

A HISTÓRIA REPENSADA

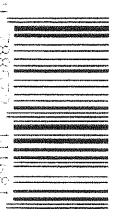
Keith Jenkins

Afinal, o que faz o historiador? Para que e para quem busca o acontecido? A partir de que instrumentos, teorias, valores e concepções recorta seus temas, seleciona seu material documental e produz sua escrita do passado? E, aliás, de que passado se trata? Dos ricos e dos pobres? Dos brancos e dos negros? Das mulheres e dos homens especificamente considerados? Das crianças e dos adultos? Ou do de uma figura imaginária construída à imagem do branco europeu, pensado como universal?

Keith Jenkins é professor-adjunto de História na University College Chichester, um dos mais renomados centros ingleses para formação de professores. Também escreveu *On "What is History?"*; *from Carr and Elton to Rorty and White* (1995) e organizou a coletânea *The postmodern history reader* (1997). Este é seu primeiro livro publicado no Brasil.

A HISTÓRIA REPENSADA

ISBN 85-7244-168-9



Editora
Contexto
Laser

CONTEXTO A HISTÓRIA

CONT
HISTÓRIA

A HISTÓRIA REPENSADA

Keith Jenkins

A HISTÓRIA REPENSADA

TRADUÇÃO

MARIO VILELA

REVISÃO TÉCNICA

MARGARETH RAGO

**CE
DI
IT
OR
CONTEXTO**

Copyright © 1991 Keith Jenkins

Todos os direitos reservados. Tradução autorizada da edição em inglês
editada por Routledge, membro de Taylor & Francis Group.

Tradução

Mário Vilela

Revisão técnica

Margareth Rego

Diagramação

Fábio Anancio

Revisão

Camila Kintzel

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Jenkins, Keith.
A História repensada / Keith Jenkins; tradução de Mário Vilela –

São Paulo: Contexto, 2001.

Bibliografia.

ISBN 85-7244-168-9

1. História – Estudo e ensino. 2. História – Filosofia. 3. História –
Metodologia. 4. História – Teoria crítica. 1. Título.

01-1280 CDD-201

Índices para catálogo sistemático:

1. História: Filosofia e teoria 901

Proibida a reprodução total ou parcial
Os infratores serão processados na forma da lei.

2001

Todos os direitos desta edição reservados à

EDITORIA CONTEXTO (Editora Pinsky Ltda.)

Diretor editorial/Jaime Pinsky

Rua Acopiara, 199 – Alto da Lapa
05083-110 – São Paulo – SP

PABX/FAX: (11) 3832 5838

contexto@editoracontexto.com.br
www.editoracontexto.com.br

Para Maureen, Philip e Patrick

Agradecimentos

Sumário

Alguns dos argumentos apresentados neste livro já apareceram em outros lugares (sobretudo no periódico especializado *Teaching History*) de forma ligeiramente diversa. Mas, impressos ou não, foram todos expressos de modo semi-público nos últimos anos, quando dei aula para vários grupos de estudantes, e a eles gostaria de agradecer por terem participado de alguns debates de amplo aspecto. Agradeço também aos amigos que discutiram comigo a maioria dos temas abordados no livro: Keith Grieves, John McKenzie, Guy Nelson e Richard Pulley. Já faz alguns anos, tenho me beneficiado da colaboração de Peter Brickley, e o que aparece aqui guarda mais do que mera semelhança com suas idéias e com suas críticas construtivas.

Keith Jenkins

A História repensada com ousadia.....	9
Introdução.....	17
O que é a História?.....	23
Algumas perguntas e algumas respostas.....	53
Construindo a História no mundo pós-moderno.....	93
Notas.....	109
Índice remissivo.....	119

A História repensada com ousadia

Algum tempo atrás, tive a sorte de ser apresentada pelo historiador Estevão Resende, professor da Universidade de Brasília, ao livro de Keith Jenkins, intitulado *Rethinking History*. Discutindo a ausência de textos teóricos acessíveis, diretos e elucidativos no Brasil chegamos à conclusão de que este era um livro fundamental para os estudantes, professores e pesquisadores de História. Afinal, trinta anos depois da revolução provocada nos estudos históricos pela obra de Foucault, já era hora de ese explicitar, discutir e avaliar as profundas mudanças pelas quais passou nossa disciplina.

Há até pouco tempo, que os historiadores estavam convic-tos que estudavam os fatos, que o passado, no singular e determinado por “leis necessárias”, estava lá atrás bem organizado à espera de ser por ele revelado em sua suposta “es-sênci-a” e em sua “totalidade”. Havíamos aprendido que o “real”, o “concreto” – representado à nossa revelia como co-i-sa – devia ser interpretado com objetividade e neutralidade, isto é, sem a intervenção subjetiva do narrador.

Essa relação do historiador com o seu objeto de trabalho certamente mudou, por mais que alguns ainda se agarrem aos mitos herdados do século xix. A grande maioria dos his-toriadores, e não apenas no Brasil, entende que a produção do conhecimento histórico é bem mais difícil e complexa, envolvendo inúmeras discussões e problematizações, a co-

meçar, no que diz respeito ao seu principal instrumento de trabalho, isto é, as fontes, ou antes, os discursos. Mesmo com a descoberta de outros recursos documentais, como as imagens trazidas pelo cinema ou pela pintura, é a partir dos textos escritos no passado, ou memorizados no presente, que procuramos descobrir o que se passou, reunindo os fragmentos dispersos que restaram, dando-lhes uma certa forma e buscando seus possíveis sentidos. Construímos, pois, uma trama cíuma narrativa do passado a partir das fontes existentes, dos recursos teórico-metodológicos escolhidos e de um olhar, dentre vários outros possíveis, marcado por nossa atualidade, vale dizer, por nossa inserção cultural e social enfim, por nossa própria subjetividade.

Hoje, quando novas forças sociais, étnicas, sexuais e geracionais ganham espaço e respeitabilidade no mundo público, já não se pode afirmar simplesmente que a História é o registro do que aconteceu no passado, pois se vários acontecimentos foram lembrados e registrados, muitos perderam seus rastros, foram esquecidos, ou deliberadamente apagados.

Como discurso do vencedor, identitário e fechado sobre si mesmo, a História já foi bastante desmistificada. Para essa direção apontava o filósofo Michel Foucault ao propor-se estudar “A vida dos homens infames”, isto é, as histórias desconhecidas das pessoas sem fama, sem glória e, por isso mesmo, ausentes de visibilidade histórica. Numa posição bastante próxima, os historiadores sociais defenderam a “história vista de baixo”, também desde os anos 1970, buscando resgatar os sujeitos excluídos e suas histórias perdidas. Já as feministas reivindicaram incisivamente muito mais do que a presença das mulheres na grande narrativa histórica. Ao lado de pós-estruturalistas como Jacques Derrida, radicalizaram a crítica, contestando a própria construção discursiva na qual os conhecimentos ganhavam sentido, recusando-se a entrar nos espaços previamente delimitados para as mulheres nas invenções históricas e a representar os personagens es-

tereotipados aí configurados. Ousadamente, reivindicaram histórias plurais, contadas também no feminino.

Como mostra Jenkins, em *A história repensada*, uma das principais rupturas que marcaram a produção do conhecimento histórico foi sinalizada por Foucault, ao desestabilizar muitas de nossas certezas e mostrar algumas das armadilhas das quais estávamos sendo vítimas, em seu clássico livro *A arqueologia do saber*. Questionava, por um lado, a crença bastante ingênua de que o documento fosse uma mera transparência da realidade, um reflexo invertido do “real”, um meio de acesso direto aos acontecimentos e aos personagens escolhidos; por outro, apontava para os efeitos de uma narrativa histórica que, na ânsia de construir a “síntese totalizadora” pregada pelo marxismo, ignorava as descontinuidades e descartava o imprevisível, pois não sabia lidar com as diferenças e com o acaso.

Assim, a convicção de que contávamos os fatos “realmente acontecidos”, ou de que encontrávamos “o” passado, simplesmente indo aos arquivos e folheando os documentos, mesmo que munidos de um sofisticado arsenal “científico”, positivista ou marxista, foi profundamente abalada. Criticando a teoria lukácsiana do reflexo, predominante nos meios acadêmicos desde a década de 1970, explica Jenkins, o filósofo francês mostrou que o documento não é o reflexo do acontecimento, mas que é ele mesmo um outro acontecimento, isto é, uma materialidade construída por camadas sedimentadas de interpretações: o documento é, assim, pensado arqueologicamente como “monumento”.

Percebido como “prática discursiva”, produz efeitos. O que vale dizer que as palavras deixam de ser pensadas como vento, leves, transparentes, sem densidade e sem qualquer importância em si mesmas. Os historiadores são, desta feita, obrigados a prestar atenção ao discurso, à maneira pela qual um objeto histórico é produzido discursivamente e à própria narrativa que constroem ou reproduzem.

Analisando essas mutações, Jenkins recorda que, desde a década de 1970, outro intelectual bastante importante na atuação, Hayden White, em seu *Metahistória* e, posteriormente em *Trópicos do discurso*, já traduzidos para o português, alertava para os diferentes modos de narrar a história. Chamando a atenção para a importância de se pensar a forma discursiva, tanto quanto o conteúdo narrado, White ensinava que um mesmo acontecimento poderia ser contado e interpretado não apenas a partir de diferentes perspectivas classistas, como apontaria o marxismo, mas também por meio de diferentes modos narrativos, seja como tragédia, seja como comédia, seja como drama, entre outras formas literárias existentes.

Todas essas questões, apenas sinalizadas nessa breve apresentação, nos mostram que a produção do conhecimento histórico se sofisticou profundamente ao longo dos últimos trinta anos, e que ainda temos de entender melhor os percursos e percalços de nossa disciplina se quisermos garantir sua sobrevivência enquanto tal.

Visando aclarar o debate em torno dessa “revolução” histórica, a Editora Contexto publica *A História repensada*, este pequeno e denso livro, escrito por um historiador preocupado em organizar um pouco a casa, digamos assim, por os pingos nos is, focalizar os movimentos inesperados e as bruscas rupturas que temos vivido em nossa área.

Afinal, o que faz o historiador? Para que e para quem busca o acontecido? A partir de que instrumentos, teorias, valores e concepções recorta seus temas, seleciona seu material documental e produz sua escrita do passado? E, aliás, de que passado se trata? Dos ricos e dos pobres? Dos brancos e dos negros? Das mulheres e dos homens especificamente considerados? Das crianças e dos adultos? Ou do de uma figura imaginária construída à imagem do branco europeu, pensado como universal?

O livro de Keith Jenkins nos chega em boa hora, e é, acréscimo, um excelente convite para uma séria conversa entre os

historiadores preocupados em pluralizar a História, democratizando-a e libertando-a das formas hierarquizadoras e excluidentes do pensamento identitário, abrindo-a não só para múltiplos sujeitos sociais, mas para enfoques, acontecimentos, métodos e procedimentos diferenciados. Se a história pretende ter vários rostos, como se afirma recentemente, é importante que saiba conviver com diferentes formas de produção do conhecimento histórico, respeitando acima de tudo as propostas trazidas pelo “pensamento diferencial”. Antes dos ataques muito rápidos, das críticas improcedentes, das exclusões afiladas, ou das tomadas de posição definitivas, beneficiaríamos a todos se conhecêssemos um pouco mais os avanços e recuos ocorridos em nossa área nas últimas décadas, como propõe Jenkins, principalmente em tempos de acelerada modernização conservadora. Talvez assim a História pudesse encontrar caminhos e sentidos mais úteis e criativos diante dos impasses tão graves colocados em nossa atualidade.

Margareth Rago

Professora doutora do Departamento de História da Unicamp

Suponho que toda disciplina, como Nietzsche claramente observa, constitui-se por aquilo que ela *proíbe* seus praticantes de fazer. Toda disciplina é constituída por um conjunto de restrições ao pensamento e à imaginação, e nenhuma é mais repleta de tabus do que a historiografia profissional – tanto que o chamado “método histórico” consiste em pouco mais que na obrigação de “obter a história diretamente” (sem qualquer noção do que poderia ser a relação entre “estória” e “fato”) e de evitar a qualquer preço tanto a sobreDeterminação conceitual quanto o arrobo imaginativo (ou seja, o “entusiasmo”).

No entanto, o preço que se paga é alto: reprime-se o *aparato conceitual* (sem o qual os fatos diminutos não podem ser agregados em macroestruturas complexas nem constituídos como objetos de representação discursiva numa narrativa histórica) e remete-se o *momento poético* do escrito histórico para o interior do discurso (onde esse momento funciona como um *conteúdo* irreconhecido, e portanto incriticável, da narrativa histórica).

Os historiadores que estabelecem uma distinção rígida entre a história e a filosofia da história não percebem que todo discurso histórico contém uma filosofia da história que é autêntica, ainda que apenas subentendida. [...] A principal diferença entre a história e a filosofia da história é que essa última traz para a superfície do texto o aparato conceitual com que os fatos são ordenados no discurso, ao passo que a “história de per si” (como a chamam) o oculta no interior da narrativa, onde ele serve como um artifício oculto ou implícito.

Introdução

Este livro destina-se primordialmente aos estudantes que estão começando a empreender o estudo da questão: “O que é a história?” Foi escrito tanto como introdução (no sentido de que talvez sejam apresentados aqui certos assuntos com os quais o leitor não se deparou ainda), quanto como polêmica. Nas páginas seguintes, vou expor um determinado argumento do que seja a história, mas não de maneira que você deva aceitá-lo, mas para que possa encará-lo criticamente. Do começo ao fim, o objetivo é ajudá-lo a desenvolver sua própria reflexão sobre a história e a ter controle de seu próprio discurso.¹

Ambas as coisas – um texto introdutório e uma polêmica – parecem-me necessárias neste momento específico. É verdade que no mercado britânico já existem textos introdutórios não-acadêmicos, como, por exemplo, *O que é a História?* (Edward Carr), *The practice of history* (Geoffrey Elton) e *The nature of history* (Arthur Marwick).² Mas, a despeito de revisões ocasionais, eles ainda carregam consigo o lastro de seus anos de formação (as décadas de 1950 e 1960), de tal modo que, na prática, já se tornaram “velhos de guerra”. Em certo sentido, esses textos (assim como acréscimos mais recentes ao gênero, dos quais um exemplo é *The pursuit of history*, obra de John Tosch)³ também são muito “ingleses”, característica que tem

acarretado a consequência um tanto infeliz de ajudar a história a isolar-se de alguns dos desdobramentos intelectuais mais amplos e, poder-se-ia dizer, mais generosos que recentemente vem ocorrendo em discursos correlatos. Tanto a filosofia quanto a literatura, por exemplo, têm encarado muito seriamente a questão de qual é a natureza de suas respectivas naturezas.⁴

Assim, poderíamos muito bem argumentar que a história, em relação a esses discursos próximos, está atrasada em termos teóricos. Para evitar qualquer mal-entendido, essa observação talvez exija um exemplo imediato.

Quando você vai a uma livraria acadêmica e inspeciona as prateleiras ocupadas por textos de filosofia, encontra uma vasta gama de obras nas quais o arroz com feijão é o problema dos fundamentos e dos limites do que se pode saber e do que se pode fazer “filosoficamente”: textos de ontologia (teorias do ser), epistemologia (teorias do conhecimento) e metodologia; textos sobre ceticismo, linguagem e significado, tipos de análise (idealista, materialista, realista, fenomenológica) e assim por diante. Depois, indo às prateleiras de livros sobre literatura, você depara com uma seção exclusiva de teoria literária (além de uma seção de crítica literária). Lá se acham textos com interpretações marxistas e feministas, análises freudianas e pós-freudianas; sobre desconstrucionismo, teoria crítica, teoria da recepção e intertextualidade; sobre poética, narratologia, retórica, alegoria etc. Mas então você chega ao setor de história. Quase certamente, não há uma seção de teoria da história (até mesmo a expressão parece esquisita e canhestra, indicando falta de familiaridade). O que existe é apenas o já mencionado Elton e outros, discretamente escondidos em meio às serradas fileiras dos livros de história. Com sorte, você talvez encontre um ou outro exemplar de Bloch, Collingwood ou Geyl (agora já devidamente “manso”) e, com mais sorte ainda, um Foucault ou um Hayden White “recente”.⁵ Em outras palavras, ao ter-se movido uns poucos metros, você atravessou uma grande diferença de gerações, indo de

textos muitos recentes e ricos em formulações teóricas para obras sobre a natureza da história que foram produzidas há trinta anos ou, no caso de Bloch e seus contemporâneos, durante as décadas de 1930 e 1940.

Isso, claro, não quer dizer que inexistam textos imensamente sofisticados e mais recentes sobre a história e a “teoria da história” (vide, de perspectivas muito diversas, Callinicos, Oakeshott, diversas obras pós-modernistas ou outros desdobramentos na área da história intelectual ou cultural).⁶ Também não quer dizer que, volta e meia, essa falta de preocupação com a teoria da história e suas consequências não tenha sido notada. Muito tempo atrás, Gareth Stedman-Jones assinalou a pobreza do empiricismo inglês; numa época mais próxima, Raphael Samuel comentou o estado relativamente atrasado de muitas obras históricas que mostram um fetichismo pela documentação, uma obsessão pelos fatos e, em consequência, uma metodologia de “realismo ingênuo”. O ensaio “British history: past, present – and future?”, de David Cannadine, com suas severas críticas à esterilidade, chatice e miopia de muita história convencional, tem sido bastante citado por historiadores profissionais, ao passo que o estudo de Christopher Parker sobre as principais características da “tradição inglesa” em historiografia, tal qual exemplificada por seus maiores expoentes desde aproximadamente 1850, investiga a comuníssima bitola que tem nutrido certo tipo de individualismo, uma perspectiva metodológica que, em larga medida, não faz uma reflexão sobre seus próprios pressupostos ideológicos.⁷ No entanto, tais desdobramentos e análises não se inseriram de modo a informar significativamente as pesquisas e os manuais mais usados acerca da natureza da história. No geral, os historiadores vigorosamente práticos demais ainda fogem de discursos teóricos, e decreto os textos ocasionais sobre teoria da história não exercem pressão com o mesmo grau de intensidade que muitos textos de teoria literária, por exemplo, têm sobre o estudo da literatura.

Não obstante, pode-se muito bem dizer que esse é o caminho que a história deverá trilhar se quiser “modernizar-se”. Por conseguinte, recorri a áreas correlatas, como, por exemplo, a teoria filosófica e a literária – pois, se estudar história refere-se a como ler e entender o passado e o presente, então me parece importante usar discursos que tenham por grandes preocupações as “leituras” e a elaboração de significados.⁸

De que modo, então, este texto se estrutura? Ele tem três capítulos, todos propositalmente curtos.⁹ No primeiro, abordo diretamente a pergunta “O que é a história?” e como se pode responder a ela de maneiras que não necessariamente copiem formulações mais “inglesas”, que não deixem intocados esses tipos de discurso dominante (o “senso comum”) como se eles não fossem problemáticos e que começem a abrir as perspectivas da história para horizontes mais amplos. (Leve em conta que a “história” são na realidade “histórias”, pois nesta altura já deveríamos parar de pensar na história como se ela fosse uma coisa simples e bastante óbvia, e reconhecer que existe uma multiplicidade de tipos de história, cujo único traço em comum é que pretendem investigar “o passado”.)

No capítulo 2, aplico aquela “resposta” a alguns dos temas e problemas que comumente vêm à tona em certos debates mais básicos e introdutórios sobre a natureza da história. Devo sustentar aqui que, embora levantados com freqüência, tais temas e problemas são bem mais raras vezes resolvidos ou contextualizados. Por isso, eles desconcertam e/ou ficam em aberto. Tratam-se de problemas como estes: será que é possível dizer o que realmente aconteceu no passado, chegar à verdade, alcançar uma compreensão objetiva? Caso a resposta seja negativa, será que a história está fadada a ser irremediavelmente interpretativa? O que são fatos históricos? Será que existe mesmo tal coisa? O que é parcialidade e o que significa dizer que os historiadores devem detectá-la e erradicá-la? Será possível estabelecer empatia com pessoas que viveram no passado? A história científica é possível? Ou a história é es-

sencialmente uma arte? Qual é a situação daqueles parciais que aparecem com tanta freqüência nas definições do que seja história – causa e efeito, semelhança e diferença, continuidade e mudança?

No capítulo 3, reúno todos os argumentos que apresentei até aquele ponto, para relacioná-los à posição que adoto; faço isso mediante a inserção deles no contexto que dá forma a este texto. Eu já disse que meu objetivo é trazer alguns contribuições para que se desenvolvam alguns dos argumentos que giram em torno da questão do que é a história. Assim, para levar essa proposta adiante, julguei oportuno dizer por que tenho uma e não outra concepção do que seja história, posicionar-me no discurso que venho comentando e considerar as possibilidades de tal discurso. Apresse-me a explicar que, se ajo dessa forma, não é porque minhas idéias têm necessariamente muita importância, mas porque, como não existimos num vácuo, pode muito bem ser que o período que me produziu – aquele que, por assim dizer, “me escreveu” – já produziu você também e continuará a fazê-lo. Esse período eu denomino pós-moderno, e por isso termino o livro com um rápido capítulo de contextualização que se intitula “Construindo a história no mundo pós-moderno” – o mundo que, pode-se argumentar, é aquele no qual vivemos.

O que é a História?

Neste capítulo, quero tentar responder à pergunta que lhe dá título. Para fazer isso, vou de início examinar o que a história é na teoria; depois, examinar o que ela é na prática; e, por fim, juntar teoria e prática em uma definição – uma definição cética e irônica, construída metodologicamente –, que espero ser abrangente o bastante para proporcionar a você um razoável conhecimento não apenas da “questão da história”, mas também de alguns dos debates e posições que a rodeiam.

DA TEORIA

No nível da teoria, gostaria de apresentar dois argumentos. O primeiro (que esboço neste parágrafo e desenvolvo em seguida) é que a história constitui um dentre uma série de discursos a respeito do mundo. Embora esses discursos não criem o mundo (aquela coisa física na qual aparentemente vivemos), eles se apropriam do mundo e lhe dão todos os significados que têm. O pedacinho de mundo que é o objeto (pretendido) de investigação da história é o passado. A história como discurso está, portanto, numa categoria diferente

daquela sobre a qual discursa. Ou seja, passado e história são coisas diferentes. Ademais, o passado e a história não estão unidos um ao outro de tal maneira que se possa ter uma, e apenas uma leitura histórica do passado. O passado e a história existem livres um do outro; estão muito distantes entre si no tempo e no espaço. Isso porque o mesmo objeto de investigação pode ser interpretado differently por diferentes práticas discursivas (uma paisagem pode ser lida/interpretada differently por geógrafos, sociólogos, historiadores, artistas, economistas et al.), ao mesmo tempo que, em cada uma dessas práticas, há diferentes leituras interpretativas no tempo e no espaço. No que diz respeito à história, a historiografia mostra isso muito bem.

O parágrafo acima não é fácil. Fiz um monte de afirmações, mas, na realidade, todas giram em torno da distinção entre passado e história. Essa distinção é, portanto, essencial. Se for compreendida, ela e o debate que suscita ajudarão a esclarecer o que a história é na teoria. Por conseguinte, vou examinar as afirmações que acabo de fazer, analisando com alguma minúcia a diferença entre passado e história e, depois, considerando algumas das principais consequências dessa diferença.

Deixe-me começar pela idéia de que a história, embora seja um discurso sobre o passado, está numa categoria diferente dele. Isso pode lhe parecer estranho, porque talvez você não tenha notado essa distinção antes ou, do contrário, talvez ainda não tenha se preocupado muito com ela. Uma das razões para que isso aconteça – ou seja, para que em geral a distinção seja deixada de lado – é que tendemos a perder de vista o fato de que realmente existe essa distinção entre a história – entendida como o que foi escrito/registrado sobre o passado – e o próprio passado, pois a palavra “história” cobre ambas as coisas.¹ Portanto, o preferível seria sempre marcar essa diferença usando o termo “o passado” para tudo que se passou antes em todos os lugares e a palavra “historiografia” para a história; aqui, “historiografia” se refere

aos escritos dos historiadores. Também seria um bom critério (o passado como o objeto da atenção dos historiadores, a historiografia como a maneira pela qual os historiadores o abordam) deixar a palavra “História” (com H maiúsculo) para indicar o todo. No entanto, é difícil livrar-se do hábito, e eu mesmo talvez use “história” para me referir ao passado, à historiografia e a ambas as coisas. Mas lembre que, se e quando eu fizer isso, estarei levando em conta tal distinção – e você deveria proceder da mesma maneira.

Contudo, pode muito bem ser que esse esclarecimento sobre a distinção entre passado e história pareça coisa vã. Talvez você pense: “E daí? Que importância tem isso?” Permita-me oferecer três exemplos de por que é importante entender a distinção entre passado e história.

