

## TRADUÇÃO

SCOTT, Joan W. History-writing as critique. *In*: JENKINS, Keith; MORGAN, Sue; MUNSLOW, Alun (Org.). *Manifestos for History*. London: Routledge, 2007. p. 19-38.

### EDUARDO WRIGHT CARDOSO

Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro  
Rio de Janeiro | Rio de Janeiro | Brasil  
edu.wright@gmail.com  
orcid.org/0000-0002-6932-1000

### NAIARA DAMAS

Universidade Federal de Juiz de Fora  
Juiz de Fora | Minas Gerais | Brasil  
nairadamas@gmail.com  
orcid.org/0000-0003-3555-0160

### NATHÁLIA SANGLARD

Universidade do Estado do Rio de Janeiro  
São Gonçalo | Rio de Janeiro | Brasil  
nathaliasanglard@gmail.com  
orcid.org/0000-0001-6506-9314

## APRESENTAÇÃO

Associada principalmente às discussões sobre gênero, a obra de Joan Wallach Scott, oferece, contudo, diversas contribuições importantes e atuais para a reflexão sobre a história e a teoria da história. Se a intelectual norte-americana galgou uma posição incontornável quando se trata de abordar a história das mulheres nas ciências humanas e sociais, é importante considerar que suas contribuições ultrapassam, em muito, a temática do gênero. O ensaio que ora traduzimos ajuda a evidenciar essa sugestão. Escrito inicialmente em 2005, sua versão modificada foi posteriormente integrada ao livro *Manifestos for History*, uma coletânea de textos de intervenção sobre a história publicada em 2007. Reunindo autores como Dipesh Chakrabarty, Dominick LaCapra, Hayden White e Ewa Domanska, a obra coletiva procura tanto defender diretrizes éticas para historiadores e historiadoras, quanto sugerir vertentes teóricas e epistemológicas para a escrita da história que adentra o século XXI. Em seu ensaio, Scott responde ao desafio de refletir sobre a história propondo a ideia de *crítica*, concebida aqui a partir de sua potencialidade contestadora e disruptiva, como uma forma de reagir à ascensão conservadora não apenas no âmbito acadêmico, mas igualmente na política contemporânea.

# A ESCRITA DA HISTÓRIA COMO CRÍTICA<sup>1</sup>

*O verdadeiro historiador deve ter a força de transformar o conhecido em algo nunca antes ouvido.*

F. Nietzsche

*A crítica será a arte da insubmissão voluntária, da indocilidade refletida.*

M. Foucault

Atualmente, está em voga falar da teoria pós-estruturalista no pretérito – como um momento disruptivo que ameaçou minar a disciplina histórica –, substituindo as extravagantes distrações francesas por investigações empíricas sérias. Os defensores ortodoxos da disciplina, juntamente com jornalistas, políticos e intelectuais públicos, declararam que essa teoria estava morta. E não apenas morta, mas felizmente morta, já que ela é considerada responsável por todos os tipos de lapsos éticos, desde o declínio dos padrões acadêmicos (plágio, falta de atenção ao rigor factual, ceticismo radical em relação à verdade e à possibilidade de objetividade) aos caprichos do multiculturalismo (desunião, perda de coerência e de foco compartilhado), a erosão do centro moral da sociedade, a derrota dos movimentos políticos da classe trabalhadora, a tolerância às violações dos direitos humanos universais em nome do relativismo cultural, e até mesmo os atentados terroristas de 11 de setembro em Nova Iorque e em Washington, D.C.<sup>2</sup>

Aqueles que celebram o fim do pós-estruturalismo (e há aqui uma convergência entre direita e esquerda) têm em comum o anseio por certeza, segurança e estabilidade. “Equilíbrio” e “neutralidade” são atualmente as palavras de ordem dos políticos conservadores nos Estados Unidos, que, em nome dos direitos dos estudantes, se opõem a qualquer expressão de opinião ou ponto de vista por parte dos professores em sala de aula.<sup>3</sup> Isso é particularmente evidente em programas de estudos do Oriente Médio que estão sob vigilância de apoiadores de direita do atual regime em Israel, mas também em muitos cursos que abordam questões sobre desigualdade ou justiça social. Em várias disciplinas das humanidades e das ciências sociais, tem-se recorrido a modelos científicos de investigação para eliminar avaliações subjetivas e substituí-las por fatos concretos. Há também um fechamento de fronteiras em relação às intervenções disruptivas da esquerda: a formalização de algumas teorias que costumavam encorajar a inovação, a imposição da ortodoxia em domínios antes considerados incômodos, como os estudos sobre as mulheres.

---

<sup>1</sup> Uma versão anterior deste artigo, intitulada *Against Eclecticism*, foi publicada em *Differences* (2005). Este artigo foi fortemente influenciado pelo trabalho que realizei com os alunos de pós-graduação em um seminário sobre “Crítica” na Universidade Rutgers no outono de 2005. Sou grata pelo empenho e *insights*, individuais e coletivos, deles. Também gostaria de agradecer a Andrew Aisenberg, Caroline Arni, Wendy Brown, Brian Connolly, Geoffroy de Lagasnerie, Didier Eribon, Carol Gluck, Denise Riley, Sylvia Schafer, Donald M. Scott e Elizabeth Weed pelos comentários críticos sobre este artigo.

