essa historicização nos remete de volta à questão da descontinuidade (às diferentes acepções de palavras aparentemente iguais) e nos conduz à terceira dimensão: a interpretação. Pois, se a análise histórica da diferenciação que estou propondo parte da descontinuidade, ela também toma a interpretação como um de seus objetos. A interpretação é o meio pelo qual participamos na construção da realidade.

Historicizando a Interpretação

E se, ao invés de pensarmos a interpretação como algo que os historiadores (e outros) fazem aos fatos da história, a compreendêssemos como um fato da história? Não quero dizer apenas que nenhum fato pode ser conhecido sem interpretação (ou, dito de outra forma, que os historiadores produzem conhecimento), mas que a interpretação está incrustada nos próprios fenômenos sociais — em instituições, relações, sistemas políticos, mercados, assim como nos diversos tipos de textos escritos.

O estudo da história desses fenômenos é, em seu nível mais profundo, uma análise das interpretações em mudança ao longo do tempo.

Como afirma Michel Foucault:

> Se a interpretação fosse a exposição lenta do significado escondido em uma origem, então apenas a metafísica poderia interpretar o desenvolvimento da humanidade. Mas se a interpretação é a apropriação violenta ou sub-reptícia de um sistema de regras que, em si, não possui significado essencial — com o fim de impor-lhe uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, forçá-lo a participar de outro jogo e submetê-lo a regras secundárias —, então o desenvolvimento da humanidade é uma série de interpretações. O papel da genealogia é registrar essa história: a história da moral, dos ideais, dos conceitos metafísicos, a história do conceito de liberdade ou da vida ascética; como expressões da emergência de interpretações distintas, elas devem aparecer como eventos no palco do processo histórico. (FOUCAULT, 1977, p. 151–152)

Esse tipo de história compreende os fatos como objetos de conhecimento, tornados visíveis ou investidos de importância dentro de um sistema conceitual. Eles são os dados que nos oferecem acesso a operações interpretativas específicas. Naturalmente, a visão obtida por essa análise "genealógica" não é mais fixa do que qualquer outra. Tampouco dispensa o chamado "efeito de realidade", já que interpretações são tratadas como "fatos" da história, mesmo enquanto produzem outros tipos de fatos. Os debates sobre como os sistemas de conhecimento devem ser lidos, bem como sobre suas causas e efeitos, continuarão existindo.

Fazer da interpretação um objeto da história não exclui o juízo nem a necessidade de critérios de avaliação; a disciplina continuará tendo que oferecer meios para distinguir interpretações mais ou menos persuasivas. No entanto, esse deslocamento de foco envolve, pelo menos, duas consequências adicionais: significa que a atenção aos "fatos" implica atenção à significação como o meio pelo qual sujeitos e objetos de conhecimento são constituídos (voltaremos a isso mais adiante) e torna visível a interpretação dos próprios historiadores — pois não podemos ler diferenças conceituais sem distingui-las das nossas próprias. A consciência histórica, nessa abordagem, é sempre dupla: é um processo de confronto entre

interpretações. Ela reconhece que narrar os "fatos" de uma época sem analisar os sistemas de saber que os produziram significa ou reproduzir (e naturalizar) ideologias do passado, ou dehistoriciza-las ao impor categorias do presente.

Ela reconhece que a "descoberta" de novos materiais é, na verdade, uma intervenção interpretativa, que expõe os critérios de inclusão e exclusão nos saberes do passado. (A história das mulheres, sob essa perspectiva, não é uma simples adição de informações anteriormente ignoradas, nem uma correção empírica do registro, mas sim uma análise dos efeitos das concepções dominantes de gênero no passado — uma leitura crítica que, por si só, produz outra 'realidade'.)

A consciência histórica assume a responsabilidade por suas interpretações, pelo lugar a partir do qual fala. "Conectar a história a um lugar é a condição de possibilidade para qualquer análise social", escreve Michel de Certeau. E por isso ele quer dizer menos a declaração dos compromissos políticos individuais do historiador, e mais o exame das relações sociais (ou discursivas) que determinam não o impacto imediato das interpretações (se são boas ou ruins para determinado grupo), mas se e como elas protegem o tempo do fechamento ideológico, mantendo abertas as possibilidades de mudança.

Para Certeau, uma história que perde a dimensão do tempo não é história alguma. E uma história comprometida com o tempo é, necessariamente, uma história crítica:

> [L]evar a sério o lugar do historiador é a condição que permite afirmar algo que não seja nem lendário (ou 'edificante'), nem atopical (sem relevância). Negar a especificidade do lugar equivale, em essência, ao princípio da ideologia — e toda teoria é então excluída. Mais ainda: ao deslocar o discurso para um não-lugar, a ideologia impede que a história fale da sociedade e da morte, ou seja, de ser história. (CERTEAU, 1986, p. 69).

Assumir a responsabilidade por nossas interpretações também significa reconhecer o lugar delas na avaliação de outras interpretações, de outras histórias com as quais concordamos ou não. Não me refiro aqui à aplicação de um teste de "correção política", mas ao reconhecimento do papel que a interpretação (conforme sistemas de conhecimento e critérios de coerência) desempenha na avaliação.