1. O passado já aconteceu. Ele já passou, e os historiadores só conseguem trazê-lo de volta mediado por veículos muito diferentes, de que são exemplo os livros, artigos, documentários etc., e não como acontecimentos presentes. O passado já passou, e a história é o que os historiadores fazem com ele quando põem mãos à obra. A história é o ofício dos historiadores (e/ou daqueles que agem como se fossem historiadores). Quando os historiadores se encontram, a primeira coisa que perguntam uns aos outros é: “No que vocês estão trabalhando?” Esse trabalho, expresso em livros, periódicos etc., é o que você lê quando estuda história. Isso significa que a história está, muito literalmente, nas estantes das bibliotecas e de outros lugares. Assim, se você começar a fazer um curso de história espanhola seiscentista (por exemplo), não vai precisar ir ao século xvii nem à Espanha; com a ajuda de uma bibliografia, vai, isto sim, à biblioteca. É ali que está a Espanha seiscentista, catalogada pelo sistema decimal Dewey, pois aonde mais os professores mandam você ir para estudar? Claro, você poderia ir a outros lugares onde é possível encontrar outros vestígios do

passado – por exemplo, aos arquivos espanhóis. Mas, onde quer que vá, sempre terá de ler/interpretar. Essa leitura não é espontânea nem natural. Ela é aprendida (em vários cursos, por exemplo) e informada (ou seja, dotada de significado) por outros textos. A história (historiografia) é um constructo lingüístico intertextual.

2. Digamos que você esteja estudando parte do passado inglês (o século XVI, por exemplo) no secundário britânico. Vamos imaginar que você use um renomado compêndio: *England under the Tudors*, de Geoffrey Elton.¹ Na aula em que se trata de aspectos do século XVI, você faz anotações em classe. Mas, para os trabalhos e o gesso da revisão da matéria, usa Elton. Na hora do exame, escreve à sombra de Elton. Ao passar, está aprovado em história inglesa, ou seja, está qualificado na análise de certos aspectos do “passado”. No entanto, seria mais acertado dizer que você passou não em história inglesa, mas em Geoffrey Elton – pois, nessa fase, o que é sua “leitura” do passado inglês senão uma leitura de Elton?

3. Esses dois rápidos exemplos da distinção entre passado e história talvez façam parecer que se trata de algo sem maiores consequências. Na realidade, porém, aquela distinção pode ter efeitos enormes. Eis outro exemplo para ilustrar isso: embora milhões de mulheres tenham vivido no passado (na Grécia, em Roma, na Idade Média, na África, nas Américas...), poucas aparecem na história, isto é, nos textos de história. As mulheres, para citarmos uma frase, foram “escondidas da história”, ou seja, sistematicamente excluídas da maioria dos relatos de historiadores. Por conseguinte, as feministas estão agora engajadas na tarefa de “fazer as mulheres voltarem para a história”, ao mesmo tempo que tanto homens quanto mulheres vêm examinando os constructos de masculinidade que são correlatos ao tema.² Nesta altura, você talvez

pare para considerar quantos outros grupos, pessoas, povos, classes foram e/ou são omitidos das histórias e por quê; e quais poderiam ser as consequências se tais “grupos” omitidos dominassem os relatos históricos e se os grupos hoje dominantes ficassem à margem.

Posteriormente, diremos mais sobre a importância e as possibilidades de trabalhar a distinção entre passado e história. Por ora, eu gostaria de analisar outro argumento daquele parágrafo anterior (p. 24) no qual digo que precisamos entender que o passado e a história não estão unidos um ao outro de tal modo que se possa ter uma, e apenas uma leitura de qualquer fenômeno; que o mesmo objeto de investigação é passível de diferentes interpretações por diferentes discursos; e que, até no âmbito de cada um desses discursos, há interpretações que variam e diferem no espaço e no tempo.

Para começar a exemplificar isso, vamos imaginar que possamos ver uma paisagem inglesa através de uma janela (não toda a paisagem, pois a janela a “enquadra” muito literalmente). No primeiro plano, estão várias estradinhas; mais além, outras estradinhas, ladeadas por casas; há campos ondulantes e, neles, casas de fazenda. Na linha do horizonte, a alguns quilômetros, vemos uma sucessão de morros baixos. No plano intermediário, uma cidadelha com uma feira. O céu é de um azul pálido.

Não há nada nessa paisagem que diga “geografia”. No entanto, está claro que um geógrafo pode julgá-la em termos geográficos. Assim, ele pode “ler” que a terra exibe práticas e padrões de uso específicos; as estradinhas podem tornar-se parte de uma série de redes de comunicação local e/ou regional; as fazendas e a cidade podem ser “lidas” em termos de uma distribuição populacional específica; cartas topográficas podem mapear o terreno; geógrafos especializados, explicar o clima e, digamos, os tipos decorrentes de irrigação. Dessa maneira, o panorama poderia virar outra coisa: geografia. De maneira semelhante, um sociólogo poderia pegar a mesma

paisagem e elaborá-la em termos sociológicos: as pessoas na cidade poderiam tornar-se dados para estruturas ocupacionais, tamanho das unidades familiares etc.; a distribuição populacional, ser considerada em termos de classe, renda, idade, sexo; o clima, ser visto como algo que afeta as possibilidades de lazer; e assim por diante.

Os historiadores também conseguem transformar a mesma paisagem em discurso próprio. Os atuais padrões de uso da terra podem ser comparados com os da fase anterior aos Grandes Cercamentos; a população atual com a de 1831 ou 1871; pode-se analisar como a propriedade fundiária e o poder político evoluíram no decorrer do tempo; examinar como um pedacinho da paisagem adentra um parque nacional, quando e por que a ferrovia e o canal fluvial deixaram de funcionar etc.

Ora, dado que aquele panorama não tem nada de intrínseco que grite "Geografia!", "Sociologia!", "História" etc., podemos ver claramente que, embora os historiadores e todos os outros não inventem a paisagem (todas aquelas coisas parecem estar mesmo lá), eles realmente formulam todas as categorias descritivas dessa paisagem e quaisquer significados que se possa dizer que ela tem. Eles elaboram as ferramentas analíticas e metodológicas para extrair dessa matéria-prima as suas maneiras próprias de lê-la e falar a seu respeito: o discurso. É nesse sentido que lemos o mundo como um texto, e tais leituras são, pela lógica, infinitas. Não quero dizer com isso que nós simplesmente inventamos histórias sobre o mundo ou sobre o passado (ou seja, que travamos conhecimento do mundo ou do passado e então inventamos narrativas sobre ele), mas sim que a afirmação é muito mais forte: que o mundo ou o passado sempre nos chegam como narrativas e que não podemos sair dessas narrativas para verificar se correspondem ao mundo ou ao passado reais, pois elas constituem a "realidade". No exemplo que estamos vendo, isso significa que a paisagem (a qual ganha significado apenas quando lida) não con-

segue estabelecer definitivamente tais leituras; assim, os geógrafos podem interpretar e reinterpretar (ler e reler) a paisagem até não mais poderem, ao mesmo tempo que discordam do que está sendo dito "geograficamente". Ademais, dado que a geografia nem sempre existiu como discurso, então não apenas as interpretações dos geógrafos tiveram de começar um dia e foram sempre diferindo no tempo e espaço, mas também os próprios geógrafos entendem/lêem diferentesente o que constitui o discurso no âmbito do qual trabalham.⁶ Ou seja, a própria geografia como maneira de ler o mundo precisa de interpretação/historiização. E o mesmo se dá com a sociologia e a história. Sociólogos e historiadores diferentes interpretam de maneira disinta o mesmo fenômeno, por meio de outros discursos que estão sempre mudando, sempre sendo decompostos e recompostos, sempre posicionados e sempre posicionando-se, e que por isso precisam que aqueles que os usam façam uma autocritica constante.⁷

Nesta altura, vamos então presumir já termos demonstrado o argumento de que a história como discurso se encontra numa categoria diferente daquela na qual o passado está. No começo do capítulo, porém, eu disse que, no nível da "teoria" com relação à pergunta "O que é a história?", eu apresentaria dois argumentos. Eis o segundo.

Dada a distinção entre passado e história, o problema para o historiador que de algum modo quer captar o passado em seu discurso histórico torna-se este: como se conciliam aquelas duas coisas? Obviamente, a maneira com a qual se tenta essa conexão – a maneira com a qual o historiador tenta entender o passado – é crucial para determinar as possibilidades do que a história é e pode ser, até porque a pretensão da história ao conhecimento (em vez de considerar-se simples fé ou alegação) é o que a torna o discurso que é (com isso, quero dizer que os historiadores não costumam considerar-se ficcionistas, embora possam sê-lo sem se darem conta).⁸ No entanto, se existe diferença entre passado e história,

e se o objeto da investigação em que os historiadores trabalham está ausente na maioria de suas manifestações (pois só restam vestígios do passado), então claramente há todo tipo de limite controlando as pretensões que os historiadores podem ter ao conhecimento. E, nesse conciliar o passado com a história, surgem para mim três campos teóricos muito problemáticos. São áreas da epistemologia, da metodologia e da ideologia, cada uma das quais precisa ser explicada se queremos ver o que é a história.

A epistemologia (do grego *episteme*, “conhecimento”) se refere ao campo filosófico das teorias do conhecimento. Essa área diz respeito a como sabemos o que quer que seja. Nesse sentido, a história integra outro discurso, a filosofia, tomando parte na questão geral do que é possível saber com referência à própria área de conhecimento da história – o passado. E aqui você talvez já veja o tamanho do problema, pois, se é complicado ter conhecimento de algo que existe, então fica especialmente difícil dizer alguma coisa sobre um tema efetivamente ausente como é “o passado na história”. Portanto, parece óbvio que todo esse conhecimento é provavelmente circunstancial e elaborado por historiadores que trabalham sob todo tipo de pressuposto e pressão, coisas que, é claro, não atuam sobre as pessoas do passado. [Não obstante, ainda vemos historiadores tentarem invocar ante nossos olhos o espectro do passado real, um passado objetivo sobre o qual os relatos desses historiadores seriam precisos e até verdadeiros, na acepção mais ampla da palavra] Pois bem: acho que tais pretensões à verdade não são – e nunca foram – passíveis de realizar-se, e eu diria que em nossa atual situação isso já deveria ser óbvio, conforme argumentei no capítulo 3. Não obstante, está claro que aceitar isso – permitir que a dúvida se instale – afeta o que você pode pensar que a história seja, isto é, dá a você uma parte da resposta para o que a história é e pode ser. Porque, ao reconhecermos que não sabemos realmente, ao virmos a história como sendo

(pela lógica) qualquer coisa que queiramos que ela seja (a distinção entre fato e valor, além da circunstância de ter haver tantas histórias, possibilita isso), nós vamos colocar a questão de como histórias específicas vieram a ser elaboradas segundo um e não outro molde, em termos não só epistemológicos, mas também metodológicos e ideológicos. Nesse ponto, [o que é possível saber e como é possível saber interagem com o poder] Em certo sentido, porém, isso só acontece – e trata-se agora de algo que precisamos enfatizar – por causa da fragilidade epistemológica da história. Porque, se fosse possível *saber* de uma vez por todas, hoje e sempre, então não haveria mais necessidade de escrever história, pois qual seria o propósito de um sem-número de historiadores ficarem repetindo a mesmíssima coisa da mesmíssima maneira o tempo todo? A história (os constructos históricos, e não o “passado e/ou futuro”) pararia. E, se você acha absurda a idéia de parar a história (ou seja, parar os historiadores), saiba que não é: isso é parte não apenas do romance *1984*, por exemplo, mas também da Europa dos anos 30 – a época e o lugar mais imediatos que fizeram George Orwell considerar aquela idéia.

Portanto, a fragilidade epistemológica permite que as interpretações dos historiadores sejam múltiplas (um só passado, muitos historiadores). Mas o que torna a história tão frágil em termos epistemológicos? Há quatro respostas básicas.

Em primeiro lugar (e agora eu recorro bastante aos argumentos de David Lowenthal em seu livro *The past is a foreign country*)⁴, nenhum historiador consegue abarcar e assim recuperar a totalidade dos acontecimentos passados, porque o “contúdo” desses acontecimentos é praticamente ilimitado. Não é possível relatar mais que uma fração do que já ocorreu, e o relato de um historiador nunca corresponde exatamente ao passado: o simples volume desse último inviabiliza a história total. A maior parte das informações sobre o passado nunca foi registrada, e a maior parte do que permaneceu é fugaz.

Em segundo lugar, nenhum relato consegue recuperar o passado tal qual ele era, porque o passado são acontecimentos, situações etc., e não um relato. Já que o passado passou, relatos só poderão ser confrontados com outros relatos, nunca com o passado. Julgamos a “precisão” dos relatos de historiadores *vis-à-vis* as interpretações de outros historiadores, e não existe nenhuma narrativa, nenhuma história “verdadeira”, que, ao fim, nos possibilite confrontar todos os outros relatos com ela — isto é, não existe nenhum texto fundamentalmente “correto” do qual as outras interpretações sejam apenas variações; o que existe são meras variações. O crítico cultural Steven Giles resume bem esse aspecto, quando commenta que o passado é *sempre* percebido por meio das camadas sedimentares das interpretações anteriores e por meio dos hábitos e categorias de “leitura” desenvolvidos pelos discursos interpretativos anteriores e/ou atuais.¹⁵ Esse *insight* também nos possibilita afirmar que tal maneira de ver as coisas torna o estudo da história (o passado) necessariamente um estudo da historiografia (os historiadores); por conseguinte, a historiografia passa a ser considerada não um adendo ao estudo da história, mas a própria matéria constituinte dessa última. É um campo ao qual voltarei no capítulo 2. Por enquanto, vamos à terceira razão para que a história se mostre frágil em termos epistemológicos.

Essa razão é que, não importando o quanto a história seja autenticada, amplamente aceita ou verificável, ela está fadada a ser um “constructo pessoal”, uma manifestação da perspectiva do historiador como “narrador”. Ao contrário da memória direta (que em si já é suspeita), a história depende dos olhos e da voz de outrem; vemos por intermédio de um intérprete que se interpõe entre os acontecimentos passados e a leitura que deles fazemos. É claro que, conforme diz Lowenthal, a história escrita reduz a liberdade lógica do historiador para escrever tudo que lhe der na telha, pois nos permite o acesso às suas fontes. No entanto, o ponto de

vista e as predileções do historiador ainda moldam a escota da material, e nossos próprios constructos pessoais determinam como o interpretaremos. O passado que “conhecemos” é sempre condicionado por nossas próprias visões, nosso próprio “presente”. Assim como somos produtos do passado, assim também o passado conhecido (a história) é um artefato nosso. Ninguém, não importando quão imerso esteja no passado, consegue despojar-se de seu conhecimento e de suas pressuposições. “Para explicarem o passado, os historiadores vão além do efetivamente registrado e formulam hipóteses seguindo os modos de pensar do presente”, diz Lowenthal. “Maitland nota que somos modernos e que nossas palavras e pensamentos só podem ser modernos. Segundo ele, ‘já é tarde demais para sermos ingleses medievais’.”¹⁶ Portanto, existem poucos limites à influência de discursos interpretativos que procuram recuperar o passado pela imaginação. “Vejam”, diz o poeta russo Velemir Khlebnikov em seus *Decretos aos planetas*, “o sol obedece à minha sintaxe.”¹⁷ Vejam, diz o historiador, o passado obedece à minha interpretação.

É possível que isso pareça um tanto poético. Portanto, talvez possamos ilustrar com um exemplo mais simples esse argumento de que as fontes impedem a liberdade total do historiador e, ao mesmo tempo, não fixam as coisas de tal modo que se ponha mesmo fim a infinitas interpretações. Eis o exemplo: existe muito desacordo sobre as intenções de Hitler após ele ter conquistado o poder e sobre as causas da Segunda Guerra Mundial. Nesse campo, uma discordância de longa data e muito famosa se deu entre A. J. P. Taylor e Hugh Trevor-Roper. Ela não se baseava nos méritos desses dois historiadores ingleses. Ambos eram muito experientes, ambos tinham “habilidades”, ambos sabiam ler documentos (e, no caso em pauta, os dois freqüentemente liam os mesmos). Apesar disso, um não concordava com o outro. Assim, embora as fontes/acontecimentos possam simplesmen-

te impedir que se diga tudo que se queira, eles também não implicam que se deva seguir uma única interpretação.

As três razões citadas acima para a fragilidade epistemológica da história se baseiam na idéia de que a história é menos que o passado – ou seja, a idéia de que os historiadores só conseguem recuperar fragmentos. Mas a quarta razão vem enfatizar que, graças à possibilidade de ver as coisas em retrospecto, nós de certa maneira sabemos mais sobre o passado do que as pessoas que viveram lá. Ao traduzir o passado em termos modernos e usar conhecimentos que talvez não estivessem disponíveis antes, o historiador descobre, não só o que foi esquecido sobre o passado, mas também “reconstituir” coisas que, antes, nunca estiveram constituídas como tal. Assim, as pessoas e formações sociais são captadas em processos que só podem ser vistos retrospectivamente, enquanto documentos e outros vestígios do passado são tirados de seus propósitos e funções originais para ilustrar, por exemplo, um padrão que nem remotamente tinham significado para seus autores. Conforme diz Lowenthal, tudo isso é inevitável. A história sempre dá nova feição às coisas. Ela muda ou exagera aspectos do passado. “O tempo é escorçado; os detalhes, selecionados e realçados; a ação, resumida; as relações, simplificadas, não para alterar [de caso pensado] os acontecimentos, mas para [...] dar-lhes significado.”³⁸

Até o cronista mais empírico precisa criar estruturas narrativas para dar forma ao tempo e ao espaço. “O [relato] pode até ser apenas uma maldita coisa atrás da outra [...] mas não pode *parecer* ser apenas isso, pois aí todo o significado seria expurgado dele.”³⁹ E, dado que as narrativas enfatizam os nexos e minimizam o papel das rupturas, Lowenthal conclui que os relatos históricos tal como os conhecemos parecem mais abrangentes e perceptivos do que o passado nos dá motivos para crer que tenha sido.

Esses, portanto, são os limites epistemológicos principais (todos bem conhecidos). Eu os tracei de modo rápido e su-

perficial, e você pode ir além e ler Lowenthal e os outros. Mas agora pretendo seguir adiante. Porque, se esses são os limites epistemológicos para o que se pode saber, então elas obviamente se inter-relacionam com as maneiras pelas quais os historiadores tentam descobrir o máximo possível. E, tanto nos métodos historiográficos quanto na epistemologia, não existe um procedimento definitivo que se possa usar por ser ele o correto; os métodos dos historiadores são sempre tão frágeis quanto as suas epistemologias.

Até aqui, sustentei que a história é um discurso em constante transformação construído pelos historiadores e que da existência do passado não se deduz uma interpretação única: mude o olhar, desloque a perspectiva, e surgirão novas interpretações. No entanto, embora os historiadores saibam de todas essas coisas, a maioria parece desconsiderá-las de caso pensado e se empenha em alcançar a objetividade e a verdade mesmo assim. E essa busca pela verdade transcende posições ideológicas e/ou metodológicas.

Assim, naquilo que (de certo modo) poderíamos denominar direita empiricista, Geoffrey Elton (em *The practice of history*) afirma no início do capítulo sobre pesquisa: “O estudo da história equivale a uma busca pela verdade”.⁴⁰ E, embora aquele mesmo capítulo se conclua com uma série de ressalvas (“o historiador sabe que o que está estudando é real, [mas] sabe que nunca conseguirá recuperar todo o real [...] ele sabe que o processo da pesquisa e reconstituição histórica não termina nunca, mas também está cônscio de que isso não torna seu trabalho irreal ou ilegítimo”), é óbvio que tais advertências não afetam seriamente aquela antiga “busca pela verdade”.

No que (também de certo modo) poderíamos chamar de esquerda marxista, E. P. Thompson escreve em *A miséria da teoria*: “Já faz algum tempo [...], a concepção materialista da história [...] vem ganhando autoconfiança. Na qualidade de prática madura [...], ela é talvez a disciplina mais forte a ter

surgido da tradição marxista. Mesmo nessas últimas poucas décadas [...] os avanços têm sido consideráveis, e supõe-se que sejam avanços do *conhecimento*¹¹. Embora Thompson reconheça que isso não quer dizer que tal conhecimento seja passível de “prova científica”, ele mesmo assim o tem por conhecimento real.

E, naquilo que (ainda de certo modo) poderíamos considerar o centro empiricista, A. Marwick reconhece em *The nature of history* o que ele denomina a “dimensão subjetiva” dos relatos historiográficos.¹² Mas, para Marwick, essa dimensão está não na postura ideológica do historiador (por exemplo), e sim na natureza das provas apresentadas, pois os historiadores se vêem “forçados pela imperfeição de suas fontes a exibirem um grau maior de interpretação pessoal”. Assim sendo, Marwick argumenta que é trabalho dos historiadores desenvolver “severas regras metodológicas”, pelas quais eles possam reduzir suas intervenções “morais”. Marwick estabelece aí uma conexão com Elton: este “insiste em que, só porque a explicação histórica não é determinada por leis universais, isso não quer dizer que ela não seja regida por regras muito estritas”.

Para todos esses historiadores, portanto, o conhecimento e a legitimidade advêm de regras e procedimentos metodológicos rígidos. É isso que limita a liberdade interpretativa dos historiadores.

Meu argumento é diferente. Para mim, o que em última análise determina a interpretação está para além do método e das provas — está na ideologia. Porque, embora a maioria dos historiadores concorde que um método rigoroso é importante, existe o problema de saber a qual método rigoroso eles se referem. Em *The nature of history*, Marwick passa em revista uma seleção de métodos, entre os quais (supõe-se) podemos escolher nosso favorito. Quem você gostaria de seguir? Há Hegel, Marx, Dilthey, Weber, Popper, Hempel, Aron, Collingwood, Dray, Oakeshott, Danto, Gallie, Walsh, Atkinson,

Leff, Hexter... Ou você prefere os empiricistas modernos, as feministas, a escola dos Annales, os neomarxistas, os neoestilistas, os econometristas, os estruturalistas, os pós-estruturalistas ou mesmo o próprio Marwick? Já citamos 25 possibilidades, e trata-se de uma lista curtinha! A questão é que,

mesmo se conseguirmos fazer uma escolha, quais seriam os critérios? Como poderíamos saber qual método nos conduzia ao passado mais “verdadeiro”? Claro que cada um desses métodos seria rigoroso, ou seja, sistemático e coerente, mas ele também remeteria sempre a seu próprio quadro de referências. Isto é, ele poderia nos dizer como apresentar argumentos válidos segundo suas diretrizes, mas, dadas todas aquelas opções para tanto, o problema de discriminar de alguma maneira entre 25 escolhas simplesmente teima em não ser resolvido. Thompson é rigoroso, mas Elton também. Com base em que vamos escolher? Em Marwick? Mas por que ele? Acaso não será provável que, no fim de contas, escolhemos Thompson (por exemplo) porque gostamos do que Thompson faz com seu método? Gostamos de suas razões para trabalhar com a história — pois, se outros fatores não intervierem, pelo que mais faremos nossa escolha?

Resumindo: é enganoso falar do método como o caminho para a verdade. Há uma ampla gama de métodos, sem que exista nenhum critério consensual para escolhermos dentre eles. Com freqüência, pessoas como Marwick argumentam que, não obstante todas as diferenças metodológicas entre empiricistas e estruturalistas (por exemplo), eles estão de acordo no fundamental. De novo, porém, as coisas não são assim. O fato de os estruturalistas chegarem a extremos para explicar com muita minúcia que não são empiricistas — mais o fato de terem formulado suas abordagens específicas justamente para diferenciá-los de todo mundo — parece ter sido um tanto desconsiderado por Marwick et al.

Agora, quero tratar rapidamente de apenas um argumento referente ao método, um argumento que aparece com

freqüência em textos introdutórios sobre a “natureza da história”. Ele se refere a conceitos e é o seguinte: tudo bem, talvez as diferenças metodológicas não possam ser eliminadas, mas ainda assim não existem conceitos fundamentais que todos os historiadores usam? E disso não se conclui que eles tenham algum terreno metodológico em comum?

Ora, por certo é verdade que, em todos os tipos de história, deparamos continuamente com os supostos “conceitos históricos” (por não serem denominados “conceitos de historiadores”, eles parecem impessoais e objetivos, como se pertencessem a uma história que, de algum modo, surgiu por geração espontânea.) E não é só isso: com bastante regularidade, tais conceitos são chamados os “alicerceis” da história. Trata-se de coisas como, por exemplo, tempo, prova/corroboração, empatia, causa e efeito, continuidade e mudança etc.