<sup>2</sup> Ver, por exemplo, Eakin (2004); Kandell (2004); Rothstein (2004).

<sup>3</sup> Atualmente (2006), há um projeto de lei aguardando para ser votado na Assembleia do Arizona que daria aos alunos o direito de escolher textos alternativos, mais adequados a seus gostos, do que os exigidos nos programas do curso.

Entre os historiadores, a busca por segurança assume diversas formas: uma ênfase renovada no empirismo e na análise quantitativa, a reabilitação do sujeito autônomo, de livre vontade como agente da história, a essencialização de categorias políticas de identidade por meio da evidência da “experiência”, a virada em direção a uma psicologia evolutiva para explicar o comportamento humano, o endosso da atemporalidade de valores universais, a banalização e a condenação do “giro linguístico” – numa tentativa de lhe negar um lugar importante na vida recente da disciplina.<sup>4</sup> Frequentemente, o retorno à disciplinaridade tradicional é apresentado como inovação (antes, era a “nova história cultural”, agora é o “novo empirismo”), mas isso não deve nos enganar; apesar das inúmeras discussões sobre as causas da Guerra Civil dos Estados Unidos ou da Revolução Francesa, são as velhas regras sobre a transparência da linguagem (as palavras significam o que dizem, as categorias analíticas são objetivas) e a relação igualmente transparente entre organização social e autopercepção individual (não há lugar para a alienação, a interpelação, a subjetivação ou o inconsciente) que estão sendo afirmadas como as únicas regras aceitáveis do jogo.<sup>5</sup> Ao longo das décadas de 1980 e 1990 – o suposto apogeu da teoria pós-estruturalista nos Estados Unidos –, houve, sem dúvida, resistências em nome da forma correta de fazer história; mas elas agora se transformaram em proclamações triunfalistas que já não envolvem debate, limitam-se a declarar vitória. Os críticos mais severos do pós-estruturalismo agora se congratulam regularmente por sua presciência. Portanto, certamente não demorará muito para que os autores de *Telling the Truth about History* [Contando a Verdade sobre a História] apresentem a sua conclusão de 1994 como um obituário. “Em última análise, não pode haver história pós-moderna. Voltamos agora para a tarefa de elaborar modelos para o futuro da história, modelos para compreender a busca por verdades históricas no quadro de uma prática revitalizada e transformada da objetividade” (Appleby; Hunt; Jacob 1994).

Pretendo argumentar que tal obituário seria não só prematuro, como também insensato, pelo menos por duas razões. A primeira é que, gostemos ou não, estamos numa era pós-moderna e o pós-estruturalismo – que não deve ser confundido, como no texto de 1994 que acabei de citar, com o pós-modernismo – é uma prática crítica para a era pós-moderna. Como Elizabeth Deeds Ermarth defendeu, “ser ‘contra’ a pós-modernidade é uma posição tão bem-informada quanto ter sido contra Galileu e Lutero: o comportamento perfeito para um Sr. Podsnap pós-moderno, o personagem de Dickens, que descarta com gestos grandiloquentes o que não quer ou não pode compreender” (Ermarth 2004). O argumento de Ermarth é histórico: o pós-modernismo é um momento epistêmico (de heterogeneidade, descontinuidade, fragmentação) com suas próprias exigências representacionais e críticas (em outras palavras, não vivemos mais no século XIX), e eu estou defendendo que o pós-estruturalismo satisfaz algumas dessas exigências. Isso leva à segunda razão: o pós-estruturalismo é uma das teorias críticas que inspiraram a prática da história como crítica em sua configuração no final do século XX, uma prática que precisa ser protegida e reforçada face a uma revolução conservadora, que, tanto na academia, quanto

<sup>4</sup> Para uma resposta crítica a tal esforço, ver: Hesse (2004): 201-7. Ver também: LaCapra (2004), especialmente, p. 522.

<sup>5</sup> O retorno da sociobiologia dos anos 1970 como uma novíssima psicologia evolucionária é um fenômeno semelhante. O mesmo também ocorre com o uso da neurociência por alguns acadêmicos que substituiriam totalmente o sujeito teorizado por uma mente programada [*hard-wired*].

na política, procura desqualificar a crítica como sendo destrutiva, dissonante e até mesmo desleal. Aqueles da esquerda que saúdam o fim do pós-estruturalismo em nome da “verdade” sobre as experiências das mulheres, dos trabalhadores, dos sujeitos pós-coloniais e das minorias, juntam-se inadvertidamente aos seus colegas da direita que associam o antirrelativismo à moralidade. Eles não apenas estão renunciando a uma arma crítica importante; estão se tornando parte do consenso que dizem querer desafiar. Para resumir, o meu argumento é que uma história pós-estruturalista não só é possível, como necessária. Agora mais do que nunca.