Esse reconhecimento não torna mais difícil recusar alegações revisionistas sobre, por exemplo, a inexistência do Holocausto — mesmo sem basear o conhecimento na "verdade" como entidade transcendente. Em vez disso, a precisão é estabelecida de acordo com procedimentos históricos compartilhados. E assim é possível uma leitura crítica dos

investimentos ideológicos dos revisionistas, um conjunto de perguntas sobre os locais discursivos de onde partem suas interpretações e os efeitos que pretendem produzir.

Do mesmo modo, ativistas dos direitos civis do Mississippi podem contestar as consequências de narrativas que atribuem agência heroica a agentes do Estado, oferecendo suas próprias leituras do que aconteceu — sem precisar reivindicar posse exclusiva da história. Se isso significa que os relatos históricos são sempre contestáveis, que assim seja. A alternativa (voltando à citação de Certeau mencionada anteriormente) é o dogmatismo. Somente uma história que seja, ao mesmo tempo, estudo e prática da interpretação, permite as "operações efetivas" que Certeau chamou de "ética": "Ela define uma distância entre o que é e o que deveria ser. Essa distância designa um espaço onde temos algo a fazer" (CERTEAU, 1986, p. 102–103).

A historicização da interpretação é, necessariamente, a historicização da significação — e é aqui que nos reconectamos com os princípios anteriores: descontinuidade e diferenciação. Pois é por meio da atenção à significação que os historiadores praticam a história — trazendo o passado, o presente e o futuro à existência como funções do tempo.

Em sua crítica recente à história cultural — e especialmente à escola dos *Annales* —, Jacques Rancière propõe a "poética" como alternativa ao que ele chama de "crença cientificista", associada à ideia de que a história teria chegado ao fim. Ele sugere que a história se interesse por:

> A exploração dos múltiplos caminhos e intersecções imprevistas pelos quais se pode apreender as formas de experiência do visível e do enunciável, que constituem a singularidade da era democrática e também permitem repensar outras épocas. Ela se interessa pelas formas de escrita que a tornam inteligível na interligação de seus tempos, na combinação de números e imagens, de palavras e emblemas. Para isso, consente em sua própria fragilidade, no poder que detém de seu parentesco vergonhoso com os fabricantes de histórias e os contadores de estórias. (RANCIÈRE, 1994, p. 102–103)

Em resposta àqueles que temem a "invasão" das técnicas literárias no domínio da história, Rancière responde com palavras mais eloquentes do que qualquer uma que eu pudesse oferecer como encerramento deste ensaio. Deixo, portanto, a ele a última palavra:

> [N]ada ameaça a história exceto o seu próprio cansaço diante do tempo que a formou, ou seu medo diante daquilo que torna seu material sensível ao seu objeto — o tempo, as palavras e a morte. A história não precisa se proteger de nenhuma invasão estrangeira. Ela só precisa se reconciliar com o seu próprio nome. (RANCIÈRE, 1994, p. 103)

Depois da História? História!

Referências bibliográficas

ANDERSON, Benedict. *Imagined communities:* reflections on the origin and spread of nationalism. London: Verso, 1983.

"History after the *Enola Gay controversy*". Special issues of the *Journal of American History*, v. 82, n. 3, dez 1995. p. 1000.

BARTHES, Roland. "The discourse of history". *In: The Rustle of language*. Trans. Richard Howard. New York: Hill & Wang, 1986. p. 131.

BERKHOFER Jr., Robert F. *Beyond the Great Story:* history as text and discourse. Cambridge: Harvard University Press, 1995. p. 64.

BROWN, Wendy. *States of injury:* power and freedom in late modernity. Princeton: Princeton University Press, 1995. p. 54.

CERTEAU, Michel de. "History: science and fiction". *In: Heterologies:* discourse on the other. Trans. Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986. p. 218.

CERTEAU, Michel de. *The writing of history*. Trans. Tom Conley. New York: Columbia University Press, 1988. p. 69.

CHENEY, Lynne V. "The end of history". *Wall Street Journal*, A22, out. 1994.

FOUCAULT, Michel de. "Nietzsche, genealogy, history". *In:* BOUCHARD, Donald F. (ed.). *Language, Counter-memory, practice:* Selected essays and interviews. Ithaca: Cornell University Press, 1977. p. 154.

FUKUYAMA, Francis. *The end of history and the last man*. New York: Avon Books, 1992. For an important reading, see Jacques Derrida, *Specters of Marx: the state of the debt, the work of mourning, and the new internacional*. Trans. Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994. p. 49-76.

GALISON, Peter. *Judgment against objectivity*. Unpublished paper, 1995.

New York Times, 11 fev. 1996, sec. 2, p. 26;

New York Times, A1, A10, jan. 1995

NOVICK, Peter. *That Noble Dream:* The "objectivity question" and the american historical profession. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. p. 141.

RANCIÈRE, Jacques. *The names of history:* on the poetics of knowledge. Trans. Hassan Melehy. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994. p. 102.

See Christina Crosby, "Dealing with differences". *In:* BUTLER, Judith; SCOTT, Joan W. (ed.). *Feminist theorize the political*. New York: Routledge, 1992. p. 130-143, esp. 134.

WIKLER, Karen J. "Who owns history?". *Chronicle of Higher Education*. A1, jan. 1995.

Submetido em 30/06/2025

Aceito em 30/06/2025