Não vou argumentar que não se devam “trabalhar” conceitos, mas me preocupo com o fato de que, quando se apresentam esses conceitos específicos, têm-se a forte impressão de que eles são mesmo óbvios e eternos e constituem os componentes básicos e universais do conhecimento histórico.

No entanto, isso é irônico, pois uma das coisas que a abertura das perspectivas historiográficas para horizontes mais amplos devia ter feito era justamente historicizar a própria história – ver que todos os relatos históricos não são prisioneiros do tempo e do espaço e, assim, ver que os conceitos historiográficos não são alicerces universais, mas expressões localizadas e particulares. É fácil demonstrar a historicização no caso dos conceitos “em comum”.

Num artigo sobre novos desdobramentos no campo da história, o pedagogo britânico Donald Steel ponderou de que maneira certos conceitos se tornaram “alicerceis”, mostrando que, na década de 1960, cinco grandes conceitos foram identificados como elementos constitutivos da história: o tempo, o espaço, a cronologia, o juízo moral e o realismo social.¹³ Steel assinala que, em 1970, esses elementos já haviam sido

refinados (até por ele mesmo) para fornecerem os “conceitos fundamentais” da história: tempo; prova; causa e efeito; continuidade e mudança; e semelhança e diferença. Steel explica que, na Inglaterra, foram esses conceitos que se tornaram a base do currículo histórico nas escolas e que influenciaram, e continuam influenciando, tanto os cursos de graduação quanto o sistema educacional de modo mais geral. Aparentemente, portanto, aqueles “velhos” alicerces estão há cerca de três décadas apenas, não são universais e se originaram não dos métodos historiográficos em si, mas do pensamento pedagógico geral. Obviamente, esses alicerces conceituais também são ideológicos, pois o que poderia acontecer se outros fossem usados para organizar o campo dominante – por exemplo, conceitos como estrutura/agente; sobredeterminação, conjuntura, desenvolvimento desigual, centro/periferia, dominante/marginal, base/superestrutura, ruptura, genealogia, mentalidade, hegemonia, elite, paradigma etc.? É hora de abordarmos a ideologia diretamente.

Deixe-me começar com um exemplo. Neste ponto do tempo e do espaço, poderíamos muito bem implantar em qualquer currículo do ensino médio ou universitário inglês um curso de história que seria bastante “histórico” (no sentido de que se pareceria com outras histórias), mas no qual a escolha temática e metodológica seria feita de uma perspectiva negra, marxista e feminista. Entretanto, eu duvido que haja tal curso em algum lugar da Inglaterra. Por que? Não porque não seja história – ele é –, mas porque na realidade as feministas marxistas negras não têm poder de proporcionar a esse curso o tipo de inserção pública que existe em nossas instituições de ensino. Contudo, se fôssemos perguntar às pessoas com poder de decidir o que constitui um “currículo adequado” – às pessoas com poder de efetuar tais inclusões e/ou exclusões –, elas provavelmente argumentariam que a justificativa para tal exclusão está em que aquele curso seria ideológico. Ou seja, que as motivações de tal história viriam de

preocupações alheias à história propriamente dita – que aquela história seria um veículo para expressar determinada posição com objetivos propagandísticos. Ora, essa distinção entre a “história ideológica” e a “história propriamente dita” é interessante porque implica, e é esta sua intenção, que certas histórias (em geral as dominantes) não são de modo algum ideológicas, nem expressam visões do passado que sejam alheias ao tema. Mas já vimos que os significados dados às histórias de todo tipo são necessariamente isso mesmo – significados que vêm de fora. Não significados intrínsecos do passado (não mais do que a paisagem já tinha em si os nossos significados antes de os termos colocado lá), mas significados dados ao passado por agentes externos. A história nunca se basta; ela sempre se destina a alguém.

Por conseguinte, parece plausível que as formações sociais específicas querem que seus historiadores expressem coisas específicas. Também parece plausível que as posições predominantemente expressas serão do interesse dos blocos dominantes dentro daquelas formações sociais (não que tais posições surjam automaticamente e depois sejam asseguradas para sempre, ponto-final, sem sofrerem nenhuma contestação). O fato de que a história propriamente dita seja um constructo ideológico significa que ela está sendo constantemente retrabalhada e reordenada por todos aqueles que, em diferentes graus, são afetados pelas relações de poder – pois os dominados, tanto quanto os dominantes, têm suas próprias versões do passado para legitimar suas respectivas práticas, versões que precisam ser tachadas de impróprias e assim excluídas de qualquer posição no projeto do discurso dominante. Nesse sentido, reordenar as mensagens a serem transmitidas (com freqüência, o mundo acadêmico chama de “controvérsias” muitas dessas reordenações) é algo que precisa ser continuamente elaborado, pois as necessidades dos dominantes e/ou subordinados estão sempre sendo retrabalhadas no mundo real à medida que eles procuram mobilizar pes-

soas para apoarem seus interesses. A história se fofia em tal conflito, e está claro que essas necessidades conflitantes incidentem sobre os debates (ou seja, a luta pela posse) do que é a história.

Assim, nesta altura, já fica claro que responder à pergunta “O que é a história?” de modo que ela seja realista está em substituí-la por esta outra: “Para quem é a história?” Ao fazermos isso, vemos que a história está fadada a ser problemática, pois se trata de um termo e um discurso em litígio, com diferentes significados para diferentes grupos. Uns querem uma história asséptica, da qual o conflito e a angústia estejam ausentes; outros, que a história leve à passividade; uns querem que ela expresse um vigoroso individualismo; outros, que proporcione estratégias e táticas para a revolução; outros ainda, que forneça base para a contra-revolução... E por aí vai. É fácil ver que, para um revolucionário, a história só pode ser diferente daquela almejada por um conservador. Também é fácil ver que a lista de usos da história é infinita, tanto pela lógica quanto pela prática. Afinal, que aspecto teria uma história com que todos pudesssem concordar de uma vez por todas? Permita que eu ilustre esses comentários com um rápido exemplo.

No romance *1984*, Orwell escreveu que quem controla o presente controla o passado e quem controla o passado controla o futuro. Isso parece ser também provável fora da ficção. Assim, as pessoas no presente necessitam de antecedentes para localizarem-se no agora e legitimarem seu modo de vida atual e futuro. (A bem dizer, dada a distinção fato/valor, os “fatos” do passado, ou tudo mais, não legitimam absolutamente nada. Mas o ponto é que as pessoas agem como se legitimassem.) Portanto, elas sentem a necessidade de enraizarem o hoje e o amanhã em seu ontem. Recentemente, esse ontem tem sido procurado (e achado, já que o passado se predispõe sustentar incontáveis narrativas) por mulheres, negros, grupos regionais, minorias diversas et al. Esses passa-

dos são usados para explicar existências presentes e projetos futuros. Remontando um pouco mais no tempo, veremos que a classe trabalhadora também procurou enraizar-se mediante uma trajetória elaborada em termos históricos. Remontando ainda mais, a burguesia descobriu sua genealogia e começou a elaborar uma história para si (e para outros). Nesse sentido, todas as classes e/ou grupos escrevem suas respectivas autobiografias coletivas. A história é a maneira pela qual as pessoas criam, em parte, suas identidades. Ela é muito mais que um módulo no currículo escolar ou acadêmico, embora possamos ver que o que ocorre nesses espaços educacionais tem importância crucial para todas aquelas partes diversamente interessadas.

Mas será que não estamos cientes disso o tempo todo? Não fica óbvio que um fenômeno “legitimador” tão importante como é a história tem raízes em necessidades e poderes reais? Acho que sim, mas com uma ressalva: quando o discurso dominante se refere ao constante processo de reescrita da história, ele o faz de maneiras que sublimam aquelas necessidades. Aí, o discurso dominante produz a anodina reflexão de que toda geração reescreve sua própria história. A pergunta, entretanto, é como e por quê. E uma resposta possível, à qual Orwell alude, é que as relações de poder produzem discursos ideológicos do tipo “a história como conhecimento” (por exemplo) que, em termos de projetos conflitantes de legitimização, são necessários para todas as partes envolvidas.

Agora, vamos concluir a exposição sobre o que a história é na teoria. Argumentei que a história se compõe de epistemologia, metodologia e ideologia. A epistemologia mostra que nunca poderemos realmente conhecer o passado - que a discrepância entre o passado e a história (historiografia) é ontológica, ou seja, está de tal maneira presente na natureza das coisas que nenhum esforço epistemológico, não importando quão grande, conseguirá eliminá-la. Os historiadores elaboraram modos de trabalhar para reduzir a influência do histori-

ador interpretativo, desenvolvendo métodos rigorosos que eles tentam universalizar das mais variadas maneiras, mas sempre pretendendo que, se todos seguíssemos esses métodos, um alicerce de habilidades, conceitos, rotinas e procedimentos poderia permitir chegar à objetividade. No entanto, existem muitas metodologias; os supostos “alicercos conceituais” são de construção recente e parcial, e eu argumentei que as diferenças que vemos estão lá porque a história é basicamente um discurso em litígio, um campo de batalha onde pessoas, classes e grupos elaboram autobiograficamente suas interpretações do passado para agradarem a si mesmos. Fora dessas pressões, não existe história definitiva. Todo consenso (temporário) só é alcançado quando as vozes dominantes conseguem silenciar outras, seja pelo exercício explícito de poder, seja pelo ato velado de inclusão e/ou anexação. Ao fim, a história é teoria, e a teoria é ideologia, e a ideologia é pura e simplesmente interesse material. A ideologia penetra todos os aspectos da história, aí incluídas as práticas cotidianas para produzir histórias naquelas instituições que, em nossa sociedade, são destinadas principalmente a tal propósito – em especial as universidades. Agora, vamos olhar a história como parte desse tipo de prática.

DA PRÁTICA

Acima, eu acabei de concluir que a história foi, é e será produzida em muitos lugares e por muitas razões diferentes, e que um desses tipos de história é a profissional, ou seja, a produzida por historiadores que (em geral) são assalariados e (no mais das vezes) trabalham no ensino superior, especialmente nas universidades.

Em *The death of the past*,¹⁴ o historiador J. H. Plumb descreveu tal história profissional (“à Elton”) como o processo de tentar estabelecer a verdade do que aconteceu no passa-

do e que poderia ser contraposto aos “passados” da memória popular, do “senso comum” e dos estereótipos, para nos desembaraçarmos desses constructos mal acabados, mal digeridos e (para Plumb) mal concebidos. Em *On living in an old country*,¹⁵ Patrick Wright argumentou que a meta de Plumb é não apenas impossível, pois (como já vimos) inexiste em verdade históricas não-problemáticas, mas também provavelmente indesejável, pois pode muito bem ser que na história popular (por exemplo) haja virtudes e leituras alternativas que, de quando em quando, talvez seja necessário opor às histórias “oficiais”. Aqui, ele sugere que tenhamos em mente o processo de memória dos proletários de 1984.

Wright igualmente assinala que o único tipo de instituição na qual o desarraigamento proposto por Plumb poderia efetuar-se é o educacional (e este, por sua vez, já está intimamente envolvido nos processos de socialização do gênero “memória popular”). Porque, embora a esmagadora maioria dos historiadores de carreira se declare imparcial, e embora de certa maneira eles realmente consigam um “distanciamento”, é ainda assim esclarecedor ver que esses profissionais nem de longe estão fora do conflito ideológico e que eles até ocupam posições bem dominantes dentro de tal conflito – em outras palavras, é esclarecedor ver que as histórias “profissionais” são expressões de como as ideologias dominantes formulam a história em termos “acadêmicos”. Parece bastante óbvio que, vis-
tos sob uma perspectiva cultural e “histórica” mais ampla, investimentos institucionais multimilionários como aqueles feitos em nossas universidades (por exemplo) são essenciais para reproduzir a presente formação social e, portanto, estão na vanguarda das forças da tutela cultural (padrões acadêmicos) e do controle ideológico. Seria certo descuido do campo dominante se as coisas não fossem assim.

Dado que até agora tentei situar a história entre os interessos de interesses e pressões reais, também preciso levar em conta as pressões “acadêmicas”, não só porque é,

sobretudo, o seu tipo de História que define o campo do que “a História realmente é”, mas ainda porque é esse o tipo de história estudado no ensino médio e nos cursos de graduação. Nestes cursos, com efeito, você é, na prática, iniciado na história acadêmica; você deve ficar como os profissionais. Mas como são os profissionais e como é que eles produzem histórias?¹⁶

Vamos começar assim: a história é produzida por um grupo de operários chamados historiadores quando eles vão trabalhar. É o serviço deles. E, quando vão trabalhar, eles levam consigo certas coisas identificáveis.

Em primeiro lugar, levam a si mesmos: seus valores, posições, perspectivas ideológicas.

Em segundo lugar, levam seus pressupostos epistemológicos. Estes nem sempre são conscientes, mas os historiadores terão “em mente” maneiras de adquirir “conhecimento”. Aqui, entra em ação uma gama de categorias (econômicas, sociais, políticas, culturais, ideológicas etc.), uma gama de conceitos que integram essas categorias (dentro da categoria política, por exemplo, pode haver muito uso de classe, poder, Estado, soberania, legitimidade etc.) e amplas pressuposições sobre a constância, ou não, dos seres humanos (algum que, com muita frequência, é irônica e a-históricamente denominado “natureza humana”). Mediante o uso dessas categorias, conceitos e pressuposições, o historiador vai gerar hipóteses, formular abstrações e organizar e reorganizar seu material de forma a incluir e excluir.

Os historiadores também empregam vocabulários próprios de seu ofício, e estes (como se não bastasse serem inevitavelmente anacrônicos) afetam não apenas o que os historiadores vêem, mas a maneira pela qual eles vêem. Tais categorias, conceitos e vocabulários são continuamente retrabalhados, mas sem elas os historiadores não conseguiram nem entender os relatos uns dos outros, nem elaborar os seus próprios, não importando quanto possam discordar a respeito das coisas.

Em terceiro lugar, os historiadores têm rotinas e procedimentos (métodos, na estrita acepção da palavra) para lidar com o material: modos de verificar-lhe a origem, a posição; a autenticidade, a fidedignidade... Essas rotinas se aplicarão a todo material trabalhado, mesmo que com graus variados de concentração e rigor (ocorrem muitos lapsos e des-acertos). Há aí uma gama de técnicas que vão do extravagantemente complexo ao prosaicamente direto; tratam-se do tipo de práticas que muitas vezes são denominadas as “habilidades do historiador”, técnicas que, de passagem, podemos ver como momentos também passageiros naquela combinação de fatos que produzem histórias. (Em outras palavras, a história não é questão de “habilidades”.) Assim, munidos desses tipos de prática, os historiadores conseguem pôr-se mais diretamente a “inventar” um pouco de história – “produzir histórias”.

Em quarto lugar, ao tocarem seu serviço de encontrar materiais diversos para trabalhar e “desenvolver”, os historiadores vão e vêm entre as obras publicadas de outros historiadores (o tempo de trabalho acumulado em livros, artigos etc.) e os materiais não-publicados. Estes, “quase novos”, podem ser denominados os vestígios do passado (as marcas que sobraram do passado: documentos, registros, artefatos etc.).

São uma mistura de vestígios conhecidos mas pouco usados; vestígios novos, não-utilizados e possivelmente descobertos; e vestígios velhos, ou seja, materiais que já foram usados, mas que, em vista dos vestígios novos e/ou quase novos descobertos, são agora passíveis de inserção em contextos diferentes daqueles que ocupavam antes. O historiador pode, então, começar a organizar todos esses elementos de maneiras novas (e várias), sempre procurando a tão almejada “tese original”. Ele começa assim a transformar os vestígios do que outrora foi concreto em “pensamento concreto”, ou seja, em relatos dos historiadores. Nisso, o historiador literalmente re-produz os vestígios do passado numa nova cate-

goria. E esse ato de transformação – do passado em história – é o trabalho básico do historiador.

Em quinto lugar, os historiadores, tendo feito sua pesquisa, precisam então colocá-la por escrito. É aí que os fatores epistemológicos, metodológicos e ideológicos voltam a entrar em ação, inter-relacionando-se com as práticas cotidianas, tal qual aconteceu durante todas as fases da pesquisa. Essas pressões do cotidiano variam, é claro, mas algumas são dadas a seguir:

1. A pressão da família e/ou dos amigos: “Ah, você não vai trabalhar de novo no fim de semana, vai?” “Será que dá pra você tirar uma folguinha disso?”
2. As pressões do local de trabalho, no qual se fazem sentir não só as diversas influências de diretores de faculdade, chefes de departamento, colegas e políticas institucionais de pesquisa, mas também (tenhamos a coragem de dizê-lo) a obrigação de lecionar.
3. As pressões das editoras no que se refere a vários fatores: *Extensão*. As restrições de tamanho são consideráveis e têm seus efeitos. Pense quanto o conhecimento histórico poderia ser diferente se todos os livros fossem um terço mais curtos ou quatro vezes mais longos do que o “normal”!

Formato. A dimensão da página, a impressão e o projeto gráfico, a presença ou não de ilustrações, exercícios, bibliografia, índice etc., o fato de o texto estar ou não em folhas soltas e ser ou não complementado por vídeo ou som gravado – tudo isso também tem efeitos.

Mercado. O que o historiador considerar seu mercado vai influenciar o que ele diz e a maneira pela qual ele diz. Pense no quanto a Revolução Francesa teria de ser “diferente” para crianças do primário ou do secundário, não-europeus, “especialistas em revolução” ou leigos curiosos, para citarmos só alguns públicos diferentes entre si.

Prazos. O tempo total de que o autor dispõe para fazer a pesquisa e escrevê-la, mais a alocação desse tempo (uma vez por semana, um semestre de licença, os fins de semana), afeta, por exemplo, a disponibilidade das fontes, a concentração do historiador etc. Frequentemente, o tipo de condição que a editora impõe com referência à conclusão do trabalho é também crucial.

Estilo literário. O estilo (polêmico, discursivo, exuberante, pedante, mais as combinações de tudo isso) e o uso gramatical, sintático e semântico do historiador influenciam o relato e podem ser modificados para ajustar-se às normas da editora, ao formato de uma série etc.

Leituras críticas. As editoras enviam os originais para uma leitura crítica, e quem a faz pode talvez pedir mudanças drásticas na organização do material (este texto, por exemplo, era de início duas vezes mais longo). Também há casos em que os chamados "leitores críticos" têm interesses pessoais em jogo.

Reescrita. Trata-se de algo que acontece em todos os estágios, até o livro ir para a impressão. Às vezes, algumas partes requerem três redações; outras vezes, são treze. Idéias brilhantes que no começo pareciam dizer tudo ficam enfadonhas e apagadas quando já se tentou escrevê-las uma dúzia de vezes. Além disso, coisas que seriam incluídas acabam não o sendo, e, com frequência, as que o são parecem ter sido deixadas à própria sorte. Que tipo de critério se faz presente então, quando o escritor "trabalha" materiais lidos e anotados (muitas vezes imperfeitamente) tanto tempo antes?

E por aí vai. Pois bem: esses são aspectos óbvios (pense quantos fatores externos, ou seja, fatores alheios ao "passado", agem sobre você e influenciam o que você escreve nos trabalhos de faculdade, por exemplo), mas aqui o que se deve enfatizar é que nenhuma de tais pressões, aliás, ne-

nhum dos processos comentados neste capítulo, age sobre o que está sendo relatado (por exemplo, o planejamento para uso de recursos humanos na Primeira Guerra Mundial). Mais uma vez, as discrepâncias entre passado e presente se alarmam imensamente.

Em sexto lugar, o que se escreveu até agora foi a produção de histórias. Mas os textos também precisam ser lidos – consumidos. Assim como se pode consumir bolo das mais diferentes maneiras (devagar, depressa etc.) e numa série de situações (no trabalho, ao volante, em dieta, num casamento etc.) e circunstâncias (você já comeu o bastante? a digestão é difícil?), nenhuma das quais se repete de maneira idêntica, assim também o consumo de um texto se dá em contextos que igualmente não vão se repetir. De maneira muito literal, não existem duas leituras idênticas. (Por vezes, fazemos anotações à margem de um texto e, voltando a elas tempos depois, não conseguimos lembrar do que se tratava. No entanto, são exatamente as mesmas palavras na mesma página. Assim, como é que significados conservam significado?) Portanto, nenhuma leitura, ainda que efetuada pela mesma pessoa, é passível de produzir os mesmos efeitos repetidamente. Isso quer dizer que os autores não têm como impingir suas intenções/interpretações ao leitor. Inversamente, os leitores não têm como discernir por completo tudo que os autores pretendiam. Ademais, o mesmo texto pode inserir-se primeiro num discurso amplo e depois em outro; não existem limites lógicos, e cada leitura é um escrito diferente. Esse é o mundo do texto desconstrucionista, um mundo no qual qualquer texto, em outros contextos, pode significar muitas coisas. Está aí "um mundo de diferença".

Contudo, essas últimas observações parecem suscitar um problema. (Mas será que na leitura surgiu mesmo algum problema para você? E será que esse seu problema é diferente do meu?) Para mim, ele está nisto: embora o que se dissesse acima pareça implicar que tudo é um fluxo interpretativo, a

realidade é que “lemos” de maneira bastante previsível. Nesse sentido, portanto, o que vem a definir as leituras? Bom, não é um consenso detalhado sobre tudo e todos, pois os detalhes sempre flutuam livres por aí (pode-se sempre fazer que coisas específicas tenham maior ou menor significado). Mas realmente ocorrem consensos de caráter geral. Isso acontece por causa do poder. Aqui, voltamos à ideologia, pois pode-se muito bem argumentar que o que impede os livros de serem usados de maneira totalmente arbitrária é o fato de que certos textos estão mais próximos de outros; são menos ou mais classificáveis dentro de certos gêneros ou rótulos; são menos ou mais simpáticos às necessidades que as pessoas têm e que se expressam em textos. E assim, *après Orwell*, as pessoas encontram afinidades e referências (bibliografias, leituras recomendadas, a classificação decimal Dewey) que, em última análise, são também arbitrárias, mas que atendem a necessidades mais permanentes de grupos e classes: vivemos num sistema social, e não a esmo. Trata-se de um campo complicado mas essencial para a compreensão, e aqui poderíamos mencionar textos de teóricos como Scholles, Eagleton, Fish e Bennett.¹⁷

Poderíamos também refletir sobre como essa situação um tanto desconcertante (o texto volúvel que na teoria não precisa acomodar-se, mas que na prática o faz) atende a uma aflição interpretativa que se manifesta com freqüência em estudantes. A aflição é esta: se entendemos que a história é o que fazem os historiadores; que eles a fazem com base em frágeis comprovações; que a história é inevitavelmente interpretativa; que há pelo menos meia dúzia de lados em cada discussão e que, por isso, a história é relativa... Se entendemos tudo isso, então podemos muito bem pensar: “Bom, se a história parece ser só interpretação e ninguém sabe nada realmente, então para que estudá-la? Se tudo é relativo, para que fazer história?” Trata-se de um estado de espírito que poderíamos chamar “desventura do relativismo”.

Em certo sentido, essa maneira de ver as coisas é positiva. É uma liberação, pois joga velhas certezas no lixo e possibilita desmascarar quem se beneficia delas. E, também em certo sentido, tudo é relativo (ou seja, historicista). Mas, liberação ou não, trata-se ainda de algo que faz as pessoas sentirem-se num beco sem saída. Não há necessidade disso, entretanto. Desconstruirmos as histórias de outras pessoas é pré-requisito para construirmos a nossa própria, de maneira que dê a entender que sabemos o que estamos fazendo – ou seja, de maneira que nos faça lembrar que a história é sempre a história destinada a alguém. Porque, embora a lógica diga que todos os relatos são problemáticos e relativos, a questão é que alguns são dominantes e outros ficam à margem. Em termos lógicos, todos são a mesma coisa; mas, na realidade, eles são diferentes; estão em hierarquias valorativas (ainda que, em última análise, infundadas).

Por quê? Porque o conhecimento está relacionado ao poder e porque, para atenderem a interesses dentro das formações sociais, os que têm mais poder distribuem e legitimam tanto quanto podem o “conhecimento”. A forma de escapar ao relativismo na teoria é analisar assim o poder na prática. Por conseguinte, uma perspectiva relativista não precisa levar à desesperança. Ela é o começo de um reconhecimento geral de como as coisas parecem funcionar. Trata-se de uma emancipação: de modo reflexivo, você também pode produzir história.