## A RESISTÊNCIA DA HISTÓRIA À TEORIA

O ataque ao pós-estruturalismo por parte de historiadores estadunidenses (mesmo por aqueles que deveriam ser melhores do que isso) recorre, provavelmente de forma reflexiva, a um velho discurso que coloca a história em oposição à filosofia. (Esse discurso não é um fenômeno exclusivamente estadunidense; é característico das origens da história científica no século XIX). A minha geração absorveu esse discurso nos programas de pós-graduação, onde nos disseram que, além de tomar notas cuidadosas e identificar a fonte e o número da página em cada anotação, tudo o que precisávamos para dar sentido ao passado era uma caixa eclética de ferramentas. Algo mais sistemático, mais rigoroso, distorceria a verdade, distanciando-nos de modo inaceitável das pessoas cuja experiência devemos compreender. Mesmo quando nos inspirávamos em Eric Hobsbawm e E. P. Thompson, isso ocorria frequentemente tanto porque eram caçadores de arquivos inovadores, quanto porque eram marxistas – isso nos anos 1960, o apogeu dos movimentos sociais e estudantis de esquerda. Nos Estados Unidos, a história social tinha como objetivo iluminar a vida do “homem comum” – e mais tarde da mulher. E combinava, muitas vezes, métodos quantitativos (baseados na premissa da objetividade) e aspirações revolucionárias ou, ao menos, reformistas. Havia, de fato, um fim político para alguns de nós e não quero negar a sua contínua importância: levar em consideração as histórias dessas vidas, tornando-as visíveis, como uma forma de corrigir o registro de privilégio e de poder que tipicamente as excluía, como um modo de estabelecer agência no presente através da identificação com exemplos do passado.<sup>6</sup> Mas a ênfase estava na nossa semelhança com o passado, não na nossa diferença em relação a ele; na continuidade e na universalidade de categorias como classe, raça e gênero. No campo da história, a segunda onda do feminismo criticava a exclusão das mulheres, mas era reticente à sua teorização. A teorização que existia invocava com mais frequência as estruturas universais do patriarcado e da dominação masculina. Mesmo “gênero” rapidamente se tornou sinônimo, se não de “mulheres”, então de uma já conhecida relação desigual entre os sexos. Era um rótulo útil cuja aplicação nos tranquilizava em vez de nos incomodar, transformando perguntas, antes mesmo de serem formuladas, em respostas.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Para uma crítica vigorosa disso, Rancière (1981). Ver também: Scott (2000).

<sup>7</sup> Prefácio para a Segunda edição de: Scott (1999).

A grande preocupação, porém, tem sido com a “objetividade”. É claro que se admite que a verdadeira objetividade é impossível, mas o propósito é chegar o mais próximo possível dela. Ou ter a aparência de estar próximo, uma aparência criada precisamente por rejeitar qualquer indício de predisposição filosófica, qualquer teoria explícita do comportamento humano (mesmo quando há uma escondida nas entrelinhas); uma aparência obtida pela insistência de que os sujeitos humanos agem com pleno domínio de suas intenções, de que as palavras significam literalmente o que dizem e de que “natureza” ou “experiência” são categorias transparentes, fora do alcance da política, da filosofia ou da “teoria”. Leiam os discursos dos presidentes da American Historical Association desde a sua fundação em 1884; com poucas exceções, eles tratam de questões substantivas, talvez sobre prática ou método, mas não sobre teoria. Uma das exceções é Carl Becker, que foi condenado por muitos de seus colegas por suas fortes preocupações filosóficas; na verdade, os seus críticos pensavam que ele sequer deveria ser considerado um historiador. Voltemos ao ataque mal-informado de Lawrence Stone a Michel Foucault nas páginas da *New York Review of Books*. Stone rejeita Foucault como um pretense [*pretendu*] historiador.<sup>8</sup> Embora, para fazer isso, conteste alguns dos fatos apresentados por Foucault, é o desafio epistemológico que, para Stone, o coloca fora da companhia dos historiadores. Leiam, em periódicos de história, as resenhas negativas ou ambivalentes de livros e artigos que endossam um “giro linguístico”; elas procuram ocorrências “objetivas” que possam ser consideradas como escapando à mediação da linguagem – catástrofes naturais, mortes horríveis, doença, diferenças sexuais.<sup>9</sup> Ouçam Lynn Hunt e Joyce Appleby, apóstolos, mesmo no final do século XX, desse “sonho nobre” – a objetividade especial almejada pelos historiadores.<sup>10</sup> Ainda em 2004, em uma edição temática da revista *History and Theory*, historiadores discutem ansiosamente o lugar da ética na escrita da história. Apesar de a maioria argumentar contra o que agora deve ser um espantalho – a ideia de que “as avaliações morais estão fora de quaisquer responsabilidades que os historiadores devem assumir” –, eles o fazem sem questionar o significado da moralidade que consideram ser um conjunto de crenças compartilhadas e autoevidentes.<sup>11</sup> De fato, para a maioria desses autores, “ética” refere-se a um sistema fechado de avaliação, no qual categorias fixas de “o bom” e “o justo” são aplicadas a eventos e ações do passado. O tipo de exame autorreflexivo das próprias categorias morais do historiador (exigido pelos pós-estruturalistas) está em grande parte ausente nessa tentativa de conciliar ética e objetividade histórica.