DA DEFINIÇÃO DE HISTÓRIA

Acabo de argumentar que, no geral, a história é o que os historiadores fazem. Mas então por que tanto rebuliço? A história não é isso mesmo? De certa maneira, é, sim. Mas não exatamente. No sentido estritamente profissional, é bastante fácil descrever o ofício dos historiadores. O problema, entretanto, surge quando esse ofício se insere (pois precisa inserir)

se) nas relações de poder em qualquer formação social de que ele se origine. Ou seja, o problema surge quando diferentes pessoas, grupos e classes perguntam: "O que a história significa para mim ou para nós e de que modo se pode usar ou abusar dela?" É então, no campo dos usos e significados, que a história fica tão problemática. "O que é a história?" se torna "Para quem é a história?", como já expliquei. O essencial está aí. Assim, o que a história é para mim? Eis uma definição:

A história é um discurso cambianto e problemático, tendo como pretexto um aspecto do mundo, o passado, que é produzido por um grupo de trabalhadores cuja cabeça está no presente (e que, em nossa cultura, são na imensa maioria historiadores assalariados), que tocam seu ofício de maneiras reconhecíveis uns para os outros (maneiras que estão posicionadas em termos epistemológicos, metodológicos, ideológicos e práticos) e cujos produtos, uma vez colocados em circulação, vêm-se sujeitos a uma série de usos e abusos que são teoricamente infinitos, mas que na realidade correspondem a uma gama de bases de poder que existem naquele determinado momento e que estruturam e distribuem ao longo de um espectro do tipo dominantes/marginais os significados das histórias produzidas.¹⁸

Tendo dado uma definição de história, quero agora trabalhá-la de modo que ela possa dar respostas para o tipo de pergunta básica que freqüentemente surge com referência à natureza da história. Já que este é um texto curto, meus comentários serão breves; mas, breves ou não, espero que as respostas que vou sugerir apontem tanto uma direção quanto uma maneira para que surjam outras respostas, mais sofisticadas, nuancadas e adequadas. Ademais, acho que um guia como este (uma espécie de "manual básico de história") se faz necessário, até porque, embora regularmente sejam levantadas questões sobre a natureza da história, a tendência é deixá-las em aberto para que possamos "concluir por nós mesmos". Ora, eu também quero isto, mas estou ciente de que, com muita freqüência, os diversos debates sobre a "natureza da história" são apreendidos de modo muito vago (isto é, parece haver neles uma infinidade de escolhas, ou seja, inúmeras ordenações possíveis dos elementos básicos), de forma que permanece alguma dúvida e confusão. Assim, para variar, eis algumas perguntas e respostas.

1. Qual é a situação da verdade nos discursos historiográficos?

Algumas perguntas e algumas respostas

2. Existe história objetiva? (Existem "fatos" objetivos etc.?)

Ou a história não passa de interpretação?

3. O que é parcialidade? E quais as dificuldades para erradicá-la?

4. O que é empatia? Ela é possível? Como e por que? E, se ela não for possível, por que parece tão importante tentar alcançá-la mesmo assim?

5. Quais as diferenças entre fontes primárias e secundárias? E entre "provas" e "fontes"? O que está em jogo nesse aspecto?

6. O que é que a gente faz com pareamentos como causa e efeito, continuidade e mudança, semelhança e diferença? É possível fazer o que se pede com eles?

7. A história é arte ou ciência?

DA VERDADE

Pode até parecer que já tratei do problema de podermos ou não conhecer a verdade do passado. Apresentei argumentos, de Elton e outros, segundo os quais a meta do estudo histórico é obter um conhecimento real (verdadeiro), e opinião que isso, rigorosamente falando, é impossível. Também procurei mostrar as razões epistemológicas, metodológicas, ideológicas e práticas disto. No entanto, acho que ainda há dois campos por explorar, de modo que os temas anteriores possam ser desenvolvidos. O primeiro: se em última análise não temos como saber as verdades do passado, então por que continuar procurando por elas? O segundo: como é que o termo "verdade" (não importando se existe ou não tal coisa) opera nos discursos da história?

Vamos lá. Para que precisamos da verdade? Em dado plano, a resposta parece óbvia. Sem a verdade, certas pretensões (objetividade, essência, essencial, imparcialidade) que determinam as coisas de uma vez por todas ficariam impo-

tentes. Sem a objetividade, como é que poderíamos discriminar entre relatos rivais de um mesmo fenômeno? Num nível mais chão, como é que poderíamos decidir quais foram as causas mais importantes da reforma constitucional inglesa de 1882, por exemplo? É esse o tipo de preocupação que parece nos perseguir.

Mas por quê? Para além das necessidades práticas mais imediatas, de onde se origina essa ânsia de certezas? As razões são muitas, indo desde generalizações sobre a "cultura ocidental" até temores psicossociais de "desmonteamento" ante a incerteza. O tão citado comentário do filósofo A. N. Whitehead de que a tradição filosófica dominante no Ocidente (a "Tradição Ocidental") não passa de uma série de notas de rodapé à obra de Platão explica muito, dada a visão platônica de que o conhecimento absoluto (da verdade, da justiça, da melhor política) é possível em suas formas mais puras e pode ser apurado mediante a discussão filosófica (com o corolário de que não seria racional agirmos de maneira não-virtuosa se soubéssemos o que é a virtude; é a visão de que o bom/verdadeiro conhecimento deveria acarretar a boa/verdadeira ação). Também cruciais são os argumentos cristãos nas quais a palavra de Deus é a Verdade e de que conhecê-lo é conhecer a Verdade; de que o cristianismo fornece critérios para julgar tudo e todos na balança do certo e do errado. Ademais, durante longo tempo, as constantes tentativas do pensamento ocidental em tantas de suas manifestações (filosofia, teologia, estética etc.) para formular alguma correspondência entre a palavra e o mundo pelas teorias da verdade mantiveram um pouco à distância o ceticismo destrutivo, do qual são exemplos o sofismo, o nominalismo e o antifundamentalismo [nesse sentido epistemológico, "fundamentalismo", no inglês *foundationism*, seria a visão de que o conhecimento consiste numa estrutura erigida sobre alicerces seguros e certos]. O desenvolvimento do racionalismo e da ciência, e o fato de que essa última realmente parece "funcionar", são outros fatores que contribuíram para

aquela situação. Junte-se o fato de que, na existência cotidiana, a verdade e seus sinônimos são termos de uso comum ("Diga a verdade!"; "É fato que você disse isso?"; "Você tem certeza?"); junte-se a vivência que temos na escola ("Quem sabe a resposta certa?"; "Está errado, faça de novo!"); juntem-se aqueles X cheios de certeza que pombos nas questões de múltipla escolha; juntem-se todos aqueles livros que nos intimidam porque não conseguimos ver como seus "conteúdos" foram produzidos... Junte-se tudo isso, e parecerá muito natural que a verdade esteja à mão.

Mas nada na cultura é natural. Hoje, não conhecemos nenhum fundamento para os absolutos platônicos. Hoje, vivemos com a idéia da ausência de Deus. Desconstruímos e tornamos arbitrários e pragmáticos os vínculos entre a palavra e o mundo. No século XX, assistimos à incapacidade da razão para desbancar o irracionalismo de forma convincente. Embora físicos e engenheiros sigam em frente com seu trabalho e seus raciocínios hipotético-dedutivos, as bases do sucesso deles permanecem um enigma. "Por que é que o mundo exterior, no sentido simples e óbvio, deve coincidir com os postulados de regularidade, as expectativas matemáticas e registas do racionalismo investigativo? É coisa que ninguém sabe responder."¹ E, claro, entendemos o "senso comum", com suas homilias que persistem e se mostram usuais muito tempo depois que já desapareceram os motivos para elas terem surgido. "Ainda dizemos que o sol 'nasce' e 'se põe'. Fazemos isso como se o modelo copernicano do sistema solar já não houvesse definitivamente substituído o ptolomaico. Metáforas vazias, figuras de linguagem gastas, habitam nosso vocabulário e nossa gramática. Elas se agarram com tenacidade ao desvãos de nosso linguajar comum."²

Portanto, tudo isso são coisas que *sabemos* (se é que ainda podemos usar essa palavra). Somos a-morais, céticos, irônicos, temporais; nossa cultura é tudo isso. Somos parceiros na incerteza; surpreendemos a verdade, saímos em seu encalço

e descobrimos que se tratava de um signo lingüístico, um conceito. A verdade é uma figura de retórica cujo quadro de referências não vai além de si mesma, incapaz de apreender o mundo dos fenômenos: a palavra e o mundo, a palavra e o objeto, continuam separados.

Agora vamos examinar esses tópicos em termos gerais e depois relacioná-los com a separação análoga que ocorre entre o passado fenomênico e a história discursiva, de modo a chegarmos ao fim daquela primeira questão.

Em *As palavras e as coisas*, Michel Foucault assinala tanto o absurdo quanto a utilidade de correspondências entre palavras e coisas:

Este livro nasceu de um texto de Jorge Luis Borges. Do riso que, com sua leitura, perturba todas as familiaridades do pensamento – do nosso: daquele que tem nossa idade e nossa geografia –, abalando todas as superfícies ordenadas e todos os planos que tornam sensata para nós a profusão dos seres, fazendo vacilar e inquietando por muito tempo, nossa prática milenar do Mesmo e do Outro. Esse texto cita "uma certa encyclopédia chinesa" onde vem escrito que "os animais se dividem em: (a) pertencentes ao imperador, (b) embalsamados, (c) domesticados, (d) leitões, (e) sereias, (f) fabulosos, (g) cães em liberdade, (h) incluídos na presente classificação, (i) que se agitam como loucos, (j) inumeráveis, (k) desenhados com um pincel muito fino de pêlo de camelo, (l) *et caetera*, (m) que acabam de quebrar a bilha, (n) que de longe parecem moscas". No deslumbramento dessa taxinomia, o que de súbito atingimos, o que, graças ao apólogo, nos é indicado como o encanto exótico de um outro pensamento, é o limite do nosso: a impossibilidade patente de pensar isso.³

O objetivo de Foucault é claro. Trata-se da arbitrariedade da definição, que parece estranhíssima a nós, mas não ao encyclopedista chinês. Para este, ela tem muito sentido, ao passo que qualquer definição que oferecessemos lhe pareceria estranha. Portanto, o que está faltando aí é algum vínculo necessário entre a palavra e o mundo. Eis o que diz o teórico literário e cultural George Steiner:

Essa ruptura [...] entre a palavra e o mundo é o que constitui uma das poucas revoluções autênticas da história ocidental. [...] A palavra “rosa” não tem caule, não tem folha e não tem espinho. Não é nem cor-de-rosa, nem vermelha, nem amarela. Não exala nenhum odor. De per si, é um rótulo totalmente arbitrário, um signo vazio. Não é Absolutamente nada [...] em seus componentes fenomênicos, história etimológica ou funções gramaticais tem alguma correspondência com o que quer que acreditemos ou imaginemos ser o objeto da referência, puramente convencional, da palavra “rosa”.⁴

Essa “ruptura” já havia sido salientada pelo pragmatista americano Richard Rorty, ao comentar que cerca de dois séculos atrás os europeus perceberam que a verdade era sempre criada e nunca descoberta.⁵ No entanto, apesar da discrepância entre a palavra e o mundo e do fato de todos os significados/verdades serem criados em circunstâncias incertas, as coisas ainda parecem corresponder-se. Mas, dado que não precisa ser assim em nossa situação cético-irônica, por que elas parecem corresponder-se? Ora, pelas razões que já mencionei: nossa cultura tem uma longa tradição dominante (platônismo, cristianismo, razão, ciência, os hábitos cotidianos) na qual a verdade e a certeza são consideradas descobertas, e não criações; e, como assinalei no capítulo anterior, ainda existem afinidades orwellianas/ideológicas que conseguem manter o nihilismo teórico à distância, mediante determinadas práticas com aspirações à certeza. Isso porque, em última análise, o que impede de dizerem-se certas coisas e permite expressarem-se apenas coisas específicas é o poder: a verdade fica na dependência de alguém ter poder para torná-la verdadeira. É assim que fazem o conceito de verdade (não importando se tal “verdade” é mesmo verdadeira) funcionar como um censor. Foucault apresenta estes argumentos:

A história não está fora do âmbito do poder [...] é produzida apenas em virtude de múltiplas formas de repressão. [...] Cada sociedade tem [...] suas “políticas gerais” de verdade: isto é, os tipos de discurso que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados

verdadeiros dos falsos; a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro.

[...] por “verdade”, não quero dizer “o conjunto das coisas verdadeiras a descobrir e aceitar”, mas “o conjunto das coisas verdadeiras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e das regras se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder”, entendendo-se também que não se trata de um combate “em prol” da verdade, mas em torno do estatuto da verdade e do papel econômico e político que a ela desempenha.

A “verdade” deve ser entendida como um conjunto de procedimentos regulados para a produção, a lei, a repartição, a circulação estabelecendo limites. Sabemos que tais verdades não passam de “ficções úteis” que estão no discurso graças ao poder (alguém precisa pô-las e mantê-las ali) e que o poder usa o termo “verdade” para exercer controle; daí o regime da verdade. A verdade evita a desordem, e é esse medo da desordem (dos desordeiros), ou, para nos expressarmos de maneira positiva, é esse medo da liberdade (o medo de dar a liberdade a quem não a tem), o que vincula funcionalmente a verdade aos interesses materiais.

DOS FATOS E DA INTERPRETAÇÃO

O problema dos fatos e/versus a interpretação costuma ser formulado assim: será que existem fatos históricos que podemos conhecer em definitivo (datas, por exemplo)? Ou será que a história é só interpretação?

Existirão “coisas passadas” que pareçam ser factualmente corretas? Em certo sentido, é legítimo responder que sim. Sabemos, por exemplo, que a chamada Grande Guerra/Primeira Guerra Mundial ocorreu entre 1914 e 1918. Sabemos que Margaret Thatcher subiu ao poder em 1979. Se essas coisas são fatos, então conhecemos fatos. Entretanto, tais fatos, embora sejam importantes, são “verdadeiros” mas banais no âmbito das questões mais amplas que os historiadores discutem. Isso porque eles não estão demasiado preocupados com os fatos “descontínuos” (os fatos “individualizados”), já que essa preocupação só cabe àquela parte do discurso histórico que se chama crônica. Não: os historiadores têm ambições, desejam descobrir não apenas o que aconteceu, mas também como e por que aconteceu e o que as coisas significavam e significam. Essa é a tarefa que os historiadores se propuseram (com isso, quero dizer que eles não estavam obrigados a almejar tanto). Assim, o que está em pauta nunca são os fatos de per si, mas o peso, a posição, a combinação e a importância que eles trazem com referência uns aos outros na elaboração de explicações. Essa é a inevitável dimensão interpretativa, a problemática, quando os historiadores transformam os acontecimentos do passado em padrões significantes que nenhuma representação literal desses acontecimentos como fatos poderia jamais produzir. Porque, embora possam existir métodos para descobrir “o que aconteceu”, não existe absolutamente nenhum método pelo qual se possa afirmar de uma vez por todas, “ponto-final”, o que os “fatos” significam. Aqui, mais uma vez, o que Steiner tem para dizer é pertinente. Um texto, considerando-se que seus componentes são

fonéticos, gramaticais e léxicos [...], pode ser estudado em termos analíticos e estatísticos. [...] Mas a falha que sem dúvida é decisiva ocorre quando tais abordagens procuram formalizar o *significado*, quando elas ascendem do fonético [...] para o semântico. [...] Essa progressão é o que nenhuma técnica analítico-inguística [...] já mais tratou de maneira convincente.⁷

Está claro que isso se aplica à história como discurso. Se o passado é um texto (repleto de “velhos” textos) para ser lido e receber significado (lembre mais uma vez a paisagem lida como geografia), então cabem as críticas aos limites de qualquer textualidade. Não há método que estabeleça significados definitivos; a fim de terem significado, todos os fatos precisam inserir-se em leituras interpretativas que obviamente os contêm, mas que não surgem pura e simplesmente delas. Para desgosto dos empiricistas, trata-se de algo que a dicotomia fato/valor possibilita e exige.⁸

Fica evidente que os historiadores deveriam levar em conta esses argumentos quando põem mãos à obra, mas com freqüência, eles não o fazem. E, quando o fazem, raramente os desenvolvem. Muitas vezes, os historiadores parecem sugerir que as interpretações derivam dos “fatos” e que uma interpretação temporária e localizada é na realidade verdadeira/exata; que “no centro”, se encontram os fatos fundamentais de alguma maneira dada e não-interpretada.

Isso tudo pode talvez parecer um pouco abstrato. Assim, permita-me mostrar com um exemplo o que está em jogo aqui.

Num artigo na imprensa não-acadêmica,⁹ o historiador Robert Skidelsky escreveu justamente sobre o problema que estamos analisando. Nesse artigo, ele enfatiza que a maioria dos fatos históricos não está em discussão, que o relativismo não representa ameaça para a discussão disciplinada de um *corpus* basicamente consensual e que valores e interpretações em comum predominam na maioria de “nossas” interpretações do passado. Skidelsky reconhece que a atividade interpretativa segue em frente, mas argumenta que ela se situa nas margens do discurso, onde não põe em dúvida aquele centro em comum; aliás, é desse centro que se julgam perspectivas rivais (marginais).

Ao expressar tal visão de maneira tão clara, Skidelsky fala por muitos historiadores, e o que ele diz pode ser exemplificado rapidamente. Poderíamos afirmar que conhecemos os

fatos básicos sobre os anos do entreguerras na Europa; sabemos o que aconteceu e sabemos quando e (em larga medida) por que aconteceu. Ocorreram e ocorrem debates em torno desse consenso (sobre Munique, a política de apaziguamento etc.), mas eles respeitam os fatos e só de maneira limitada procuram reautenticá-los. Com freqüência, tais debates estão vinculados a historiadores específicos (D. C. Watt, A. J. P. Taylor), e trata-se aí da chamada dimensão historiográfica. Ou seja, historiadores re-interpretam detalhes do entreguerras, e isso é historiográfico no sentido de que fica possível estudar o que os historiadores dizem.

Ora, essa posição tem certos corolários, até porque, se a historiografia só ocorre nas margens do conhecimento, então uma abordagem (como a minha, por exemplo) que veja toda a história como historiografia também fica marginalizada (ou seja, considerada incorreta). Freqüentemente ouço dizer que os estudantes precisam parar de ouvir o que os historiadores falam e concentrar-se no que efetivamente aconteceu; eles precisam estudar a história “como se deve”. Mas isso vai de encontro a tudo que venho afirmando. Se a história é interpretação, se ela é obra (ou obras) dos historiadores, então a historiografia é mesmo o estudo da história “como se deve”.

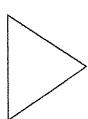
Em meu argumento, tudo isso é um constructo discursivo, inclusive o centro não-interpretativo à Skidelsky; ou seja, o chamado “centro” é apenas uma interpretação cristalizada. Está aí uma importante diferença entre mim, de um lado, e Skidelsky et al., de outro. Para apoiar meu ponto de vista, gostaria de apresentar o argumento seguinte.

Usando mais uma vez o período do entreguerras, eis minha posição. Skidelsky, dentre outros, afirma que existe um grande *corpus* de conhecimento factual e consensual sobre 1918-39. Nas margens, alguns detalhes são até retrabalhados, mas o centro resiste. E não é incomum que esses autores caracterizem tais debates “marginais” como uma disputa entre “esquerda” e “direita”. É um modelo que podemos visualizar assim:

ESQUERDA

CENTRO

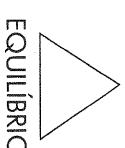
DIREITA



O equilíbrio central parece indiscutível. E ele faz pensar que um historiador “equilibrado” que ocupe tal centro consegue ver de maneira objetiva os pró e os contra das visões conflitantes da esquerda e da direita. Nesse centro, pode-se ser “liberal” (não-ideológico) porque as posições ideológicas estão lá fora, na esquerda e na direita. Se uma ou outra vencer, surgirá o desequilíbrio. Do centro, pode-se julgar de modo imparcial: “Por um lado... Por outro...”

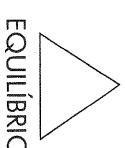
Mas considere. Deixe-me colocar a esquerda, o centro e a direita num espectro contínuo. Assim, o velho modelo:

ESQUERDA CENTRO DIREITA



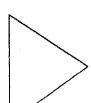
torna-se:

ESQUERDA CENTRO DIREITA



torna-se:

ESQUERDA CENTRO DIREITA



ESPECTRO

EQUILÍBRIO

ESPECTRO

EQUILÍBRIO

Aqui, vemos de imediato que o centro, na realidade, não é centro de coisa nenhuma. Em vez disso, o que temos é um conjunto de posições de esquerda/centro/direita rumo a uma das extremidades de determinado espectro (que, pela lógica, é infinito). Portanto, quando alguém supostamente dá respostas equilibradas a partir do “centro”, fica a dúvida: é o centro de quê? Porque, se deslocarmos o conjunto esquerda/direita para qualquer outra posição no espectro, veremos que não só o centro é des-centrado, mas também todo aquele conceito se torna problemático – pois um espectro não pode ter centro.

Se isso ainda parece um tanto vago, vamos nos deter um pouco mais. Na Inglaterra atual, será que as interpretações marginais/opositivas, as quais podemos somar e julgar, giram em torno de um centro marxista-leninista?

Creio que a resposta seja não. Mas por que não? Afinal, existe por aí um número enorme de relatos marxista-leninistas sobre 1918-39 (referentes ao fascismo, às causas da Grande Guerra Patriótica etc.). Por que então esse não é o centro (não-interpretativo) ao redor do qual os outros relatos são apenas interpretações marginais? Não se trata de um exemplo irrealista, pois na URSS os relatos marxista-leninistas eram o centro. Na URSS, nosso centro “em comum” era burguês e ficava à margem. Em outras palavras, “nossa” centro é apenas “nossa”. O argumento de Skidelsky, segundo o qual nosso centro era essencialmente o de todo mundo (universal) e havia mesmo um centro que não era só mais uma posição, parece falacioso. Creio que existam não centros em si, mas padrões localizados de dominação e marginalização, os quais são todos elaborados historiograficamente e precisam ser historiograficamente interpretados. O discurso específico que Skidelsky ocupa (e que nesse sentido o ocupa também, ou seja, faz dele o historiador que é) o posiciona, tal qual acontece com todos nós. E, se estamos certos sobre a natureza ideológica das posições, aquele discurso também o posiciona

ideologicamente: lembre que não existem histórias que não se destinem a alguém. Agora vamos para a questão da parcialidade.

DA PARCIALIDADE

O conceito de parcialidade histórica (isto é, dos historiadores) está por toda a parte: nas metas e objetivos de incontáveis currículos de história, no ensino fundamental e médio, nas universidades e, a bem dizer, em quase qualquer avaliação de textos históricos. Ele é explicitamente assinalado ou tacitamente pressuposto com referência à interpretação de documentos, fontes primárias e secundárias e provas. De fato, a parcialidade (e sua detecção) é coisa que consideram muito significativa. Mas será mesmo? Deixe-me apresentar um argumento em cinco partes.¹⁰

Em primeiro lugar, “parcial” só tem sentido se usado em oposição a “imparcial”, isto é, a alguma espécie de objetividade ou mesmo verdade. Imparcial = reto, parcial = torto. (Por já dá para ver qual é o problema da “parcialidade”, não?). Em segundo lugar, a parcialidade historiográfica aparece com maior freqüência na história empiricista. Esse tipo específico de história está comprometido com a idéia de que, de algum modo, o passado pode ser re-criado objetivamente. O historiador empiricista costuma ir aos vestígios do passado, elaborá-los em comprovação, fazer escrupulosas notas de rodapé etc. e, com base nisso, apresentar um relato inteiramente documentado. É claro que empiricistas como Elton (por exemplo) sabem que relatos definitivos são uma meta inalcançável; mas, ainda assim, esses historiadores procuram chegar a ela. A ambição é deixar os fatos “falam por si”, sem serem mediados pela sombra de um historiador que seja um “ventriloquo” (e que possivelmente seja parcial também).

Visto que esse tipo de abordagem tem em seu centro a objetividade, a parcialidade aí faz sentido. No caso, ela significa distorcer fontes para validar uma tese, ocultar documentos, falsificar provas...

Mas, e esta é a terceira parte do argumento, a história pode ser outras coisas além de empiricista (aqui, basta lembrarmos as 25 variedades apresentadas por Marwick). Assim, por exemplo, a história pode ser vista como a maneira pela qual grupos e/ou classes dão sentido a seu próprio passado apossando-se dele; por conseguinte, pode-se elaborar o passado de modo que tenha significado para os marxistas, os radicais de direita, as feministas et al. É claro que, em cada um desses constructos, haverá mecanismos de verificação para validar as interpretações dadas (referências a fontes em notas de rodapé etc.). No entanto, a palavra “parcialidade” quase não aparece nesses discursos. No marxismo (por exemplo), veremos referências a muitas posturas partidárias diferentes: talvez leiamos sobre tendências voluntaristas ou economicistas, interpretações gramscianas ou althusserianas, desvios trotskistas e assim por diante. Mas tais posturas não serão denominadas parcialidade, pois todos sabem que os gramscianos usam o passado diferentemente dos marxistas-economicistas. Assim, qual é o sentido de dizer que Gramsci era “parcial”? Parcial em relação a que tipo de relato? Ao trotskista? Ao burguês? Aos fatos?

Agora, a quarta parte do argumento. Olhando a história dessa maneira (como uma série de interpretações, todas elas posicionadas), fica claro não existir nenhum critério não-posicionado com que se possa julgar o grau de parcialidade. Pode-se até dizer que não há muito sentido em usar o termo “parcialidade” de modo genérico para afirmar, por exemplo, que as feministas são parciais; elas simplesmente irão perguntar se esse julgamento é feito de uma posição patriarcal. E não é só. A pretensão empíricista de que é possível detectar a parcialidade e erradicá-la, bastando seguir “o que as fontes

dizem”, vê-se solapada pelo fato de que as fontes são mudas. São os historiadores que formulam tudo que as fontes “dizem”, pois, pergunto, não é fato notório que um grande número de historiadores (todos honestos e escrupulosos a seu jeito) vai às mesmas fontes e acaba produzindo relatos diferentes? Não é fato que todo historiador tem suas próprias e muitas narrativas para contar?

Por conseguinte, a quinta parte do argumento se torna uma pergunta e uma resposta. A pergunta: se é esse o caso, se (a) a parcialidade tem mais sentido no empiricismo, se (b) as premissões do empiricismo de chegar à verdade mediante algum relato embasado nas fontes são problemáticas e se (c) afirmações genéricas do tipo “As feministas são parciais” não têm muito sentido, então por que os termos “parcial” e “parcialidade” são de uso geral? Acho que a resposta poderia ser esta:

1. A parcialidade é fundamental (“central”) para a prática empiricista.
2. Essa prática (fazer que supostamente os fatos falem por si) está vinculada, de maneira nem lógica nem forçosa, mas histórica (circunstancial), ao liberalismo. Ali, aprende-se a julgar, pesar as coisas e ver ambos os lados; ali, pode-se pesquisar a “história pela história” (ou seja, apenas por amor a ela), já que a história parece falar por si mesma, sem mediação. Tal prática está consagrada nas instituições de ensino de todos os níveis. Afinal, é a prática dominante em nossa formação social, não é?
3. Dado que se trata da prática dominante, procedem como se esse jeito de fazer as coisas fosse o único — ele se universaliza. Mas aí o empiricismo universaliza não só seus (relativos) sucessos, como também seus fracassos. Sabemos que o maior problema do empiricismo é apurar a verdade, pois ele reconhece que, em última análise, suas verdades são interpretações. Ele não quer encarar isso; assim, para afastar tal realidade, o empiricismo se

agarrá à noção de relato fiel (“verdadeiro”), afirmando ser possível alcançar essa verdade se a parcialidade é detectada e erradicada. Mas, se no fim das contas é tudo interpretação e se a parcialidade de uns é a verdade de outros, como é que ficamos? Logo, o problema da parcialidade é especificamente empíricista, mas, dado que se trata da prática dominante, seus problemas se distribuem como se fossem de todos. Contudo, não o são. É claro (e precisamos enfatizar isto) que outros discursos têm seus próprios problemas de coerência interna etc., mas eles não se expressam em termos de parcialidade.

Concluindo: em nossa cultura, os estudantes tendem a encontrar por todos os lados o conceito de parcialidade, muito embora ele só seja problemático em alguns segmentos. A idéia de parcialidade, se e quando for utilizada, deverá ser aplicada de maneira específica e localizada. (Do jeito que está, ela é usada ideologicamente.) No mais, já que aquilo que elaboram como história é sempre elaborado diferentemente, os problemas de veracidade serão tratados também diferentemente.

DA EMPATIA

Empatia, assim como parcialidade, é com certeza um termo que você já encontrou antes.¹¹ Aqui, a questão básica é saber se a empatia (a afirmação de que precisamos nos pôr no lugar das pessoas do passado, dar-nos conta de suas dificuldades e pontos de vista, para assim adquirir uma compreensão histórica real, ou seja, ver o passado do ponto de vista do próprio passado) é realmente possível. Se não é (e é esse o meu parecer), então por que tentar o impossível ocupa um lugar tão importante no projeto historiográfico? Para tratar da “empatia”, vou primeiro analisar por que acho que ela seja impossível; depois, vou analisar as pressões que a colocaram

com tal destaque naquele projeto; e, por fim, vou propor algumas conclusões.

Antes que a empatia é inalcançável por quatro razões. Duas são basicamente filosóficas, e duas são práticas.

O problema filosófico de “outras mentes”, conforme exposto por Wittgenstein e outros,¹² considera se é ou não possível “estar” na cabeça de uma pessoa que já conhecemos bem e que, ainda por cima, é uma só e conclui que não. Os historiadores, entretanto, não levam em conta essa conclusão e continuam a levantar questões baseadas no pressuposto de ser mesmo possível entrar na cabeça de um número enorme de pessoas, até mesmo daquelas que não há jeito de conhecermos bem e que estão muito distantes de nós no tempo e no espaço. Isso se vincula ao segundo problema filosófico, pois o que acaba sendo ignorado na busca da empatia é que todo ato de comunicação acarreta um ato de interpretação – ou seja, que toda fala é uma “tradução que ocorre entre âmbitos distintos” [*translation between privacies*]. E, se esse ato de interpretação transcorre não entre “você e mim”, no aqui-e-agora, mas entre “nós e eles”, em algum outro tempo e lugar, então a tarefa se torna extremamente problemática. Isso porque os historiadores transportam para todos os acontecimentos passados o seu próprio modo de pensar, que é “programado” no presente. Eis o que diz Steiner:

(1) dito crociano de que “toda história é história contemporânea” afonta diretamente o paradoxo ontológico dos pretéritos. Os historiadores estão cada vez mais cientes de que as convenções da narrativa e da realidade total com as quais trabalham são vulneráveis em termos filosóficos. O dilema existe em pelo menos dois níveis. O primeiro é semântico. O grosso do material do historiador consiste em declarações feitas no passado e acerca do passado. Dado o eterno processo de mudança linguística não apenas no vocabulário e na sintaxe, mas também no significado, como é que ele vai interpretar, traduzir suas fontes? [...] Lendo um documento histórico, examinando as práticas narrativas na história escrita anterior, interpretando discursos de um passado mais remoto ou mais

recente, ele se vê cada vez mais transformado em tradutor, no sentido estrito do termo. [...] E o significado a que se chega dessa maneira tem de ser o “verdadeiro”. Qual será então a mágica metafórica de que o historiador precisará?¹³

O argumento de Steiner me parece essencial e, além do mais, enfatiza a impossibilidade de nos transportarmos para outras épocas: “Quando usamos o pretérito [...], quando o historiador ‘faz história’ (pois de fato é isso que ele faz), ficamos na dependência do que vou denominar [...] *ficções axiomáticas*”¹⁴ (ou seja, pressupostos contemporâneos, e esmagadoramente dominantes, sobre os quais constitui-se o conhecimento histórico em termos gerais).

Assim, visto não existirem interpretações do passado que dispensem pressupostos, e visto serem as interpretações do passado elaboradas no presente, parece remota a possibilidade de que o historiador consiga despir-se do presente para chegar ao passado de alguém nos termos desse alguém. Trata-se de algo que Terry Eagleton aponta em *Criticism and Ideology*, livro em que apresenta o mesmo problema com referência à crítica literária. Ao que parece, a função do crítico literário consiste em nos dizer de que trata o texto em estudo; fazer com que ele seja mais bem compreendido e, assim, mais fácil de ser lido. Mas, quando o crítico ajuda o leitor a ler melhor (assim como a suposta tarefa do historiador é nos ajudar a ler melhor o passado), será que a sombra desse intérprete também (ou, em nosso caso, do historiador) não se intromete? Eis o que Eagleton tem a dizer sobre o problema de ler textos. No caso, basta substituirmos “crítica” por “história”, e “texto” e “literatura” por “passado”:

É difícil ver a crítica (história) como nada mais que uma disciplina “pura”. Suas origens parecem espontâneas; sua existência, natural: existe a literatura, e assim, porque queremos compreendê-la e avaliá-la, existe também a crítica. [...] Mas a crítica, na qualidade de servicial da literatura, acaba impedindo em toda a parte [tal compreensão]. Se a função da crítica é facilitar a difícil passagem do texto ao

leitor, elaborar o texto de modo que se possa consumi-lo (com menor dificuldade, como é que a crítica pode evitar interpor sua interpretação sombria entre o produto e o consumidor, eclipsando o objeto?). Parece que, aqui, a crítica é surpreendida numa contradição insolúvel.¹⁵

Estes, portanto, são alguns dos problemas filosóficos que a empatia encontra: o da “tradução que ocorre entre âmbitos distintos”, ou “paradoxo ontológico dos pretéritos”; e o do historiador que “volta ao passado” despojando-se de tudo aquilo que faz dele um moderno. Com relação a esses problemas, a empatia precisa superar duas dificuldades práticas. A primeira serve para lembrarmos as explanações do capítulo 1 sobre a história como teoria e prática. Vimos que, na teoria, o historiador trabalha com todo tipo de pressuposto epistemológico, metodológico e ideológico. Vimos também os problemas práticos de produzir histórias (o trabalho nossos fins de semana, as pressões dos chefes, dos colegas, dos editores, do estilo literário...), todos os quais afetam o espírito do historiador. Como é então que essas coisas todas, justamente o que possibilita ao historiador pensar em termos históricos, podem ser eliminadas para que ele possa pensar da perspectiva do passado?

A segunda dificuldade surge quando levamos para uma situação de aula ou exame escolar as conclusões que tiramos até aqui. Vamos imaginar que estamos lidando com uma questão de empatia; vamos, por exemplo, tentar uma empatia com a intenção do grão-chanceler Thomas Cromwell de reformar o governo inglês nos tempos de Henrique VIII. O que Cromwell considerava problemas? Como ele via a situação? Se somos estudantes britânicos, talvez tenhamos lido sobre Thomas Cromwell, talvez tenhamos lido (mais uma vez) Elton ou outras autoridades. É possível que também tenhamos lido documentos pertinentes ao debate. Podemos até discordar de algumas interpretações, ou seja, entrar no debate. Mas, se vamos continuar nele, precisamos realmente nos atter a seu cam-

po discursivo. Donde a pergunta: quais eram as intenções do grão-chanceler? Ora, não é possível estabelecermos uma empatia com Thomas Cromwell, pois chegamos a ele indiretamente, por meio de Elton, de modo que na realidade estabeleceremos menos empatia com a mente de Cromwell do que com a de Elton. Isso é realçado quando nos pedem para inserir as intenções de Cromwell em seu contexto. Se nas instituições de ensino são as aulas de história que provêm grande parte daquele contexto (um contexto que os professores também recebem de Elton), se o tema todo é o contexto tal como nós, os estudantes, o conhecemos (e se estávamos prestando atenção o tempo todo, interpretando com precisão a fala dos professores, e se ainda conseguimos achar as anotações que fizemos...), então o pedido para que insiramos Cromwell no contexto da primeira metade do século XVI é, na realidade, um pedido para inseri-lo no contexto de nossa vivência em sala de aula: Daí, estabeleceremos empatia com aquilo que os professores tinham em mente, mediada pelas circunstâncias de sala de aula – ou seja, com Elton muito longe dali. Caso se trate de uma prova de admissão ou similar, as correções feitas pelos examinadores nas respostas assim apresentadas serão correções feitas levando em conta o que eles têm na cabeça. E por aí vai.

Assim, por causa dessas razões filosóficas e práticas (que aqui abordamos apenas ligeiramente), não creio que a empatia tal qual costumam entendê-la seja possível. Mediante muita interpretação crítica, os historiadores talvez adquiram uma “compreensão provisória e incerta”, mas isso já é outra coisa, e a empatia pode ser de pouca monta para obter-se tal conhecimento. No entanto, o argumento que eu gostaria de apresentar aqui é de natureza diversa. Até onde vejo, a empatia está no projeto historiográfico por motivos que vão além da oportunidade de tentarmos estabelecer-la. A empatia está conosco por motivos que advêm não dos problemas epistemológicos e metodológicos em si, mas de três pressões dispareces – uma pedagógica, uma acadêmica e uma ideológica.

Começaremos analisando a pressão pedagógica. Em grande parte, ela surgiu graças a noções de pertinência e envolvimento pessoal que, pelo menos na Inglaterra, se iniciaram nas escolas do ensino fundamental e depois estenderam-se para outros níveis. Pense naqueles vôos imaginativos que, no primário, pediam que fizéssemos para fingirmos ser uma raposa, um floco de neve, um rei irado. Tais apelos se destinavam, e se destinam ainda, a fazer com que as crianças em idade escolar sintam-se participantes e que, assim, o ensino e a aprendizagem se personalizem. Na Inglaterra, a uniformidade curricular, sem determinar cursos diferentes para alunos com diferentes graus de aptidão, era antes característica apenas do ensino fundamental. Mas, quando ela se estendeu também ao ensino médio, trazendo problemas concomitantes de organização e disciplina em sala de aula, a tendência geral passou a ser o colapso das hierarquias, no rumo de iguais direitos a um mesmo currículo, do começo ao fim. Hoje, a personalização da pedagogia leva a procedimentos de avaliação também personalizados, e em alguns aspectos o fim desse processo já se aproxima: um histórico positivo ou negocializado significará o fim dos exames hierárquicos e definitivos (que se caracterizam pela supremacia de alguns e pela subordinação de outros). Por conseguinte, nesse contexto democratizante em que todos os alunos trazem para a escola suas opiniões igualmente válidas e/ou valorizadas, devem-se estimular as oportunidades de expressá-las: o que eles pensam do passado? O que a história é para eles? Quais as explanações que eles oferecem? Em outras palavras, vamos deixar que os alunos tentem entrar na cabeça do (seu) princípio medieval. Trata-se de um currículo feito sob medida para cada escolar. Na prática cotidiana, é o mundo dos trabalhos individuais, das folhas de exercício diferenciadas, do tema de livre escolha, do seminário, da dissertação... Essas abordagens transbordaram para o âmbito acadêmico.

E a segunda pressão é acadêmica. Na Inglaterra, ela se vincula bastante à maneira específica de ver a história (o idealismo) que relacionamos ao historiador R. G. Collingwood. Este argumentava que toda história é a história da mente, um conceito que parece difícil de apreender (e usar) quando empregado no sofisticado discurso do próprio Collingwood, mas que se comprehende com facilidade quando resumido, até porque, nesta altura, já estamos familiarizados com grande parte de seu argumento.

Eis, em linhas gerais, o argumento de Collingwood. Os seres humanos são animais linguísticos. Por meio da fala, as coisas ganham significado. Esses códigos simbólicos (ídios) se referem ao mundo, mas a palavra e o mundo pertencem a categorias diferentes. Em diferentes formações sociais e diferentes culturas, as pessoas falam e/ou falavam diferentemente. O passado é terra estrangeira: lá, as pessoas falavam outra língua. É como diz Steiner:

Diferentes civilizações e diferentes épocas não produzem necessariamente a mesma "massa discursiva"; certas culturas falam menos do que outras; algumas formas de sensibilidade valorizam o misticismo e a reticência, e outras premiam a verborragidez e a ornamentação semântica.¹⁶

Assim, por exemplo, o vocabulário efetivo ou potencial de um viking ou camponês da Idade Média era minúsculo se comparado ao nosso. Entender o viking e o camponês medieval é, portanto, entender seus discursos pelo exame do que nos ficou deles: padrões de uso da terra, registros monásticos, crônicas etc.; esses vestígios expressam intenções e preocupações e consubstanciam necessidades daquelas pessoas, que deles precisavam para certas coisas. Assim, para Collingwood, entender a história é, na realidade, entender por que aquelas pessoas precisavam dessas coisas e não de outras. Em poucas palavras: toda história é a história do que as pessoas do passado tinham na cabeça. É, portanto, a história

da(s) mente(s). Em consequência, se quisermos adquirir conhecimento histórico, deveremos inserir tais vestígios do passado nas mentalidades que lhes deram vida e, assim, ver o mundo tal qual elas viam. Por conseguinte, é essa pressão idealista, diversamente elaborada, que legitima para muitos historiadores a abordagem da empatia; para alguns, aliás, esse argumento acadêmico constitui o que realmente é empatia. Acho, porém, que há mais coisa aí, pois a empatia, tal como elaborada pela pedagogia e pelo idealismo, necessita da ideologia para completar-se. E a necessidade é total, porque é na ideologia que se encontram as características mais importantes da empatia. Essa ideologia é o liberalismo. Não qualquer liberalismo, mas um que evoca John Stuart Mill e sua idéia de liberdade recíproca. Assim, tal liberalismo será mais bem explicado com um rápido resumo daquela idéia.

Fundamental para a idéia de liberdade em Mill é a noção de

que o indivíduo pode fazer o que quiser, desde que o exercício dessa liberdade não restrinja a liberdade de outros. Para calcular as consequências de determinada ação, a pessoa (agente) precisa imaginar que consequências seriam essas, colocar-se no lugar dos outros, entender o ponto de vista deles. O cálculo tem de ser tão racional quanto universal, ou seja, aplicar-se reciprocamente a todos os envolvidos, porque, se os afetados estiverem em posição de retribuir fazendo a mesma coisa ao agente, poderá ocorrer dano mútuo. Isso, portanto, vem sugerir uma ponderação e um equilíbrio pragmáticos dos pontos de vista, um exame dos pró e dos contra ("Por um lado... Por outro...") e a exclusão de todos os extremismos, invalidando-os como opções racionais de ação.

Essa abordagem – mostrar-se racional, enxergar o ponto de vista de outrem e equilibrar as opções e, assim, as consequências potencialmente nocivas do extremismo – é, logo, o que subjaç a todas aquelas solicitações para que nos coloquemos no lugar das outras pessoas (no passado); ou seja, para que vejamos as coisas da perspectiva delas, calculemos

racionalmente suas opções e nos conservemos “ímparciais”, sem idéias preconcebidas. E por isso, claro, que tantas questões de empatia são exercícios de solução de problemas.

No meio dessa atividade estão, portanto, a racionalidade e o equilíbrio. Ali, a empatia atrai para o centro todas as pessoas sensatas, racionais. Ali, a ideologia liberal está em ação, trabalhando para nos transformar em liberais. Em consequência, é duvidoso que isso produza o resultado supostamente pretendido – entender a história. Produzirá, isto sim, o contrário, pois o que essa abordagem realmente faz é universalizar no espaço e no tempo uma ideologia muito localizada, o liberalismo. Desse modo, projeta-se a mentalidade de John Stuart Mill nas mentes de todas as pessoas – ai incluídos vikings e camponezes medievais que não conheciam o liberalismo e que, infelizmente, nunca tiveram o prazer de ler Mill.

Isso é irônico. A única maneira de colocar sob nosso controle as pessoas do passado, que eram tão diferentes de nós, estaria em fazê-las iguais a nós, sempre impulsionadas pelo pensamento racional, no estilo liberal. Aqui, bem no centro do argumento de que esta seria a maneira de obter-se a compreensão histórica, vemos a própria essência do que significa pensar de modo a-histórico – e, muito literalmente, anacrônico.

Assim, o que constitui a empatia é a pedagogia, o idealismo e a ideologia, e essas são três pressões que não se ajustam facilmente umas às outras. A pedagogia do envolvimento pessoal enfatiza a imaginação, que a maioria dos historiadores considera suspeita, “ficcional”. Já o problema entre o idealismo (que acentua a alteridade do passado) e a ideologia liberal (que remete à constância dos seres humanos e da natureza humana, no estilo do *homo economicus*) é que se trata mesmo de perspectivas diferentes de como e por que o “conhecimento” do passado seja possível. Isso, aliás, ajuda a explicar por que a empatia é (no momento em que escrevo) um dos aspectos mais discutidos da pergunta “O que é a história?”; temos aí uma disputa ideológica que precisamos

entender para enxergar não só o que está acontecendo, mas também o porquê de tanta coisa, politicamente, parecer estar em jogo nesse assunto.

Já vimos que, para os idealistas, a tentativa de penetrar a alteridade do passado está no cerne do estudo histórico. Mais ela requer certo esforço de imaginação, não importando quanto o entendimento do sujeito se Enriqueça com o entendimento daquele passado, e essa ênfase na imaginação é justamente o que vem sendo atacado. Tal ataque tem vindo sobretudo dos empiricistas liberais e direitistas pois eles (se posso generalizar) pensam que a empatia é, basicamente, uma perda de tempo. Na qualidade de empiricistas, querem “chegar aos fatos” e assim “conhecer” o passado, mas também sabem que a maioria dos fatos está ausente e, logo, que o conhecimento acaba por escapar-lhes. Portanto, a fim de produzirem relatos tão completos quanto possível, eles precisam fazer seu próprio esforço de imaginação (interpretação) para preencher as lacunas. O problema é que, se as pessoas do passado tinham todo tipo de coisa estranha na cabeça, como é que os historiadores podem conseguir imaginar com precisão? A resposta tem sido negar essa alteridade das pessoas do passado e ressaltar o argumento da “constância da natureza humana”, o qual afirma que todas as pessoas, se despojadas de suas culturas, são e sempre foram basicamente uma mesma coisa. Dessa maneira, podem-se preencher as lacunas com exatidão, porque se trabalha com o pressuposto de que, em face de uma mesma situação, todas as pessoas se comportariam de maneira previsível, despindo-se (de alguma maneira) de suas limitações culturais e agindo de maneira “natural”, ou seja, conforme à natureza humana. Em consequência, não precisamos da empatia (não precisamos do idealismo) porque esse tipo de idéia nos incentiva a pensar que as pessoas do passado estão sempre presas à cultura, nunca são “naturais” e, por conseguinte, nunca podemos realmente saber o que elas tinham na cabeça.

Da posição empiricista liberal-direitista, o problema está justamente aí, e por duas razões. A primeira é que o tipo de conclusão que encerra o parágrafo anterior pode levar ao ceticismo relativista. A segunda é que ele talvez suscite uma situação na qual as pessoas de hoje imaginem que, as de ontem tinham reações universalizáveis – reações do tipo socialista, por exemplo. Aliás, grande parte do debate sobre a empatia tem sido vinculada a essas críticas da “interpretação direitista”, com referência a saber se aqueles espaços imaginativos que sempre existiram e sempre existirão, serão preenchidos pela “natureza humana” correta. Minhas opiniões sobre isso e sobre a empatia em geral vêm expostas a seguir.

Acho que as pessoas do passado diferiam muito de nós nos significados que davam a seu mundo e que não terá fundamento nenhuma interpretação desses significados do tipo (ou de qualquer tipo) que se baseie na constância da natureza humana. Do contrário, qual modelo de natureza humana teríamos de escolher? Não acho que isso deva necessariamente levar ao ceticismo sobre a possibilidade de conhecer a “história”, pois, mais uma vez, o que fazemos quando estudamos história é estudar não o passado, mas o que os historiadores construíram acerca do passado. Nesse sentido, se as pessoas do passado tinham ou não a mesma natureza que nós é algo que não apenas não podemos determinar, mas que também não está em questão. Porque, ainda nesse sentido, o passado não entra na equação. Nossa necessidade real é estabelecer os pressupostos que os historiadores transportam para o passado. Logo, seria mais construtivo (embora, em última análise, também impossível) tentar entrar na cabeça dos historiadores, e não na das pessoas que viveram no passado e que, em rigor, só aparecem pela cabeça dos historiadores. Trata-se de uma tarefa que este livro todo vem incentivando. Assim, a questão não é “ver toda a história como a história da mentalidade das pessoas do passado”, mas sim “ver toda a história como a história da mentalidade dos historiadores”.

DAS FONTES PRIMÁRIAS E SECUNDÁRIAS E DAS FONTES E PROVAS

Já se gastou muita tinta com a questão das fontes primárias e secundárias. Está claro que existe uma diferença entre as fontes primárias (vestígios do passado) e os textos secundários. Como você deve saber, essa diferença deixa de aplicar-se sobretudo no nível das fontes secundárias, onde é obviamente possível usar um texto secundário como fonte primária. Um exemplo: o livro *A formação da classe operária*, de E. P. Thompson, pode ser lido tanto como uma introdução a aspectos da Revolução Industrial, quanto como um estudo do certo tipo de historiador marxista tinha para dizer no final dos anos 50 e começo dos 60. Um mesmo texto, usos diferentes. Mas, se isso é óbvio, então por que este meu subtítulo sobre fontes primárias e secundárias? Onde está o problema?