Há outra maneira menos conflituosa em que a insistência da história no objetivo empírico resiste à teoria. Essa resistência assume a forma de uma aceitação superficial do vocabulário da teoria a serviço da sua domesticação. Pensem em todos os livros e artigos que começam com grandes acenos à teoria e, em seguida, apresentam narrativas históricas totalmente previsíveis que nos dizem que “raça”, “classe” ou “gênero” (ou qualquer outra categoria de identidade) é o efeito previsível do capitalismo ou do patriarcado ou do imperialismo ocidental ou de suas consequências pós-coloniais. O questionamento dessas categorias, exigido pela “teoria” para a qual se estaria

<sup>8</sup> Stone (1982); Foucault (1983). Na conversa com Stone, Foucault responde, furioso, que suas notas de rodapé provam suas credenciais como historiador.

<sup>9</sup> Ver, por exemplo, Toews (1987); Sewell, Jr, (1989). Ver também Scott (1991).

<sup>10</sup> “*That noble dream*” [O nobre sonho] se refere ao livro de Novick (1988).

<sup>11</sup> *Historians and Ethics* (2004).

acenando, está ausente. É como se os requisitos da disciplina anulassem os efeitos potencialmente desestabilizadores da teoria, cegando o historiador para as tarefas críticas que a teoria impõe. Em nenhum lugar isso é tão claro como na apropriação indevida de parte da terminologia do pós-estruturalismo, esvaziando os instrumentos conceituais críticos de sua força. Veja-se a palavra “desconstrução”, repetidamente usada de modo equivocado como sinônimo de “examinar” (talvez de “analisar”), mas sem nenhuma noção de como realizar a interrogação crítica da metafísica, que era o objetivo do trabalho de Derrida.

Talvez seja de se esperar que o ânimo antimarxista da maioria dos historiadores tradicionais nos Estados Unidos assume a forma de uma resistência à teoria e de um apoio à “objetividade” como padrão para a prática, porque, entre outras coisas, a objetividade é considerada um antídoto para a política (de esquerda). É desconcertante, no entanto, encontrar marxistas que também condenam o pós-estruturalismo como uma traição da verdade, fazendo eco aos comentários de Hobsbawm em seu manifesto recente, no qual culpa amargamente os “pós-modernistas” (e os grupos identitários que eles geraram: “nacionalistas, feministas, gays, negros e outros”) pelo fracasso do movimento da classe trabalhadora que ele apoiou com tanto fervor (Hobsbawm 2004, 1, 20, 21). Antes de ter sido transformada em ortodoxia, a escrita de Marx era precisamente uma afirmação da crítica – das categorias naturalizadas da economia política e da história oficial da política oferecida pelos regimes liberais burgueses, mas também das suas próprias categorias analíticas. É desanimador que os seus adeptos hoje não consigam ver o seu parentesco com o pós-estruturalismo. Isso diz algo sobre a maneira como perderam o contato com a tradição da crítica, da qual um aspecto importante era a autocrítica – tão vital para o trabalho mais rico de Marx e de muitos dos seus seguidores.

## CRÍTICA

A crítica [*critique*] muitas vezes é considerada de forma equivocada como sinônimo de criticismo [*criticism*], mas ela tem um significado mais preciso e sistemático. A minha definição se baseia na crítica literária Barbara Johnson, que escreve:

Uma crítica de qualquer sistema teórico não é um exame de suas falhas e imperfeições. Não é um conjunto de observações críticas destinadas a melhorar o sistema. É uma análise que se concentra nos fundamentos da possibilidade do sistema. A crítica faz uma leitura retrospectiva do que parece natural, óbvio, autoevidente ou universal, a fim de mostrar que essas coisas têm a sua história, suas razões para serem como são, seus efeitos sobre o que se depreende delas e que o ponto de partida não é um dado (natural), mas uma construção (cultural), geralmente cega para si mesma (Johnson 1981, XV).<sup>12</sup>

O objetivo da crítica é tornar esses pontos-cego visíveis a fim de criar uma abertura para que um sistema mude. Não para substituir o que existe por um plano ideal bem formulado, mas para abrir a possibilidade de pensar (e, portanto, agir) de forma diferente. Na caracterização da crítica oferecida por Theodor Adorno, “o pensamento aberto aponta para além de si mesmo” (Adorno 1998, 293).

<sup>12</sup> Ver também: Johnson (1994).