É do que trataremos agora. Afirmei que nunca se pode conhecer realmente o passado; que não existem centros em comum; que não há fontes “mais profundas” (ou seja, sem subtexto) às quais possamos ir para estabelecer a verdade das coisas; que tudo, portanto, está na superfície. No capítulo 1, vimos que os historiadores, quando fazem seu trabalho de pesquisa, vão não ao fundo, mas para os lados, passando de um conjunto de fontes a outro. Assim, quando elaboram seus relatos, eles na prática estão fazendo estudos comparativos. Se não enxergamos isso, se usamos a palavra “fontes” em lugar de “vestígios”, se denominamos “primárias” algumas daquelas fontes e se às vezes substituímos “primárias” por “originais” (fontes originais e, portanto, subjacentes/fundamentais), isso dá a entender que, se formos aos originais, poderemos adquirir conhecimento verdadeiro/profundo, pois os originais parecem profundos (à diferença dos vestígios secundários, ou seja, de segunda mão). Assim, prioriza-se a fonte original, faz-se dos documentos um fetiche e distorce-se todo o processo de produzir história. Na raiz disso, está a

cética busca pela verdade, uma busca que também se evidencia no desejo de compreensão pela empatia – o desejo de voltar às mentes genuínas das pessoas originais, para que as visões delas não sejam adulteradas pelas nossas.

Sé não temos esse tipo de idéia, se estamos libertos da ânsia de certeza, da noção de que a história jáz no estudo das fontes primárias/documentais, de que produzir história é estudar apenas estas e de que com base em tais originais podemos arbitrar as posteriores discordâncias entre historiadores... Enfim, se atendemos a todos esses requisitos, então estamos livres para ver a história como um amálgama daquelas considerações de ordem epistemológica, metodológica, ideológica e prática que descrevi em linhas gerais.

Isto posto, não será preciso que nos detenhamos por muito tempo no debate sobre “prova”. Aliás, não fosse o fato de que o “problema da prova” é parte daquela polêmica entre Carr e Elton que ainda acontece e causa complicações nos cursos introdutórios sobre a natureza da história, nem precisaríamos falar disso agora.

Mas a questão em pauta é a seguinte: será que, como afirma Elton, as provas do passado se impõem tão irresistivelmente ao historiador que este só pode deixar que elas falem por si? Ou será que a prova, agora interpretada como recurso absolutamente mudo, precisa muito literalmente falar por intermédio do historiador, que, sobrepondo sua própria voz à da prova de per si, acaba na prática por silenciá-la? Aqui, mais uma vez, está em jogo a questão do tipo e do grau de liberdade que o passado concede aos historiadores para que ajam na qualidade de intérpretes, aquilo que se formula como a “questão da prova”.

Esse problema pode ser analisado de duas maneiras. A primeira é ver que as proposições de Carr e Elton se baseiam numa confusão lingüística elementar. A segunda é reformular, de maneira bem diferente e sugestiva, a distinção entre passado e história.

A razão pela qual esse debate específico sobre a prova se baseia numa confusão terminológica é que a palavra “prova” [*evidence*] se vê aplicada, sobretudo por Elton, aos mesmos materiais quando eles aparecem em contextos diferentes e, portanto, precisariam ser entendidos e denominados como coisas diferentes. Elton usa o termo “provas” para descrever as fontes às quais o historiador recorre quando realiza pesquisas. Ele deveria tê-las chamado, por exemplo, “vestígios do passado”. Mas, ao denominá-las provas, Elton dá a impressão (que, é claro, ele quer mesmo dar) de que tais provas imaculadas sempre se organizam em explicações latentes, de modo que, quando se encontra e se reúne um número suficiente de provas, aquelas explicações “corroborações” evidenciam-se por si mesmas, não importando as predileções do humilde historiador, que aí, como profissional, “curva-se ante o peso delas” (uma metáfora espantosa, que, entretanto, mostra-se compreensível nos termos da noção de soberania do passado, o qual temos a obrigação de servir etc.).

Já Carr, muito mais “rebeldes”, percebe que o historiador ativo é quem faz todo o trabalho de organizar os vestígios do passado (e quem, portanto, tem direito a ficar com todo o mérito) e que os tipos de explicação que os vestígios podem corroborar dependem do tipo de organização adotado pelo historiador. Por conseguinte, no argumento de Carr, o vestígio só se torna prova quando é usado para sustentar um argumento (interpretação); antes disso, ele, embora exista, permanece apenas um pedaço não-utilizado do passado. Isso me parece perfeitamente aceitável eclareia a posição que a terminologia de Elton turvou. No entanto, uma das razões pelas quais a perspectiva de Carr não tem sido considerada conclusiva dentro dos parâmetros do “debate” (e pelas quais, em parte, o debate vem perpetuando-se) é que às vezes o próprio Carr usava a palavra “prova” nos contextos em que deveria ter conservado o termo “fonte” (vestígio), vendo-se assim na posição paradoxal de aparentemente afirmar que a prova já está lá

antes de usarem-na e, ao mesmo tempo, que só se torna prova quando a usam. A saída desse debate entre Carr e Elton é, portanto, ser coerente e não utilizar o termo “prova” de maneira ambígua. Com isso, quero dizer que devemos simplesmente recordar os principais aspectos: (a) o passado aconteceu; (b) ficaram vestígios dele; (c) esses vestígios estão lá, sem importar se o historiador vai a eles ou não; (d) “prova” é o termo utilizado quando alguns vestígios são usados para corroborar algum argumento (interpretação) e não antes. Portanto, se a prova (à diferença dos vestígios) é sempre o produto do discurso do historiador, isso acontece simplesmente porque, antes de formular-se aquele discurso, a prova (história) não existe. Só existem os vestígios (ou seja, só existe o passado).

Nesta altura, podemos passar para a segunda maneira de resolver o problema da prova; ou melhor, podemos, reformulando as proposições apresentadas no parágrafo anterior e trabalhando de novo a distinção entre passado e história, enfatizar o argumento (à Carr) de que o domínio do passado sobre a história é, na realidade, o domínio do historiador sobre a história; o argumento de que o próprio passado, graças a alguma maneira pré-discursiva, muito literalmente não tem voz ativa.

Aqui, o argumento – que, quando desenvolvido, dá fundamentos mais rigorosos ao debate Carr-Elton – é o contrário do que Elton afirma na prática: a prova do passado de per si não consegue, pela lógica, atuar como um freio ao arbítrio do historiador, pois o passado, constituído pelo discurso e como efeito do discurso, não pode funcionar como causa do discurso nem como freio pré-discursivo de si mesmo. Esse problema (talvez difícil) foi explicado por Roland Barthes em “O discurso da História”, ensaio em que ataca os historiadores (em nosso contexto, Elton) que pretendem apresentar relatos “verdadeiros” e garantidos pela “prova *in natura*” do “real” (ou seja, do passado real). Barthes afirma que tais historiadores fazem um truque de mágica: o referente (a “coisa”

a que o historiador se refere) é projetado num âmbito que pretende-se, esteja para além do discurso, uma posição de na qual esse referente pode então ser considerado precedente e determinante daquele mesmo discurso que, na realidade, já o posicionava como referente. Segundo Barthes, esse paradoxo rege o caráter próprio e distinto do discurso histórico: “O fato nunca tem mais do que uma existência linguística (como termo de um discurso), e, no entanto, tudo se passa como se existência não fosse senão a ‘cópia [...]’ de outra existência, situada no campo do [...] ‘real’. Esse discurso é, sem dúvida, o único em que o referente é visado como exterior ao discurso”.¹⁷ Podemos parar por aí.

DOS PAREAMENTOS: CAUSALIDADE ETC.

Os pareamentos a que se faz referência aqui são causa e efeito, continuidade e mudança, semelhança e diferença. O que pretendo fazer é problematizá-los, não no sentido em que geralmente são tomados de maneira não-problemática como conceitos fundamentais ou “alícerces conceituais” (um argumento que já refutei), mas para pôr ainda mais em dúvida o pressuposto comum de que esses conceitos podem mesmo ser usados de maneira não-problemática. Ou seja, de que é fácil e quase rotina verificar, por exemplo, as causas e consequências de um acontecimento. Na realidade, as coisas não são assim. Embora se diga que esses pareamentos são aqueles que os historiadores usam o tempo todo, é extremamente duvidoso que consigam usá-los de modo muito rigoroso. Por conseguinte, vou examinar apenas um daqueles conceitos, a causalidade, e levantar a seu respeito algumas questões que poderiam então aplicar-se aos outros.

Permita que, para levantar essas questões, eu comece respondendo algumas perguntas. Quais teorias da explicação cau-

sal são apresentadas a você quando lhe dizem que a história é, em parte, a maneira com que os historiadores descobrem as causas dos acontecimentos passados? Marxistas, estruturalistas, fenomenológicas, hermenêuticas? Ou nenhuma? Quando você combina os fatores causais segundo os diversos pesos que eles possam ter tido em algum acontecimento, quando se levanta a questão da influência relativas que eles têm uns em comparação com os outros, como é que você os discrimina? Se lhe pedissem agora para explicar as causas da Revolução Francesa, o que você faria?

Pois bem, considere esta pergunta: "Até onde seria preciso recuar no tempo e no espaço para oferecer uma análise satisfatória das causas necessárias e suficientes do movimento de 1789?"

Como é que você responde? O que lhe dá a resposta? O marxismo? O funcionalismo estrutural? Uma abordagem à moda da Escola dos Annales?

Se alguma dessas coisas lhe dá a resposta, se o marxismo, por exemplo, oferece um método (*grosso modo*, as condições econômicas só podem ser consideradas determinantes básicos das mudanças superestruturais quando se trabalha com a tese da luta de classes; *grosso modo*, envolvem-se abstrações metodológicas etc.), então como é que você trabalha os detalhes disso? Por exemplo, a que data você faz remontar a influência da economia? A 1783? A 1760? A 1714? A 1648? E o que, exatamente, você incluiu nessa categoria do econômico? Como é que você sabe quando aspectos dele desempenham um papel decisivo e depois ficam relativamente latentes até se mostrarem decisivos? E até onde você irá em termos espaciais? A França seria metaforicamente uma ilha? Ou ela estaria inextricavelmente presa a uma trajetória europeia geral? O que significa a "Europa" no século XVIII? Ela abarca também a América? Mais uma vez, como é que você mede os diversos níveis e graus de interpenetração entre, digamos, o econômico, o político, o social, o cultural, o ideológico? E o

que entra nessas categorias? Quanto sua análise depende de eventualidades cotidianas, como, por exemplo, os tipos de material disponíveis, o tempo de acesso a eles, o tempo que deram a você e que você dá a si mesmo para responder à pergunta etc.? Que tipo de definição condicionada e situação filosófica delicada e perigosa está à espreita nos termos "satisfatório", "necessário", "suficiente" e "análise"? E por aí vai... Com isso, quero dizer: "Como é que você começa a atacar o problema de todos os fatores causais e de toda a complexidade analítica em que essas poucas perguntas óbvias fazem pensar? Onde é que terminam tais perguntas?"

Nesta altura, você talvez responda: "Bem, a realidade é que as perguntas não se apresentam daquele jeito. Elas são mais diretas, do tipo: 'Por que a Revolução Francesa aconteceu em 1789?' Mas, embora as perguntas sobre 1789 costumem ter essa formulação, ainda assim subjaz o tipo de pergunta que propus. Ou seja, 'Por que 1789?' significa 'Quais as causas de 1789?'; aparentemente, tais causas seriam uma cadeia infinita que se estende para trás e para o exterior e que você precisa penetrar, não obstante o fato de que nenhum método (e nenhuma vivência) conseguiria proporcionar-lhe pontos de apoio lógicos ou definidos para uma explanação suficiente e necessária.

O problema permanece, não quer desaparecer. Então, como é que você fica? Acho que a resposta é que, no mais das vezes, você copia outras pessoas. Isto é, você sabe ter algo semelhante a uma resposta sobre 1789 porque (se descontarmos um ou outro lado ou inovação) sua resposta parecerá a de outras pessoas que operam no mesmo discurso. Aprender história tem muito a ver com aprender a jogar do mesmo jeito que aqueles que já estão no jogo, ou no ofício. Nesse sentido, aprender história é como exercitar um ofício, fazer um aprendizado, de modo que se ofereça uma análise satisfatória porque ela foi construída, por exemplo, com textos secundários (livros, artigos, ensaios) de mestres-de-ofício

com), por exemplo, Hobsbawm, Hampson, Schama, que também tentam explicar 1789. No geral, portanto, produzir história está longe de ser algo muito rigoroso em termos teóricos, mesmo no que se refere a algumas das preocupações mais cruciais da própria história, como, por exemplo, explicar por que as coisas aconteceram. Poucos cursos secundários ou superiores levam em conta, de maneira sistemática e aprofundada, os problemas metodológicos ocultos para aqueles que, na verdade, gostariam mesmo de saber o que estão fazendo. Claro, todos os cursos poderiam e deveriam considerar aqueles problemas, e no decorrer deste livro ofereci notas de rodapé para indicar textos que abordam o método. Isso posto, lembremos que tal lacuna na “formação” não deveria nos causar surpresa, pois, como já mencionei no capítulo 1, o discurso dominante não está lá muito interessado em clareza metodológica, já que esta pode ser aprendida (céus!) quando se pratica a história “como se deve”. (Ou seja, a mitologia reza que vamos aprender de modo natural o que fazer, graças à prática de procurar explicar o que aconteceu no passado fornecendo uma reconstituição precisa dos acontecimentos registrados nas fontes primárias e contextualizados em certas fontes secundárias, reprimindo o mais possível o impulso de interpretar e/ou assinalando na própria narrativa o momento em que os fatos estão apenas sendo representados e o momento em que eles são interpretados.)¹⁸ Não, podemos dizermos é dizer que o que interessa ao discurso dominante (embora, também aqui, ele nem sempre esteja consciente disto) é transmitir certo tipo de cultura histórica (que esse discurso considera a *única* cultura histórica) de modo que o crucial seja, no âmbito daquela formulação acadêmica, comecarmos a copiar tais acadêmicos de maneira eficaz. Nesses níveis da história, somos induzidos a um tipo específico de discurso acadêmico, em que o crucial é nossa capacidade de incorporá-lo e depois pô-lo por escrito (formar juízo; passar nos exames, ou “testes”). Eis o que Terry Eagleton diz sobre

o que seria predominantemente o estudo acadêmico da literatura. Basta substituirmos “literatura” por “história”:

Receber um certificado do Estado em estudos literários [no secundário, nos cursos de graduação etc.] é questão de conseguir falar e escrever de determinadas maneiras. É isso que se ensina, se avalia e se atesta. [...] Ninguém está muito preocupado com o que você diga [...] desde que seja compatível com uma forma específica de discurso e possa articular-se nela. [...] Quem está empregado para ensinar-lhe essa forma de discurso vai lembrar, muito tempo depois de ter esquecido o que você disse, se você foi ou não capaz de formulá-lo.

Portanto, os professores, críticos e teóricos de literatura são [...] guardiões do discurso. A tarefa deles é preservar esse discurso, estendê-lo e desenvolvê-lo quanto seja necessário, [...] iniciar nele os novícios e determinar se eles o dominaram com sucesso.¹⁹

A HISTÓRIA É CIÊNCIA OU ARTE?

O debate sobre se a história é ciência ou arte, um tema ainda vibrante na polêmica da “natureza da história”, foi produto da ideologia oitocentista.²⁰ No século xix, acreditava-se amplamente que a ciência constituía o caminho para a verdade, e essa idéia permeava todo o pensamento, desde Ranke até Comte. Mas ninguém bateu tanto quanto Marx na teca do caráter científico da história. Por conseguinte, a partir do momento em que o socialismo marxista começou a denominar a si mesmo (e ser denominado por outrem) “socialismo científico”, os teóricos burgueses se preocuparam em apequenar as ciências para cortar pela raiz as pretensões científicas/taxativas da esquerda. Tiveram algum sucesso, mas só à custa de também apequenarem quaisquer fundamentos científicos que eles mesmos pudessem querer ou necessitar.

Em consequência, e apoiando-se bastante na antipatia dos artistas românticos pela ciência, a história passou cada vez mais a ser considerada uma “arte”.²¹ No entanto, quando press-

sionados a não deixarem a coisa pela metade e expressarem-se como os praticantes de qualquer outro discurso narrativo que reconheça organizar o passado mediante vários recursos retóricos, tropos etc., os historiadores resistiram, abrigando-se na visão de que a história é de fato uma semi-ciência, na qual os dados do historiador não se prestam à liberdade artística de criação, e de que a forma e o conteúdo das narrativas são não uma questão de escolha, mas algo exigido “pela própria natureza dos materiais históricos”. Dessa maneira, a ciência, antes ruinosamente expulsa pela porta da frente, foi sem muito entusiasmo readmitida pela porta dos fundos. Como resultado, a oscilação entre “ciência” e “arte” continuou sendo parte da problemática interna da história dominante.

Nesse aspecto, a história se encontra um tanto isolada, pois os teóricos de discursos correlatos não concordam com o pressuposto dos historiadores “convencionais” de que a arte e a ciência sejam maneiras muito diferentes de ler o mundo. Já faz tempo, aqueles teóricos perceberam o *locus* ideológico dessa dicotomia que os historiadores em geral deixaram de reconhecer e que, portanto, eles retiveram como problema de epistemologia e método. Logo, a continuação do debate se deve até àquela antipatia pela teoria que já assinalei na Introdução, uma antipatia de que sofrem os historiadores. Hayden White observou que, desde a metade do século XIX, a maioria dos historiadores tona ares de certa ingenuidade metodológica que, no entanto, é proposital:

além disso, como a história vem se tornando cada vez mais profissionalizada e especializada, o historiador comum, empenhado na busca do documento elusivo que o firmará como autoridade num campo estreitamente definido, tem tido pouco tempo para se informar acerca dos mais recentes acontecimentos verificados nos campos mais remotos da arte e da ciência. Por isso, muitos historiadores não têm consciência de que já não se pode justificar a disjunção radial entre arte e ciência que o seu pretenso papel de mediadores entre elas pressupõe.²²

Assim, na prática, o debate “arte/ciência” já se mostra ultrapassado nos próprios termos epistemológicos e metodológicos com que foi conduzido. Entretanto, pode-se interpretar que ele conserva sua presente vitalidade graças às pressões ideológicas que ainda se expressam no termo “método”, até por causa da atitude relativamente descuidada e arrogante dos historiadores no que se refere à teoria e à autocritica.

CONCLUSÃO

Repassando este capítulo, parece que as questões que considerei a base de algumas das principais áreas do debate introdutório com respeito à natureza da história se agrupam em torno dos corolários da problemática da verdade. Se acho isso, é porque, a bem dizer, praticamente todos os debates gerados pela “questão da verdade” e em torno dela têm ali seu *locus*. Debatem se o historiador pode adquirir conhecimento de maneira objetiva e por meio de “práticas apropriadas” ou se esse conhecimento é intersubjetivo e interpretativo; se a história está livre de juízos de valor ou se é sempre posicionada “para alguém”; se a história é inocente/pura ou ideológica, se é imparcial ou parcial, se é fato ou fantasia. Ou debatem se a empatia pode nos proporcionar um entendimento real das pessoas que viveram no passado; se, indo às fontes originais (vestígios do passado), podemos alcançar um conhecimento verdadeiro e profundo; se aqueles pareamentos conceituais de que falamos representam a essência da história; e, por fim, se os reais segredos do passado serão revelados mediante o rigor do cientista ou o instinto do artista.

Nessas questões, minhas respostas foram céticas. Isso, é claro, decorre do tratamento que dou ao que penso ser a história, tal qual delineado no capítulo 1. Ali, tendo afirmado que o passado e a história pertencem a categorias diferentes (e, portanto, têm entre si um hiato ontológico), assinalei al-

guntas das razões epistemológicas, metodológicas, ideológicas e práticas que tornam problemática a transformação do passado em história. Assim, ao ter chegado a uma série de conclusões que põem bastante em dúvida o grau em que é possível conhecer o passado, eu, para ser coerente, estava obrigado a investir contra todo tipo de conhecimento que tenha pretensões à certeza. Por conseguinte, em relação aos debates, preciso argumentar que nos escapa a verdade (ou verdades) do passado; que a história é intersubjetiva e ideo-logicamente posicionada; que a objetividade e a imparcialidade são quimeras; que a empatia é um conceito viciado; que “original” não significa necessariamente “genuíno”; que a história não é arte nem ciência, mas uma coisa diferente – uma coisa *sui generis*, um jogo de linguagem que não está para brincadeiras, que está localizado no tempo e no espaço e no qual as metáforas da história como ciência, ou da história como arte, refletem justamente a distribuição de poder que põe essas metáforas no jogo.

Pode ser, é claro, que esse tipo de ceticismo em relação ao conhecimento histórico cause descrença, desdém, sarcasmo e diversas outras formas de negativismo. Mas as coisas não precisam ser assim, e não o são em meu caso. Pelas mesmas razões de Hayden White, considero que o relativismo moral e o ceticismo epistemológico constituem a base da tolerância social e do reconhecimento positivo das diferenças.²³ É como diz White:

(...) não se espera que Constable e Cézanne tenham procurado a mesma coisa numa dada paisagem e, quando se compara suas respectivas representações de uma paisagem, não se espera ser necessário fazer uma escolha entre elas e determinar qual é “a mais correta”. (...) Quando observamos a obra de um artista – ou (...) cientista – não indagamos se ele vê o que veríamos no mesmo campo de fenômenos gerais, mas se introduziu ou não em suas representações alguma coisa que poderia ser considerada como informação por alguém que é capaz de entender o sistema de notação utilizado.

Aplicado à escrita histórica, o cosmopolitismo metodológico é estilístico promovido por este conceito de representação obriga os historiadores a abandonarem a tentativa de retratar “uma parcela particular da vida, do ângulo correto” e na *perspectiva verdadeira* [...] e a reconhecer que não há essa coisa de visão *única* e correta. Poderíamos assim considerar seriamente de algum objeto em exame as distorções criativas oferecidas pelas mentes capazes de olhar o passado com a mesma seriedade com que o fazemos com [...] orientações [diversas]. Então, já não deveríamos esperar ingenuamente que as afirmações sobre uma determinada época ou sobre um conjunto de acontecimentos do passado “correspondam” a algum corpo preexistente de “fatos em estado natural”. Pois deveríamos reconhecer que o *que constitui os próprios fatos* é o problema que o historiador [...] tem tentado solucionar na escolha da metáfora com que possa ordenar o seu mundo passado, presente e futuro.²⁴

É esse o tipo de abordagem que me preocupei em defender aqui: um ceticismo positivo e reflexivo. É uma atitude que considera o conhecimento uma coisa boa, e que não acha que ele se torna ruim quando o conhecimento cétilo, que agora temos como uma cultura, nos mostra os limites do conhecimento com pretensões à certeza que outrora julgamos possuir. Novamente, ao vincularmos a história com os poderes que a constituem, ela talvez perca sua inocência; mas, se essa inocência (da “história pela história”) é o caminho pelo qual o discurso dominante articula seus interesses, então se trata de algo de que, numa sociedade democrática, deveríamos ser informados. Em todo o caso, o objetivo aqui foi ajudá-lo a refletir; desenvolver uma reflexão consciente não apenas das perguntas que se fazem e das respostas que se dão, mas também do porquê de se fazerem perguntas e de se darem respostas de um modo e não de outro; mais ainda, uma reflexão sobre o que esses processos significam em termos de posição pessoal. Essa reflexão considera a maneira com a qual o discurso em pau, a história, foi escrito por forças e pressões que vão muito além do passado, o suposto objeto de investigação daquele discurso. A meu ver, são forças e pressões que, hoje, entendemos melhor graças às práticas e às idéias do pós-modernismo.

Construindo a História no mundo pós-moderno

Em vários momentos no decorrer deste texto, e sobretudo no encerramento do capítulo anterior, afirmei (ou deixei subentendido) que vivemos num mundo pós-moderno e que essa condição afeta o que eu ou você podemos asseverar sobre a história. O que pretendo fazer agora é fundamentar aquela afirmação e falar um pouco mais sobre o que ela pode acarretar. Para tanto, dividi este capítulo em três segmentos. Primeiro, quero trabalhar um definição já existente de pós-modernismo e analisar em linhas gerais a maneira pela qual surgiu a condição a que ela se refere. Depois, vou mostrar não só como esse tipo de pós-modernismo produziu uma situação em que uma massa de gêneros históricos já se desenvolveu, mas também quais são os corolários disso para a natureza da história e para o trabalho com a história. Por fim, vou esboçar um argumento sobre o que a história deve talvez fazer, argumento que, em vez de procurar negar as consequências do pós-moderno, sugere uma forma positiva de conviver com ele — uma forma que, de novo, lança luz sobre a “questão da história”.

O pós-modernismo é uma área difícil. Dado que os pós-modernos acham que nada é fixo ou sólido, isso prejudica o

tipo de tentativa que eles possam fazer para definir aquilo de que julgam fazer parte. Ademais, alguns comentaristas têm colocado em dúvida (a despeito de quem se denomina pós-moderno) a própria existência do pós-modernismo.¹ Cada vez mais, acho que a definição proposta pelo filósofo francês Jean-François Lyotard em *O pós-moderno* é a que consigo entender e utilizar.² É inevitável que Lyotard tenha seus detratores, e o uso que aqui faço de suas idéias não significa que eu simplesmente não leve em conta diversas críticas. Não obstante, sua análise sobre a parte do mundo em que vivo (uma formação social na qual, sob o impacto da secularização, democratização, computadorização e consumismo, o mapa e o status do conhecimento estão sendo retratados e redescritos) é tal que me parece reconhecível. Sua definição oferece uma perspectiva e uma gama conceitual das quais é pelas quais parece possível ver o que acontece atualmente, tanto em termos gerais quanto numa daquelas áreas (a história) que vêm sendo afetadas.

Em seu aspecto mais básico, a definição de Lyotard é bastante minimalista. Ao caracterizar o pós-modernismo, ela ovê testemunhar a “morte dos centros” e demonstrar “incredulidade ante as metanarrativas”. O que significam essas coisas? E como podemos explicá-las?

Antes de mais nada, elas significam que todos aqueles velhos quadros de referência que pressupunham a posição privilegiada de diversos centros (coisas que eram, por exemplo, anglocentrícias, eurocêntricas, etnocêntricas, logocêntricas, sexistas) já não são mais considerados legítimos e naturais (legítimos porque naturais), mas temporários, ficções úteis para formular interesses que, ao invés de universais, eram muito particulares; já a “incredulidade ante as metanarrativas” quer dizer que aquelas grandes narrativas estruturadoras (metafísicas) que deram significado(s) à evolução ocidental perderam a vitalidade. Após as proclamações oitocentistas da morte de Deus (a metanarrativa teológica), ocorre também a morte

dos substitutos temporais Dele. O final do século xix e o século xx assistiram a um solapamento da razão e da ciência, fenômeno que tornou problemáticos todos aqueles discursos que se fundamentavam nelas e tinham pretensão à verdade: todo o projeto do Iluminismo; os vários programas de progresso, reforma e emancipação do homem que se manifestavam, por exemplo, no humanismo, liberalismo, marxismo etc. Por que ocorreram tais términos? Por que agora esse “senso comum” de incredulidade? Permite que eu, embora cônscio da natureza artificial de todas as narrativas históricas, ofereço um breve relato explanatório.³

Muito tempo atrás, as hierarquias sociais pré-modernas se baseavam predominantemente no que se consideravam valores intrínsecos: divindade, raça, sangue, estirpe. O que determinava a posição de um homem era o nascimento, de modo que ele “nascia para mandar”, “nascia para servir”, conhecia e tinha “seu lugar”. Mas foram justamente essas ordens naturais, outrora legitimadoras de monarquias, aristocracias e cleros, o que a burguesia comercial, financeira e industrial solapou. Ocupada em manufaturar todo tipo de coisa, a burguesia começou a manufaturar a si mesma, vindoa expressar suas ambições mediante a idéia liberal de utilidade. Segundo essa teoria, os homens deveriam agora ter valor não pelo nascimento, mas pelo mérito; o valor que um homem teria na vida deveria ser conquistado, e não dado. Por conseguinte, a esforçada burguesia não demorou a localizar seu próprio valor naqueles objetos exteriores que expressavam e encarnavam o labor burguês: a propriedade privada. Dessa posição, os burgueses puderam veicular duas críticas que procuravam estabelecer que eles eram não só diferentes de todos os outros, como também mais importantes; ou seja, eles diferiam daqueles cujas riquezas e propriedades eram consideradas imerecidas (os ricos ociosos) e daqueles que tinham pouca ou nenhuma propriedade (os pobres relativamente ociosos).

No entanto, essa legitimação, do final do século xix e do começo do século xx estava fadada a não durar. Quando desenvolveu o modo capitalista de produção, a burguesia também desenvolveu outras coisas: houve uma reação romântica, aristocrática, que, pode-se argumentar, cevou um *ennui* elitista para então ressurgir de maneiras desagradáveis no século xx;⁴ ao passo que os assalariados (trabalhadores que reconheciam ser pobres, mas que não se reconheciam ociosos) preferiam ser vistos tal qual viriam a ser descritos: a classe *operária*. Em consequência, não demorou muito para que esses trabalhadores começassem a usar contra uma burguesia relativamente improdutiva o mesmo conceito de utilidade que a burguesia tinha usado contra o *antigo regime*. Dessa forma, a idéia de utilidade forneceu uma espécie de “guia básico da exploração”, e depois Marx, em especial, elaborou para as classes trabalhadoras (o proletariado) uma compreensão filosófica e histórica de sua posição que se mostrou bem mais sofisticada. Isso viria produzir uma ideologia que não valorizava o ganho de alguma espécie de propriedade pelo proletariado, de modo que ele pudesse desfrutar os mesmos direitos e liberdades formais da burguesia (o sedutor incentivo burguês da respeitabilidade); o argumento era que, em vez disso, o caminho para a liberdade real estava na abolição da propriedade. Visto que os proletários não tinham propriedade alguma, o que poderia ser mais valioso para eles do que as suas próprias pessoas, a única coisa que realmente possuíam? Afirmava-se que os homens adquiriam valor simplesmente por estarem vivos. Se, para efeito prático, o tipo de distribuição de propriedade que existia com o nome de capitalismo impedia que se vivesse a vida, então tal propriedade tinha de desaparecer. Num futuro não tão distante, estava a perspectiva de um mundo vivido em comum e com autêntica liberdade humana – o comunismo.

Em 1917, esse experimento teve início na URSS. Desde o começo, suas ambições globalizantes (“Trabalhadores do mundo, uni-vos!”) sofreram revéses. O caráter universal do marxis-

mo logo se modificou em variantes nacionais, e seu propósito emancipatório não demorou a enroscar-se na contingência dos meios ditatoriais. Dessa maneira, sem querer, o socialismo recônciliou ajudando a desconstruir seu próprio potencial, tornando cada vez mais pessimista aquilo que um dia tinha sido a mais otimista das metanarrativas, o marxismo.

Enquanto isso, no Ocidente, as duas guerras mundiais iniciadas na Europa, as crises econômicas, o fascismo, o nazismo e os traumas cheios de culpa da descolonização, junto com as críticas ulteriores do capitalismo apresentadas pelos “marxistas ocidentais” (Gramsci, a escola de Frankfurt e Althusser, entre outros) e, mais recentemente, pelas feministas, finalmente demoliram as derradeiras teorias que alicerçavam as noções de progresso liberal, de harmonia pela competição, de crença otimista na racionalidade do homem (burguês). Nessa situação, o capitalismo teve de achar para si outra forma de valorização, e, dessa vez, ele a localizou numa celebração explícita daquilo que, na realidade, sempre o tinha sustentado, mas que ele considerava, há muito, demasiado arriscado para expor sem alguma espécie de faceta protetora (organicista, humanista, previdenciarista) do homem: as próprias forças do mercado, as quais ganharam uma visibilidade teórica (no monetarismo etc.) que caminhou de mãos dadas com a extraordinária produtividade econômica da era pós-1950.

Mas é claro que, como se desconfiava, tal valorização explicita do “nexo monetário”, tal prioridade enfática atribuída à escolha do consumidor, só podia ser comprada à custa de trazer para primeiro plano o relativismo e o pragmatismo. No mercado aberto, as mercadorias não têm a presunção de possuírem valor intrínseco; o valor dos “bens” reside naquilo pelo qual podem ser trocados, ou seja, em seu valor de troca. Num mercado assim, as pessoas também assumem o aspecto de objetos, encontrando seu valor em relações externas a si mesmas. De modo similar, a moralidade privada e a pública são afetadas; a ética se torna personalizada e narcisista, uma

questão de gosto e de estilo, sendo relativa e livre de regras: “Cara, você pode ser o que quiser!” Nenhum absoluto moral transcende o cotidiano. Esse relativismo e esse ceticismo afetam também a situação das práticas epistemológicas e metodológicas: restaram apenas posições, perspectivas, moldes, ângulos, paradigmas. Os objetos de conhecimento parecem elaborar-se arbitrariamente, reunidos à maneira de colagem, trucagem e pastiche, de modo que, nas palavras de Iyotard, “a modernidade parece ser [...] um jeito de formular de tal maneira uma seqüência de momentos que ela aceite um alto índice de imprevisibilidade”.⁵ Nisso, impõe um pragmatismo flexível (“o que é bom é o que rende dividendos”), resultando numa série de práticas calculistas. Por conseguinte, numa cultura assim tão balizada pelo relativismo, qualquer versão remanescente de emancipação esquerdistas (já viciada pelos regimes do socialismo real) se torna confusa, até por causa do virtual desaparecimento do proletariado, o objeto (objetivo) da inquirição/engajamento da esquerda. Dada a reestruturação de práticas industriais mais antigas em face daquelas empresariais/terciárias mais novas, o proletariado, assim como a indústria pesada à qual ele devia sua própria composição, acabou na prática sendo decomposto. No lugar dele, existe agora uma série de coisas diferentes: um pequeno núcleo de operários, uma nova (ou quase nova) classe de marginalizados e os agrupamentos bastante instáveis de (alguns) jovens, desempregados, negros, mulheres, homossexuais, ambientalistas.

Concluindo a história: nesta época que se poderia denominar “pós-tudo” (pós-liberal, pós-ocidental, pós-indústria pesada, pós-marxista), os velhos centros mal se agüentam, e as velhas metanarrativas já não soam reais e promissoras, vindo a parecer inverossímeis dos pontos de vista célicos do fim do século xx. (“Imagine se alguém vai acreditar numa coisa desse!”) É possível que nenhuma formação social que conheçamos tenha erradicado tão sistematicamente quanto o capitalis-

mo liberal de mercado a idéia de valor intrínseco, por meio não da escolha, mas da “lógica cultural do capitalismo tardio”.⁶ Em consequência, como observou George Steiner, “é esse colapso, mais ou menos completo, mais ou menos consciente, daqueles gradientes de valor hierárquicos e definidores (e pode haver valor sem hierarquia?) o que constitui agora o fato mais relevante de nossa situação intelectual e social”.⁷

O pós-modernismo é a expressão geral dessa situação. Ele não é um movimento unificado. Não é uma tendência que pertença essencialmente à esquerda, ao centro ou à direita (em algum ponto do espectro), nem é um resultado da melanolia intelectual/parisiense pós-1968.⁸ Em vez disso, ideólogos aristocráticos, burgueses e esquerdistas (de Nietzsche a Derrida, passando por Freud, Saussure, Wittgenstein, Althusser, Foucault) precisaram, conforme as necessidades, reavaliar numa ampla gama de discursos (filosofia, linguística, política, arte, literatura, história) as bases de suas respectivas posições à medida que se ajustaram às revoluções mais amplas no campo socioeconômico, político e cultural. Essas reavaliações, embora conduzidas de maneiras muito diversas e por motivos opostos, chegaram todas à mesma conclusão. Enquanto esses ideólogos forcejavam cada vez mais para fundamentar de algum modo as suas posições, o que todos eles perceberam foi que tal fundamentação não existia nem para eles (todo ídolo tem pé de barro), nem para ninguém mais. Como resultado, o ceticismo ou, em termos mais fortes, o niilismo fornecem os pressupostos intelectuais dominantes e subjacentes de “nossa tempo”.⁹

É claro que tipos e graus de ceticismo subsistem desde longa data na “Tradição Ocidental” (conforme vimos no capítulo 2), mas a diferença agora é esta: o que antes apenas se vislumbrava de modo intermitente e que em larga medida se mantinha à margem não só veio abranger nossa cultura, mas também é, de diversas maneiras, acolhido com satisfação. Isso porque os pós-modernos não apenas se negam a chorar

ou sentir nostalgia por aqueles centros e metanarrativas hoje fantasmagóricos (ou por quem se beneficiava mais desses centros e metanarrativas), como também festejam ou utilizam de modo estratégico, por uma série de razões, a amplamente reconhecida “inadequação da realidade aos conceitos”.¹⁰

É isso, portanto, o que considero nosso mundo pós-moderno. Essa é a pressão que tem possibilidade, ou forçado, a perspectiva histórica que delineei em traços gerais nos capítulos 1 e 2. E é essa mesma pressão – essa circunstância dominadora – que produziu o que vou abordar agora: a consequente existência de toda aquela massa de gêneros históricos que hoje nos rodeia e que tem ajudado a relativizar e historicizar a história justamente quando esta começa a ser amplamente expressa por meio daquelas características “céticas”. Trata-se de um ambiente pós-moderno no qual o conceito de “redescricao irônica”, como elaborado por Richard Rorty, descreve de forma apropriada nossa época e suas diversas explorações do (seu) passado e se mostra capaz de introduzir aqueles gêneros.

No livro *Contingência, ironia e solidariedade*,¹¹ esboça-se uma figura que Rorty denomina o ironista liberal (na verdade, ele mesmo). Essa pessoa é liberal porque acha que os atos de crueldade são as piores coisas que os seres humanos podem fazer uns com os outros, mas ela também é historicista e nominalista o bastante (“coisas” são “palavras”) para abandonar a idéia de que tais crenças remontam a alguma espécie de fundamento real, para além do tempo e do acaso. Segundo o ironista liberal, não há maneira de demonstrar a alguém que queira ser cruel a noção de que isso é errado. Rorty diz que, por conseguinte, o que se vê desde o fim do século xviii (até o ponto em que esse fenômeno está agora generalizado em nossa cultura) é a idéia de que basta um ato de *redescricao* para que tudo se torne bom ou mau, desejável ou indesejável, útil ou inútil (da mesma forma que, em meu relato, redes-

creveu-se o que tinha valor para o aristocrata, o burguês e o proletário). E, naturalmente, tal “virada redescritiva” foi o que veio abarcar o passado/história, a coisa específica que nos interessa neste texto.

Isso porque, como já vimos, trata-se de um passado que pode ser redescrito infinitamente. Ele pode sustentar (e sustenta) incontáveis relatos históricos plausíveis e, *vis-à-vis* as próprias orientações metodológicas deles, igualmente legítimos; sem exceção, esse passado tem dado tudo que os historiadores (e seus imitadores) quiseram e querem: variados nascimentos, origens, antecedentes legitimadores, explicações e genealogias (conservadoras, liberais, marxistas etc.), úteis para eles quando procuram estar no controle, de modo que possam apropriar-se do passado e assim dizer com Nietzsche: “Assim quis eu”.

Hoje mais do que nunca, há pessoas querendo coisas. No rastro desses centros ausentes e metanarrativas ruídas, as condições do pós-modernismo produzem aquela multiplicidade de relatos históricos que encontramos por toda a parte em nossas sociedades democráticas/consumistas, uma massa de gêneros (“histórias com griffe”) para usar e/ou abusar a gosto. Nisso podemos identificar, por exemplo, as histórias dos historiadores (histórias profissionais que tentam estabelecer hegemonia naquele campo de estudo, uma versão expressa nas teses, monografias, artigos e livros), as histórias dos professores de escola (necessariamente popularizações das histórias dos historiadores profissionais) e depois toda uma gama de outras formas características que só podemos listar: relatos históricos para crianças, relatos da memória popular, relatos de negros, brancos, mulheres, feministas, homens, relatos de herança cultural, relatos de reacionários, elites, marginais etc. Todos esses diversos constructos são influenciados por perspectivas locais, regionais, nacionais e internacionais.

E não é tudo. Todos esses gêneros têm fronteiras irregulares e sobrepostas, e todos se apóiam uns nos outros e se definem

pelo que não são – é a intertextualidade. Mais: todos são rascados por pressupostos epistemológicos, metodológicos e ideológicos que, em vez de manterem relações apenas bilaterais, movem-se por todo o campo, de modo que podemos ver cada um desses gêneros em termos aqui estruturais ou fenomenológicos, ali empíricos ou existenciais; da perspectiva primeiro do liberalismo ou do marxismo, por exemplo, e depois da direita radical etc.; combinando e recombinando os elementos disponíveis de forma que os relatos resultantes não tenham necessariamente permanência – não expressem nenhuma essência. O que fica claro é, portanto, a absoluta imprevisibilidade das leituras e o reconhecimento de que as interpretações¹¹ no (digamos) “centro” de nossa cultura estão lá não porque sejam verdadeiras ou metodologicamente corretas (relatos brilhantes podem ver-se marginalizados caso seu tema seja difícil de aceitar), mas porque estão alinhadas com o discurso dominante. Mais uma vez, temos a relação entre poder e saber.

Esse fluxo interpretativo, quando visto de forma positiva, tem o potencial para capacitar até os mais marginalizados, na medida em que eles pelo menos podem produzir suas próprias histórias, mesmo que não tenham poder para torná-las a de outras pessoas. Conforme argumenta Peter Widdowson, é improvável que hoje a história possa ser resgatada do desconstrucionismo historiográficamente orientado e metodologicamente ballizado. “Aliás, nem se deve tentar isso.”¹² Questionar a noção da verdade do historiador, assimilar a facticidade variável dos fatos, insistir em que os historiadores escrevem o passado a partir de posições ideológicas, enfatizar que a história é um discurso escrito tão passível de desconstução quanto qualquer outro, afirmar que o “passado” é um conceito tão especulativo quanto o “mundo real” a que os romancistas aludem na ficção realista – só existindo nos discursos presentes que o formulam. Tudo isso desestabiliza e fratura o passado, de modo que nas rachaduras nele abertas se podem produzir novas histórias.

Mas, por outro lado, a liberdade de proporcionar interpretações alternativas parece subversiva, pois é vista negativamente por aqueles que detêm suficiente poder para estabelecer os limites da “história como se deve”, ainda teimosamente definida com referência a uma suposta objetividade; para eles, aquela liberdade parece uma contestação. Por conseguinte, o que em geral ocorre é que as práticas de discurso dominantes procuram encerrar (isolar e/ou findar) as leituras/interpretações que consideram indesejáveis. Em nossa atual conjuntura, podemos ver dois desses procedimentos de encerramento: ou as práticas dominantes tentam recuperar/incorporar os relatos históricos indesejáveis (do que são exemplo as tentativas de “redomesticar” as interpretações feministas concedendo-lhes uma posição respeitável dentro da história propriamente dita, em vez de deixar que elas permaneçam “apenas no feminino”); ou, ironicamente, essas práticas dominantes capitalizam o fenômeno da ausência de passado pós-moderna, transformando (redescrevendo) o passado para os fins delas próprias.

Se o passado pode mesmo ser lido como um trânsito infinito de interesses e estilos insubstanciais, então isso se aplica não apenas às leituras que são dominantes, como também àquelas que são as alternativas mais recentes. Isso porque, embora em certo sentido todo mundo esteja talvez no mesmo barco, nem todos os ocupantes do barco estão na mesma posição, dado que alguns já estabeleceram seus constructos históricos e, portanto, tal problematização dos alicerces do edifício histórico é considerada mais danosa para aqueles cujos constructos se vêem em estágio inicial. Widdowson:

¹¹Nesse enredo, o pós-modernismo é o último grande estratagema do capitalismo para [tentar] derrotar a oposição, a contestação e a mudança. [...] Somos deixados num mundo de significantes radicalmente “vazios”. Nenhum significado. Nenhuma classe social. Nenhuma história. Apenas um incessante desfile de simulacros; o passado é encenado e reencenado como uma divertida gincana de estilos, gêneros e práticas significantes que podemos combinar e

"recombinar a nosso bel-prazer. [...] A única história que existe é a história do significante, e esta não é história coisa nenhuma".¹³

Minha opinião sobre essas "possibilidades" que o pós-modernismo constituiu ao mesmo tempo que permitiu o expressar-se é que não só tais tentativas do *status quo* para encerrar e recuperar dificilmente terão sucesso, dada a trajetória das formações sociais democratizantes e céitico-íronicas, mas também, *après Widdouson*, não seria mesmo bom que tivessem sucesso. Entre a cruz e a caldeirinha da história autorizada, por um lado, e da ausência de passado pós-moderna, por outro, existe um espaço para este resultado desejável: tantos grupos e pessoas quanto possível poderão produzir suas próprias histórias, de modo que elas sejam capazes de fazer-se ouvir (produzir efeitos reais) no mundo. É claro que não se pode garantir com precisão ou (para desgosto dos deterministas marxistas, por exemplo) determinar em definitivo a direção e o impacto desses efeitos.¹⁴ Mas eles podem ocorrer, e pode-se dar uma mão. Isso porque tal história, considerada não em seu aspecto tradicional de disciplina à procura de um conhecimento real, mas sim no que ela é (uma prática discursiva que possibilita a mentalidades do presente irem ao passado para sondá-lo e reorganizá-lo de maneira adequada às suas necessidades), pode muito bem, como argumentou o crítico cultural Tony Bennett, ter uma contundência radical que consiga das visibilidades a aspectos do passado antes ocultos ou dissimulados ou que foram desconsiderados e postos de lado. Assim, ela produziria percepções novas que poderiam realmente fazer uma diferença substancial e emancipatória no presente – que é onde toda história começa e para onde toda história retorna.

Chego agora ao terceiro e último segmento deste capítulo. Aqui, desejo sugerir uma maneira possível de agir "historicamente", com as consequências do pós-modernismo tal qual

sumariadas acima, no rumo positivo da emancipação democrática; uma emancipação democrática que, ao mesmo tempo, esclareça ainda mais a questão da "natureza da história".

No ensaio "O discurso da História", Roland Barthes argumenta que o passado pode ser representado por meio dos muitos modos e tropos dos historiadores, alguns dos quais, no entanto, são menos mitológicos e mistificadores do que outros, na medida em que chamam franca e propositalmente a atenção para seus próprios processos de produção e assimalam a natureza construída (e não "descoberta") de seus referentes. No que me diz respeito, os benefícios disso são óbvios. Trabalhar assim é adotar um método que desconstrói e historiciza todas aquelas interpretações que têm pretensão à certeza e não que questionam suas próprias condições de produção; interpretações que esquecem de indicar sua subserviência a interesses ocultos, que não conseguem reconhecer seu próprio momento histórico e que mascaram os pressupostos epistemológicos, metodológicos e ideológicos que (tal qual procurei mostrar no decurso deste texto) mediam em todo os lugares e em todos os momentos a transformação do passado em história.

Como então por em prática essa abordagem desejável da história, uma abordagem concebida para desenvolver uma inteligência crítica que seja democratizante e matizada pela ironia? Talvez se necessite de duas coisas. A primeira seria o que poderíamos denominar "metodologia reflexiva". Isso significa que precisa proporcionar a você (talvez quando estudante) uma análise explícita do porquê de ensinarem-lhe esta ou aquela história e do porquê de ensiná-la desta ou daquela maneira. Uma análise assim trabalharia a fértil distinção entre passado e história, da qual emerge a problemática da "questão da história" que comecei a esboçar neste texto. Ademais, haveria então a necessidade de fazer estudos historiográficos detalhados para examinar em que medida as histórias intériores e atuais foram construídas, tanto do aspecto metodológico

quanto do conteudístico. Para isso, seria necessário outro livro, e não este. O que sugiro aqui é uma historização radical da história (“historizar sempre”, como recomenda o currículo escolar britânico), coisa que considero o ponto de partida para um historiador que saiba refletir sobre a sua própria atividade. Sugiro ainda que, para trabalhos históricos subsequentes, você desenvolva uma posição consciente (e assumida). Aqui, faz-se necessário um comentário sobre a “escolha de posição”.