Há muito tempo a crítica é associada aos filósofos: Platão, Kant, Hegel, Marx, a Escola de Frankfurt, Nietzsche, para citar apenas alguns. Pelo menos desde o século XIX, porém, a sua preocupação também tem sido com a *história*, com a especificação e a análise dos contextos sociais e políticos mutáveis nos quais os conceitos fundamentais são empregados. A crítica de Hegel a Kant e a crítica de Marx a Hegel envolveram dar atenção às bases sociais de uma moralidade que Kant (e o Iluminismo) considerava universal. De maneiras diferentes, Hegel e Marx historicizaram as normas que Kant se recusou a questionar. Nietzsche também demandou uma crítica de “todos os valores morais” por meio da investigação de suas genealogias: “Precisamos conhecer as condições nas quais eles surgiram, como se desenvolveram e se modificaram” (Nietzsche 1956). A moralidade, argumentou ele, era um sintoma cujas condições precipitantes deveriam ser elucidadas, bem como suas consequências e efeitos – tanto o sintoma quanto os seus efeitos eram, acima de tudo, questões da história. Nietzsche, no entanto, também advertiu contra a influência paralisante das histórias tradicionais que ofereciam “o prazer de saber que não se é um ser puramente arbitrário e fortuito, mas que se vem de um passado de que se é herdeiro, flor e fruto” (Nietzsche 1980, 20). Quando “os mortos enterram os vivos”, escreveu, futuros criativos se tornam impossíveis (18) “Quase parece que a tarefa é proteger a história para que nada possa resultar dela, a não ser estórias, mas de forma alguma eventos que façam história [*history-making events*]”! (29).

A relação entre a história e os eventos históricos era clara para Marx: “A tarefa imediata da filosofia, que está à serviço da história”, escreveu ele em sua *Crítica à Filosofia do Direito de Hegel* (1843), “é desmascarar a autoalienação humana na sua forma secular, agora que ela foi desmascarada em sua forma sagrada” (Tucker 1978, 54). A maneira de fazer isso não era abstratamente com conceitos filosóficos *a priori*, mas concretamente por meio da análise de situações históricas existentes. Isso exporia os processos dialéticos imanentes à realidade e, assim, desafiaria a ideia de que o mundo consistia em essências fixas e verdades eternas. Para Marx, a escrita da História era uma das formas que a crítica poderia assumir.

Assim como para Marx, para Adorno, a história definia os conceitos que os filósofos poderiam usar: “O que quer que ocorra no interior do conceito sempre reflete algo do movimento da realidade” (Adorno 1998, 10). O que Adorno chamou de “história crítica” (uma parte da teoria crítica que ele e seus colegas da Escola de Frankfurt elaboraram) tinha como objetivo desmascarar as pressuposições não examinadas (inclusive as dos próprios historiadores críticos) que serviam para legitimar a desigualdade social.<sup>13</sup> Ele questionou as suposições a respeito dos vínculos necessários entre o passado e o presente (que poderiam ser apenas uma projeção das concepções contemporâneas sobre o passado, uma ilusão de continuidade), enfatizando, ao contrário, a descontinuidade. David Hoy escreve sobre Adorno,

O efeito da história crítica é temporal: ela concentra a nossa atenção no presente. No entanto, a história crítica não faz isso nem com a intenção racionalista de fazer o presente parecer a culminação de tudo o que aconteceu antes nem com a intenção neoconservadora de preservar o *status quo*. Ao invés disso... a intenção é garantir que o presente ainda esteja aberto ao futuro, a despeito da sua conexão problemática com o passado (Hoy; McCarthy 1994, 139).

<sup>13</sup> O impulso emancipatório da teoria crítica era claro. Para outro exemplo, ver: Horkheimer (1972).

A ideia de se manter aberto ao futuro está no cerne da crítica e a define como um projeto ético, embora muito diferente daquele associado à objetividade. A ética da objetividade, defendida pela direita ou pela esquerda, promove uma agenda fechada; ela é política e metodologicamente conservadora, quer ofereça uma visão romantizada das lutas de mulheres e homens trabalhadores, quer enalteça o heroísmo individual de líderes nacionais. A ética da crítica, por outro lado, consiste em seu compromisso com uma *história indeterminada*. Os seus críticos geralmente descartam esse aspecto da crítica como um tipo de negativismo (os pós-estruturalistas costumam ser denunciados como niilistas) porque ela não oferece nenhum mapa claro, nenhum plano para o que está por vir. Os proponentes da crítica respondem que esse é exatamente o seu valor. Kant defendeu a utilidade “puramente negativa” da crítica como uma forma de elucidar a razão e mantê-la livre de erros. O seu propósito, escreveu ele, “não é o de ampliar o conhecimento, mas apenas corrigi-lo e fornecer um marco do valor, ou da falta de valor, de todo conhecimento *a priori*” (Kant 1965, 59). Ainda que os críticos de Kant tenham rejeitado a ideia de um corpo finito de conhecimento, eles endossaram a utilidade negativa da crítica. Marx, conclamando para “uma crítica implacável de tudo o que existe” (1844), elogiou a ideia de que os reformadores não deveriam ter uma noção clara do que seria o futuro.

Contudo, isso é justamente a vantagem da nova tendência: o fato de não tentarmos prefigurar dogmaticamente o futuro, mas quisermos encontrar o novo mundo apenas através da crítica ao antigo... Nós devemos enfrentar o mundo não como doutrinadores... Desenvolvemos novos princípios para o mundo a partir de seus próprios princípios... Nós apenas mostramos ao mundo aquilo pelo que está lutando, e a consciência é algo que o mundo deve adquirir, goste ou não (Tucker 1978, 13, 14-15).

Com a “consciência” viria o abandono da ilusão e a capacidade de mudar as circunstâncias que produziam alienação; o que seguiria seria inevitavelmente emancipatório, mas sua forma não poderia ser prescrita. Marx, assim como Adorno, associou a prescrição ao dogmatismo: “Uma filosofia que se propusesse como total, como um sistema, tornar-se-ia um sistema ilusório” (Adorno 1998, 7). Adorno viu o apelo à “crítica construtiva” como uma contradição que minaria a sua força: “nem sempre é possível acrescentar à crítica a recomendação prática imediata de algo melhor” (Adorno 1998, 281). Na verdade, “a intolerância repressiva ao pensamento que não seja imediatamente acompanhado de instruções para a ação está se funda na ansiedade” (Adorno 1998, 290). Afinal de contas, a importância da crítica reside precisamente no “poder de resistir às opiniões estabelecidas e às instituições existentes” e, ao mesmo tempo, de refletir sobre si mesma (Adorno 1998, 281). “Um pensamento filosófico adequado não é apenas crítico do *status quo* e de sua réplica reificada na consciência, mas é igualmente crítico de si mesmo” (Adorno 1998, 133). Essa resistência implacável às práticas comuns e suas justificativas era, para Adorno, “essencial para a democracia”.

A democracia não apenas exige a liberdade de criticar e necessita de impulsos críticos. A crítica é a única coisa que pode realmente definir a democracia. Isso pode ser lembrado pelo fato histórico de que a crítica sempre esteve no centro da noção de separação de poderes que sustenta qualquer democracia, desde Locke e Montesquieu, passando pela constituição americana até os dias de hoje (Adorno 1998, 281).

Da associação proposta por Adorno entre a crítica aberta e a democracia à conexão semelhante estabelecida por Jacques Derrida, não é um salto muito grande. (Embora eu deva acrescentar aqui que Adorno teria muitas críticas a Derrida, assim como Derrida teve a Adorno – não pretendo insistir na semelhança entre suas filosofias, mas no compromisso compartilhado com a ideia de filosofia como crítica) (Derrida 2002a). No começo dos anos 1980, escrevendo “em defesa da filosofia”, isto é, em defesa do tipo de pensamento definido como crítica, Derrida afirmou: “O ‘pensamento’... deve até mesmo, em nome de uma democracia que ainda está *por vir* como possibilidade desse ‘pensamento’, interrogar incessantemente a democracia *de fato*, criticar as suas determinações atuais, analisar sua genealogia filosófica, em suma, desconstruí-la” (Derrida 2002b, 42). Por “desconstruir”, Derrida entendia localizar os seus pontos cegos, descobrir os seus limites, pensar criticamente sobre as suas operações, não para dismantelar a democracia, mas para melhorá-la de maneiras ainda desconhecidas.

A despeito das várias diferenças importantes entre eles, esses filósofos se entendem como parte de uma tradição filosófica na qual a crítica é o meio [*medium*]. Adorno expõe isso de modo sucinto: “Somente a crítica, como unidade do problema e de seus argumentos, e não a adoção de teses recebidas, lançou as bases para o que pode ser considerado a unidade produtiva da história da filosofia” (Adorno 1998, 8). E Derrida oferece a metáfora da alavanca que, de acordo com Alexander Dickow, “empurra ou propulsiona os leitores para um novo esforço interpretativo” (2005, 14).<sup>14</sup> Embora a insistência desses mesmos filósofos na história como contradição e descontinuidade pareça se contrapor à noção de tradição, o compromisso com a crítica, entendida instrumentalmente como um incentivo negativo, mas produtivo, para a ação, oferece uma maneira de compreender seu significado. Para os historiadores, há um duplo desafio aqui: escrever o tipo de história que irá servir como uma alavanca, desenterrando as premissas fundacionais sobre as quais repousam nossas verdades sociais e políticas, a fim de (e essa é a segunda parte do desafio) abrir espaço para as operações de uma história cuja direção não pode ser determinada e cujo fim nunca chegará. Meu argumento é que o pós-estruturalismo fornece tal alavanca; que ele oferece um modo de revitalizar a investigação histórica em um mundo pós-moderno e pós-colonial.

---

<sup>14</sup> Alexander Dickow oferece uma discussão elucidativa. Veja também Derrida (2002b, 110-11): “Agora, quando alguém se pergunta como se orientar na história, na moralidade ou na política, as discórdias e decisões mais sérias têm, me parece, menos a ver com os fins do que com as alavancas”.

## A GENEALOGIA DE MICHEL FOUCAULT

Uma das grandes contribuições de Michel Foucault foi teorizar a ideia de história crítica e operacionalizá-la para demonstrar em estudos específicos como ela poderia ser feita. (Concentro-me em Foucault porque o seu interesse na história como crítica era muito evidente e não porque eu queira limitar nossas possibilidades apenas à sua abordagem. Minha intenção é a exemplificação e não a prescrição).