Ao dizer que deve fazer uma escolha explícita de posição, não quero deixar subentendido que você, se não quiser fazer essa escolha, talvez produza uma história “sem tomada de posição”. Ou seja, não quero dar a entender que você terá algum tipo de liberdade para escolher ou não – pois isso seria irrefletidamente liberal. No discurso liberal, em algum lugar e de alguma maneira, sempre existe uma espécie de campo neutro de onde parece mesmo que podemos escolher ou não. Esse campo neutro não é considerado uma posição que a pessoa já ocupa. Em vez disso, é tido como um ponto de vista desapaixonado, de onde podemos relaxar e fazer objetivamente escolhas e juízos imparciais. Mas já vimos que as coisas não são assim. Não existe um “centro não-posicionado” (expressão que, aliás, é contraditória); não é possível haver um lugar não-posicionado. A única escolha é entre uma história que está consciente do que faz e uma história que não está. Aqui, os comentários do teórico literário Robert Young vêm a calhar. Onde ele escreve “crítica”, leia-se “interpretação”:

Toda crítica tem uma posição teórica implícita — quando não explícita. Assim, a queixa que se faz da chamada “crítica teórica” — de que ela impõe suas teorias ao texto [ao passado] — aplica-se com muito mais propriedade à chamada “crítica antiteórica”, cujas ideias preconcebidas sobre o que ler e por que ler são tão fundamentais que permanecem “naturais” [...], livres de teoria.¹⁵

Logo, toda história é teórica, e todas as teorias posicionam e se posicionam. Quando você for escolher sua própria posição, eu obviamente não vou querer impor-lhe minha maneira de interpretar o passado. Mas peço que se lembre de que, ao escolher, você sempre escolhe uma versão do passado e uma maneira de apropriar-se dele que tem efeitos, que faz você alinhar-se com certas interpretações (certos intérpretes) e contra outras.¹⁶ O xis da questão é este: aqueles que afirmam saber o que é a história sempre realizam (assim como eu) um ato de interpretação.¹⁷

Por fim, a segunda coisa que ajudaria a consumar uma abordagem cética e criticamente reflexiva, tanto da “questão da história” quanto do estudo da história, seria uma seleção do conteúdo adequada a essa prática. É claro que, em certo sentido, qualquer momento do passado bastaria para tanto, dada a presteza com que ele atende a todo e qualquer intérprete. Apesar disso, se outros fatores não intervirem, minha preferência pessoal seria por uma série de histórias que nos ajudassem a compreender não só o mundo em que vivemos, mas também as formas de história que nos ajudaram a produzi-lo e que, ao mesmo tempo, ele produziu. Trata-se de uma pretensão bastante banal, mas, em certa medida, ela pode sofrer uma virada quando se usa uma formulação de Foucault: não tanto uma história para nos ajudar a entender o mundo em que vivemos, mas antes uma série de “histórias do presente”.

A razão para essa escolha pode ser exposta em poucas palavras. Se a melhor maneira de ver o presente for considerá-lo pós-moderno (e se, como observou Philip Rieff, conseguirmos sobreviver a este experimento chamado modernidade),¹⁸ então penso que o conteúdo de uma história desejável deveria ser constituída por estudos desse fenômeno. Ou seja, as análises de nosso mundo moderno por intermédio das perspectivas metodologicamente balizadas do pós-modernismo não apenas nos ajudam a situar todos os atuais

debates sobre a pergunta “O que é a história?” (“Para quem é a história?”), mas também nos fornecem (num momento que oscila entre o velho e o novo) aquilo que, em certo sentido, todos esses debates desejam: um contexto que possibilitará uma resposta balizada e viável àquela pergunta. Portanto, no mundo pós-moderno, pode-se argumentar que o conteúdo e o contexto da história deveriam ser constituídos por uma ampla série de estudos metodologicamente reflexivos sobre as maneiras de se fazerem as histórias da própria pós-modernidade.

Notas

INTRODUÇÃO

¹ No decorrer de todo este livro, uso o termo “discurso” (por exemplo, “ter controle de seu próprio discurso” e “o discurso da história) no sentido de que ele relaciona a interesses e a poderes as idéias das pessoas sobre a história. Assim, você estar no controle de seu próprio discurso significa ter poder sobre o que você quer que a história seja, em vez de aceitar o que outras pessoas dizem que ela é; em consequência, isso outorga poder a você, e não a essas outras pessoas. De modo semelhante, a expressão “o discurso da história” significa que, em vez de considerarmos a história uma matéria ou disciplina (palavras da vida escolar) que fazem pensar que simplesmente aprendemos algo que já está lá de alguma maneira natural ou óbvia e à qual reagimos de modo inocente, objetivo e desapaixonado, na realidade, vemos a história como um “campo de força” – uma série de maneiras com que as partes interessadas organizam o passado em prol de si mesmas. Tal série sempre surge de algum lugar e com algum propósito, e ela gostaria de arregimentar você na direção disto ou daquilo. Trata-se de um “campo de força” porque nele essas direções são contestadas (ou seja, são motivo de disputa). É um campo que inclui e exclui diversamente, que centra e marginaliza visões do passado em graus e maneiras que refatam os poderes daqueles que as promovem. Por conseguinte, o uso do termo “dis-

curso” indica que sabemos que a história nunca é só ela, nunca é formulada ou interpretada inocentemente e sempre serve a alguém. Este texto opera com base no pressuposto de que estar ciente disso pode talvez outorgar poder e, portanto, tratar-se de uma coisa boa. Observação: essa maneira de usar os termos não é a mesma exposta por Hayden White em *Trópicos do discurso*, São Paulo, Edusp, 1994; vide em especial a Introdução, que trata da terminologia e é brilhante.

² E. H. Carr, *O que é a História?*, Gradiva, 1986; G. Elton, *The practice of history*, London, Fontana, 1969; A. Marwick, *The nature of history*, London, Macmillan, 1970.

³ J. Tosh, *The pursuit of history*, London, Longman, 1984.

⁴ Por exemplo: R. Rorty, *Philosophy and the mirror of nature*, Oxford, Blackwell, 1980; R. Rorty, *Contingência, ironia e solidariedade*, Presença, 1994; T. Eagleton, *Literary theory*, Oxford, Blackwell, 1983; J. Frow, *Marxism and literary history*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986; D. Bromwich, *A choice of inheritance*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989.

⁵ P. Geyl, *Debates with historians*, London, Fontana, 1962; M. Bloch, *The historian's craft*, Manchester, Manchester University Press, 1954 [original: *Apologie pour l'histoire, ou métier d'historien*, 1949]; R. Collingwood, *The idea of history*, Oxford, oup, 1987; C. Gordon (ed.), *Power/knowledge*, New York, Pantheon, 1980 (que traz material de Foucault).

⁶ A. Callinicos, *Making history*, New York, Cornell University Press, 1988; M. Oakeshott, *On history*, Oxford, Blackwell, 1983; R. Chartier, *Cultural history*, Oxford, Polity, 1988; S. Horgan, *Nature and culture in Western discourses*, London, Routledge, 1989; E. Wolfe, *Europe and the people without history*, London, University of California Press, 1982; M. Berman, *Tudo que é sólido desmancha no ar*, São Paulo, Companhia das Letras, 1988; I. Hassan, “The culture of post-modernism”, *Theory, Culture and Society*, 2, 3, 1985, 119-32.

⁷ G. Steedman-Jones, “The poverty of empiricism”, em R. Blackburn (ed.), *Ideology in social history*, London, Fontana, 1972; R. Samuel, “Grand narratives”, *History Workshop Journal*, 29, 1990; D. Cannadine, “British history: past, present – and future?”, *Past and Present*, 116, 1987; C. Parker, *The English historical tradition since 1850*, Edinburgh, Donald, 1990.

⁸ Isso não significa dizer que não se deva estar cônscio do por-
go da possível subordinação da história ao imperialismo literário.
Vide Bennett, por exemplo: “o conspecto do passado como texto

infinito que só se pode incessantemente retextualizar consiste em
transferir para o passado o objeto e os procedimentos da literatura.

A literalização do passado é algo que precisamos considerar uma
tentativa de estender o domínio do próprio regime da verdade da
literatura para o do passado” (T. Bennett, *Outside literature*, London,
Routledge, 1990, p. 280). Assim, uma incursão consciente contra

os procedimentos da literatura, se e quando necessário, está mais a
meu gosto.

⁹ Os capítulos ficaram curtos por várias razões, e a principal foi
o caráter introdutório e polêmico do texto, o que significa que não
me propus apresentar uma cobertura geral (como, por exemplo, a
de Marwick, op. cit.) e, em vez disso, procurei manter este livro-
argumento-introdutório curto o suficiente para que fosse lido de
uma ou duas sentadas e, assim, ponderado de uma vez só. Deva
também dizer que não tentei fazer deste texto nada além de básico
e didático. Estou ciente da maneira pela qual simplifiquei áreas
complexas (por exemplo, a história do pos-modernismo), mas meu
objetivo foi expor rapidamente os argumentos e depois indicar nas
notas de rodapé abordagens mais doulas e sofisticadas. Em outras
palavras, tentei levar à leitura de alguns textos que utilizei “nos
bastidores”, ao mesmo tempo que mantinha a maioria deles fora
do livro.

O QUE É HISTÓRIA?

¹ J. Sturrock, *Structuralism*, London, Paladin, 1986, p. 56.

² Vide, por exemplo, o periódico britânico *History and Gender* (publicado pela Blackwell), que teve início em 1989; V. Seidler, *Rediscovering masculinity*, London, Routledge, 1989; E. Showalter, *Speaking of gender*, London, Routledge, 1989.

³ Sobre a relação entre história e ficção, vide H. White, *The content of the form*, London, Johns Hopkins University Press, 1987; L. Hutcheon, *A poética do pós-modernismo*, Rio de Janeiro, Imago,

1991; T. Bennett, *Outside literature*, London, Routledge, 1990; V. Descombes, *Modern French philosophy*, Cambridge, cup, 1980, sobretudo o capítulo 4; H. White, *Trópicos do discurso*, São Paulo, Edusp, sobretudo o capítulo 5, "As ficções da representação factual".

⁴ D. Lowenthal, *The past is a foreign country*, Cambridge, cup, 1985, sobretudo o capítulo 5.

⁵ S. Giles, "Against interpretation", *The British Journal of Aesthetics*, 28, 1, 1988. Michael Oakeshott, em *On history*, Oxford, Blackwell, 1983, apresenta um argumento similar, embora formulado por motivos muito diferentes. Para Oakeshott, um passado compreendido historicamente é a conclusão de certo tipo de investigação crítica, "só encontrada num livro de história. [...] a história é [...] uma investigação na qual os vestígios autenticados do passado se dissolvem em seus traços componentes, a fim de ser usados pelo que valem como provas circunstanciais com que se possa inferir um passado que não perdurou; um passado composto de passagens de acontecimentos históricos inter-relacionados [...]. e reunidos como respostas a perguntas sobre o passado formuladas por historiadores" (p. 33).

⁶ Lowenthal, op. cit., p. 216.
⁷ George Steiner, *After Babel*, Oxford, oup, 1975, p. 234.
⁸ Lowenthal, op. cit., p. 218.
⁹ Ibid., p. 218.
¹⁰ G. Elton, *The practice of history*, London, Fontana, 1969, p. 70, 112-3.
¹¹ E. P. Thompson, *A miséria da teoria*, London, Merlin, 1979, p. 193.
¹² A. Marwick, *The nature of history*, London, Macmillan, 1970, p. 187, 190.
¹³ D. Steel, "New history", *History Resource*, 2, 3, 1989.
¹⁴ J. H. Plumb, *The death of the past*, London, Macmillan, 1969, passim.
¹⁵ P. Wright, *On living in an old country*, London, Verso, 1985.
¹⁶ Um tratamento mais completo desses tipos de prática pode ser encontrado em M. Stanford, *The nature of historical knowledge*, Oxford, Blackwell, 1986, sobretudo do capítulo 4 em diante.
¹⁷ R. Scholes, *Textual power*, London, Yale University Press, 1985;

T. Eagleton, *Criticism and ideology*, London, New Left Books, 1976.
S. Fish, *Is there a text in this class?*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1980; T. Bennett, op. cit.

¹⁸ Essa definição lembra aquela à qual John Frow, *Marxism and literary history*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1986,

chega para a literatura. Segundo Frow, literatura "designa um conjunto de práticas para significação que foram socialmente sistematizadas como unidade e que, por sua vez, regulam a produção, recepção e circulação de textos destinados a essa categoria. Portanto, ela constitui uma forma em comum de textualidade para textos formais e temporalmente dispares, muito embora esse espaço compartilhado possa estar círculo por regimes antagônicos de significação, correspondentes às diferentes posições de classe (ou de raça, sexo ou religião) e às diferentes bases institucionais delas" (p. 84).

ALGUMAS PERGUNTAS E ALGUMAS RESPOSTAS

- ¹ George Steiner, *Real presences*, London, Faber, 1989, p. 71.
² Ibid., p. 1.
³ Michel Foucault, *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*, trad. Salma T. Muchail, António Ramos Rosa, Rio de Janeiro, Martins Fontes, 1981, "Prefácio", p. 5.
⁴ Steiner, op. cit., p. 93-5.
⁵ R. Rorty, *Contingência, ironia e solidariedade*, Presença, 1994, p. 3.
⁶ Michel Foucault. "Verdade e Poder". In: *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1979, pp. 12-14.
⁷ G. Steiner, *After Babel*, Oxford, oup, 1975, p. 110.
⁸ É claro que, neste texto, eu não nego que o passado tenha existido, mas apenas que, pela lógica, esse passado não tem como acarretar uma, e apenas uma, avaliação de si mesmo (vide a distinção entre fato e valor, que, muito obviamente, aceita a existência de "fatos"). Tampouco nego que o termo "verdade" tenha significado literal em certos discursos, como um "efeito da verdade". Mas, assim como "verdade" é um termo que se aplica somente a enunciados em contextos analíticos (por exemplo, na lógica clássica)

tiva) e não aos contextos mais amplos dos quais os enunciados são apenas um dos tipos de constructo lingüístico, assim também os historiadores, envolvidos como estão nesses argumentos (interpretações) mais amplos, não conseguem referir-se a tais argumentos/interpretações como verdadeiros. Aliás, é contra-senso falar de “interpretarção verdadeira”. Sobre isso, vide Oakeshott, *On history*, Oxford, Blackwell, 1983, p. 49 e passim, e F. R. Ankersmit, “Reply to Professor Zagorin”, *History and Theory*, 29, 1990, 275-96. Vide igualmente os artigos que suscitaram aquele artigo de Ankersmit: F. R. Ankersmit, “Historiography and post-modernism”, *History and Theory*, 28, 1989, 137-53, e P. Zagorin, “Historiography and post-modernism: reconsiderations”, *History and Theory*, 29, 1990, 263-74. Vide também R. Rorty, *Consequences of pragmatism*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1982, e H. White, *Trópicos do discurso*, São Paulo, Edusp, 1994.

⁹ R. Skidelsky, “A question of values”, *The Times Educational Supplement*, 27.5.1988. Skidelsky é um desses historiadores que parecem acreditar que diferentes interpretações de um mesmo conjunto de acontecimentos são resultado de distorções ideológicas ou dados inadequados. De fato, ele afirma que, se apenas nos abstivéssemos da ideologia e nos mantivéssemos fiéis aos fatos, haveria de surgir certo conhecimento. Mas (conforme White argumenta), no registro bruto do passado e na crônica dos acontecimentos que o historiador extrai daquele registro, os fatos só existem como amontoados de fragmentos contiguamente relacionados que então precisam ser organizados mediante alguma matriz que possibilite isso. Tal coisa não seria novidade para muitos historiadores “se não estivessem eles tão fetichisticamente enamorados da noção de ‘fatos’ e não fossem tão congênitamente hostis à ‘teoria’, de forma tal que a presença numa obra histórica de uma teoria formal para explicar a relação entre os fatos e os conceitos é suficiente para atribuí-las a responsabilidade de ter desertado para a menosprezada sociologia ou escorregado para a nefanda filosofia da história” (White, op. cit., p. 142).

¹⁰ Grande parte deste argumento foi extraído de K. Jenkins e P. Brickley, “On bias”, *History Resource*, 2, 3, 1989.

¹¹ O âmago deste segmento foi extraído de K. Jenkins e P. Brickley, “On empathy”, *Teaching History*, 54, April 1989.

¹² L. Wittgenstein, *Philosophical investigations*, Oxford, Blackwell, 1983 [original: *Philosophische Untersuchungen*, 1953]; O. W. Johnson, *The private language argument*, London, Macmillan, 1971.

¹³ Steiner, *After Babel*, p. 134-6.

¹⁴ Ibid., p. 138.

¹⁵ Eagleton, *Criticism and ideology*, London, New Left Books, 1976, p. 3.

¹⁶ Steiner, *After Babel*, p. 18.

¹⁷ R. Barthes, “O discurso da História”, in: *O rumor da língua*, Brasiliense, 1988, p. 154. Como já vimos neste segmento sobre prova/corroboração, o parecer de Elton contraria tanto o de Barthes quanto o meu; Elton fala de uma “massa de fatos históricos” e da quase não-problemática “elaboração cumulativa de conhecimento seguro tanto dos fatos quanto das interpretações” (G. Elton, *The practice of history*, London, Fontana, 1969, p. 84-5). Vide também o que M. Stanford diz sobre a prova/corroboração e a elaboração históricas em *The nature of historical knowledge*, Oxford, Blackwell, 1986, sobretudo no capítulo 5.

¹⁸ Vide White, op. cit., p. 52.

¹⁹ T. Eagleton, *Literary theory*, Oxford, Blackwell, 1983, p. 201.

²⁰ Para uma leitura introdutória sobre história e ciência, vide P. Gardner, *Teorias da História*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

²¹ Este segmento se baseia em White, op. cit., sobretudo no capítulo 1, “O fardo da História”.

²² Ibid., p. 40.

²³ H. White, *The content of the form*, London, Johns Hopkins University Press, 1987, p. 227, nota 12.

²⁴ White, *Trópicos do discurso*, pp. 59-60.

CONSTRUINDO A HISTÓRIA NO MUNDO PÓS-MODERNO

¹ A. Callinicos, *Against post-modernism*, Oxford, Polity, 1989.

² J.-F. Lyotard, *O pós-moderno*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1988.

¹⁵ Boa parte deste relato é usada em K. Jenkins e P. Brickley, "Always historicise...", *Teaching History*, 62, January 1991, para explicar o currículo escolar de história adotado no Reino Unido (o *National curriculum school history*).

¹⁶ Vide G. Steiner, *In Bluebeard's castle*, London, Faber, 1971, sobretudo o capítulo 1, "The Great Ennui".

¹⁷ J. F. Lyotard, "Time today", *The Oxford Literary Review*, 11, 1-2, 1989, p. 3-20, na p. 12.

¹⁸ F. Jameson, "Post-modernism, or, The cultural logic of late capitalism", *New Left Review*, 146, 1984. Vide também P. Dews (ed.), *Habermas: autonomy and solidarity*, London, Verso, 1986.

¹⁹ Steiner, op. cit., p. 66.

²⁰ Vide Callinicos, op. cit., sobretudo o capítulo 5, "So what else is new?", p. 121-71.

²¹ Para uma visão geral do pós-modernismo, vide D. Harvey, *A condição pós-moderna*, São Paulo, Loyola, 1999.

²² R. Rorty, *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge, CUP, 1989, sobre tudo a Introdução.

²³ P. Widdowson, "The creation of a past", *The Times Higher Education Supplement*, 3.11.1990. Vide também P. Widdowson (ed.), *Re-reading English*, London, Methuen, 1982.

²⁴ Widdowson, *The Times Higher Education Supplement*.

²⁵ Vide em especial T. Bennett, *Outside literature*, London, Routledge, 1993, sobre tudo os capítulos 3 ("Literature/history") e 10 ("Criticism and pedagogy: the role of the literary intellectual").

Os argumentos de Bennett em prol de certo pós-marxismo e para além da disputa com o pós-modernismo são interessantes e têm pertinência no que se refere à "natureza da história", pois Bennett se debate com o passado-constructo-discursivo mas, ao mesmo tempo, deseja que esse passado de algum modo impeça todo tipo de prática discursiva que se aposse dele à vontade. Para uma tentativa de produzir uma forma de solidariedade que aceite a imprevisibilidade, a ironia e a liberdade e ainda assim procure impedir que isso se torne um "vale-tudo", vide também a obra (liberal) realmente brilhante de Rorty.

¹⁵ R. Young, *Untying the text*, London, Routledge and Kegan Paul, 1981, p. viii.

¹⁶ Para uma exposição crítica ampla e estimulante das frouxas noções de democracia, capacitação social [*empowerment*], alinhamento e emancipação, vide Bennett, op. cit., capítulos 9 e 10. Vide também a abordagem discursiva pós-marxista de C. Mouffe e E. Laclau em *Hegemony and socialist strategy*, London, Verso, 1985, que Bennett analisa no capítulo 10, aprofundando a problemática da "solidariedade" na democracia etc., questões que só assinalo de passagem neste livro.

¹⁷ Sobre isso, vide os comentários de White de que, diferentemente do pressuposto novecentista de que a história empírica é o único acesso à realidade, os grandes filósofos da história (Vico, Hegel, Marx, Nietzsche, Croce) e os grandes autores clássicos da historiografia (Michelet, Carlyle, Ranke, Diroysen, Burckhardt) pelo menos "tinham uma autoconsciência retórica que lhes permitia reconhecer que qualquer conjunto de fatos era descriptível variadamente, e também legitimamente; que não existe esta coisa de uma única descrição correta de alguma coisa, com base na qual se possa subsequentemente fazer uma interpretação dessa coisa. Eles reconheciam, em suma, que todas as descrições originais [...] já são interpretações" (W. White, *Trópicos do discurso*, São Paulo, Edusp, 1994, p. 144).

¹⁸ P. Rieff, *The triumph of the therapeutic*, London, Penguin, 1973.

Índice remissivo

- Barthes, Roland 82-83, 105
Bennett, Tony 50, 104
Bloch, Marc 19
Callinicos, A. 19
Cannadine, David 19
Carr, Edward Hallett 17, 80-82
causalidade 83-87
Collingwood, R. G. 18, 74
conceitos históricos 38-40
Cromwell, Thomas 71-72
Fagleton, Terry 50, 86
Elton, Geoffrey 17, 35, 54, 72, 80-82
empatia 68-78
epistemologia 30-35, 42, 44-51
fatos, interpretação dos 59-67
Fish, S. 50
fontes primárias 79-83
fontes secundárias 79-83
Foucault, Michel 18, 57-59
Geyl, Pieter 18
Giles, Steven 32
história, definição da; 51-52 como ciência e/ou arte 87-89
historiografia 25
ideologia 39-42, 44-51
Lowenthal, David 31-34
Lyotard, Jean-François 94

ATUALIZE SUA BIBLIOTECA!

Marwick, Arthur 17, 36-37
marxismo 39, 65-66, 84, 88-89, 95, 99, 104-105
marxistas-leninistas 64

metanarrativa 94-100
Mill, John Stuart 76

Oakeshott, Michael 19, 36
Orwell, George 31, 41

parcialidade 65-68
pareamentos historiográficos
(causa e efeito, semelhança e diferença etc.) 83-87

Parker, Christopher 19
passado e história, distinção entre 25-30
Platão 55-56

Plumb, J. H. 43

pós-modernismo 20, 95-108
prática/práxis 43-51

Rorty, Richard 58, 100
Rieff, Philip 107

Samuel, Raphael 19
Scholes, R. 50

Skidelsky, Robert 61-64
Steiner, George 57-58, 61, 79, 74, 99

teoria 23-43

Thompson, Edward Palmer 37, 79
Tosh, John 17

verdade 54-59

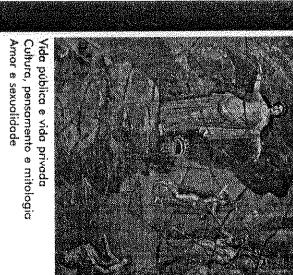
White, Hayden 18, 88-90
Widdowson, Peter 102-104
Wright, Patrick 44

Young, Robert 106

Pedro Paulo Funari

Grécia e Roma

Pedro Paulo Funari



REPENSANDO A HISTÓRIA
Vida pública e vida privada
Cultura, pensamento e mitologia
Amor e sexualidade

John Wiley

112 páginas.

fato dela estar muito presente no nosso cotidiano: no direito, na estrutura de pensamento, na língua, na política. Enfim, as culturas que poderiam estar "presas" no passado atravessaram séculos fornecendo subsídios e matéria-prima para tantas outras.

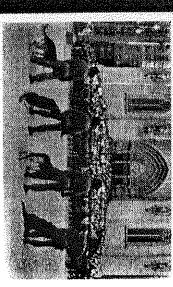
O fim da ditadura militar

Bernardo Kucinski

Esta obra procura explicar o porquê da transição brasileira ter demorado 15 anos para se concretizar, a mais longa de todas dos regimes latino-americanos. Por meio de uma análise de acontecimentos como a campanha das diretas, as greves do ABC, o colapso do milagre, o autor nos leva a refletir sobre esse importante momento da recente história brasileira.

Bernardo Kucinski

O FIM DA DITADURA MILITAR



O colapso do "milagre econômico"
A volta aos quartéis

Auto-pesquisa

110 páginas

Procure os livros da EDITORA CONTEXTO
na livraria de sua preferência; caso não encontre,
peça diretamente à Editora Contexto:

Rua Acoplar, 199 - Alto da Lapa
São Paulo - CEP: 05083-110
Tel./fax: (11) 3832-5838
contexto@editoracontexto.com.br