A genealogia foi o nome dado por Foucault à sua história crítica. “A crítica não será mais praticada na busca por estruturas formais com valor universal, mas sim como uma investigação histórica dos eventos que nos levaram a nos constituir e nos reconhecer como sujeitos do que estamos fazendo, pensando, dizendo” (Foucault 1997, 315).<sup>15</sup> Em contraste com as explorações de Kant sobre os limites da razão, Foucault tinha um objetivo diferente, que ele compartilhava com Nietzsche: escrever a história que “serve para mostrar como aquilo-que-é nem sempre foi” e, assim, mostrar “por que e como aquilo-que-é pode não ser mais aquilo-que-é” (Hoy; McCarthy 1994, 48). Os conceitos dominantes da modernidade, começando com a razão, deveriam ser historicizados, tratados não como categorias transcendentais cujo significado essencial aguardava as investigações dos filósofos, mas como tentativas de seres humanos historicamente situados de definir e redefinir quem eles eram. Deixemos que outros teorizem sobre a razão; Foucault se propôs a escrever sua história não ecoando as palavras de seus profetas, mas observando a contenção da loucura – uma tentativa tanto intelectual quanto institucional, argumentou ele, de fortalecer a razão como a autodefinição do homem. Essa atenção ao papel da diferença na construção do sentido é uma das marcas registradas da história pós-estruturalista.

Depois da razão, Foucault escreveu sobre disciplina e sexualidade e sobre o surgimento das ciências humanas na enunciação do sujeito moderno. A história em si não escapou de sua atenção; na verdade, ele argumentou que as formas históricas de pensar eram elas próprias condicionadas pelo tempo. No século XIX, “a história... não deve ser entendida como uma compilação de sucessões ou sequências de fatos tal como ocorreram; é o modo de ser fundamental das empiricidades... Como é o modo de ser de tudo o que nos é dado na experiência, a história se tornou o elemento incontornável do nosso pensamento” (Foucault 1994, 219). O interesse de Foucault estava no modo como diferentes épocas se colocavam problemas e encontravam soluções para si mesmas; o modo como algumas soluções pareceram inevitáveis e necessárias, enquanto outras foram desconsideradas ou rejeitadas. No que chamou de “a profusão de eventos perdidos”, Foucault questionou a autoproclamada inevitabilidade de qualquer sistema social ou moral (Foucault 1977, 146). David Hoy chama isso de “história da problematização” (Hoy; McCarthy 1994, 163). A intenção, é claro, era tratar nossas compreensões atuais de nós mesmos como efeitos de processos de solução de problemas, processos que articulavam relações de poder conforme identificavam objetos de conhecimento. Outra maneira de colocar isso é dizer que o que contava como história era uma série de mudanças interpretativas descontínuas:

---

<sup>15</sup> Ver também: Foucault (2002).

Se a interpretação fosse a exposição lenta do significado escondido em uma origem, então somente a metafísica poderia interpretar o desenvolvimento da humanidade. Mas se a interpretação for a apropriação violenta ou sub-reptícia de um sistema de regras, que em si não possui um significado essencial, a fim de impor-lhe uma direção, de curvá-lo a uma nova vontade, de forçar a sua participação em um jogo diferente e de submetê-lo a regras secundárias, então o desenvolvimento da humanidade é uma série de interpretações. O papel da genealogia é o de registrar sua história: a história das morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos, a história do conceito de liberdade ou da vida ascética; como eles representam o surgimento de diferentes interpretações, deve-se fazer com que apareçam como eventos no palco do processo histórico (Foucault 1977, 151-152).

Na medida em que as interpretações eram um processo contínuo e ilimitado – o produto de um desejo humano irrefreável por conhecimento – a genealogia poderia provocar esse desejo mais do que satisfazê-lo. Quando qualquer ideia tida como certa ou fato estabelecido é entendido como uma interpretação da realidade, em vez da própria realidade, a sua história pode ser escrita especificando suas operações e ressuscitando suas alternativas esquecidas. Não se trata, portanto, de uma consequência inevitável da marcha do tempo, mas de um conjunto de opções que prevaleceu por meio da exclusão de outras. O resultado desse tipo de investigação é uma abertura para a reinterpretção.

A história se torna “efetiva” na medida em que introduz a descontinuidade em nosso próprio ser... A história “efetiva” priva o eu da estabilidade reconfortante da vida e da natureza; ela não se deixará levar por nenhuma obstinação muda em direção a um fim milenar. Ela desenraizará suas fundações tradicionais e perturbará sem descanso a pretensa continuidade. E isso porque o saber não é feito para compreender, ele é feito para cortar (Foucault 1977, 154).

A história-como-crítica de Foucault proporciona uma alavancagem (“desenraizar”, “cortar”) para um futuro não especificado.

Muitos historiadores, não percebendo o ímpeto epistemológico crítico da obra de Foucault, ora discordaram da sua escolha do tema, periodização ou fatos (em um esforço para desacreditá-lo), ora (em um esforço para imitá-lo) leram a sua obra tematicamente como um chamado para estudar mais hospícios, prisões ou normas sexuais, mas agora em uma perspectiva comparativa. Entre os imitadores estão aqueles que usam termos como “desejo” ou “o sujeito” como rótulos ao invés de alavancas para escavar o significado. Ou ainda aqueles que invocam o “poder” como se fosse uma entidade definível, em vez de uma relação constituída, confirmando as objeções de alguns que insistem que a atenção de Foucault à constituição relacional do poder nos distrai, em muitos domínios, de suas localizações institucionais “reais”, especialmente o Estado. Acho que isso é não entender o ponto; é interpretar mal sua tentativa de teorizar a crítica como uma operação da escrita da história. Essa operação, ele nos diz, deve começar com uma pergunta: “No que nos é dado como universal, necessário, obrigatório, qual lugar é ocupado pelo que é singular, contingente e o produto de restrições arbitrarias?” (Foucault 1997, 315) A busca de respostas para essa pergunta pode assumir a forma de mais perguntas. O que é considerado universal? (Aqui as verdades humanas universais do Iluminismo são tratadas como produtos mutáveis da história). Como a natureza (ou qualquer outra essência inviolável – cultura ou continuidade histórica, por exemplo) foi evocada para estabelecer a necessidade de certas exclusões e de comportamentos sociais

obrigatórios? Como os objetos de conhecimento se tornam temas políticos, legais, sociais ou econômicos? Essas perguntas não têm a pretensão de ter respostas gerais; em vez disso, elas nos direcionam para investigações históricas concretas – investigações que podem oferecer explicações diferentes das de Foucault, modos diferentes de entender as dimensões psicológicas da formação do sujeito, por exemplo. No entanto, o ponto crucial é que o objetivo dessas investigações não é estabelecer padrões atemporais da conduta humana, mas justamente historicizar nossa crença em tais padrões e nas categorias nas quais eles se fundamentam. “Nós queremos que os historiadores confirmem a nossa crença de que o presente se baseia em intenções profundas e necessidades imutáveis. O verdadeiro senso histórico, porém, confirma nossa existência em meio a inúmeros eventos perdidos, sem um marco ou ponto de referência” (Foucault 1977, 155). Alcançar esse ‘verdadeiro senso histórico’ significava recusar as abordagens e análises de outros historiadores. “Mesmo que eu me refira e use muitos estudos históricos, sempre faço a minha própria análise histórica nas áreas que me interessam” (Foucault 2001, 895).

O interesse de Foucault na constituição do sujeito humano tem sido interpretado, às vezes, como uma negação da agência quando, na verdade, o seu objetivo é explicar como a agência é estabelecida, como os conceitos estruturam a nossa compreensão de nós mesmos e dos outros, como os traços e as características atribuídos a diferentes tipos de pessoa surgiram, como eles afetam o comportamento e como mudam. No lugar do indivíduo autônomo, de livre vontade do individualismo liberal, cuja agência é inerente à sua humanidade, temos um indivíduo cujo próprio eu [*self*] é articulado – conceitualizado – socialmente, através da linguagem, o resultado de processos históricos que precisam ser explorados. A ênfase no discurso foi uma das maneiras pelas quais Foucault se diferenciou dos filósofos da Escola de Frankfurt que, segundo ele, não deram a devida importância a conceitos e a ideias. Para Foucault, “levar em consideração o que se passa na cabeça de alguém, ou de uma série de indivíduos, ou no discurso que eles defendem, é efetivamente parte da história: dizer alguma coisa é um evento [*dire quelque chose est un événement*]” (Foucault 2001, 895).

Foucault falava do sujeito, não do eu [*self*], como uma maneira de insistir no processo que submetia os indivíduos a certos constrangimentos, mesmo quando os definia como agentes com livre arbítrio. Aqui, também, ele rejeitou a definição humanista do sujeito da Escola de Frankfurt, porque ela endossava a ideia de que havia uma essência do humano. “Eu não acho que a Escola de Frankfurt conseguiria admitir que o que temos de fazer não é recuperar a nossa identidade perdida ou liberar nossa natureza aprisionada, ou encontrar a verdade fundamental sobre nós mesmos, mas seguir em uma direção completamente diferente... Temos que produzir algo que não existe ainda e do qual não temos a menor ideia do que será” (Foucault 2001, 893). Nas palavras de um de seus entrevistadores italianos, a questão para Foucault era “pensar sobre as origens do homem em um sentido histórico-genealógico e não em termos metafísicos” (Foucault 2001, 894). O homossexual é um exemplo disso. Foucault insistiu que, embora o comportamento entre pessoas do mesmo sexo tenha existido por séculos, a noção de que esse comportamento fosse praticado por uma pessoa cujo próprio ser era definido por sua sexualidade – que carregava a identidade do “invertido” ou “homossexual” – era uma concepção do final do século XIX.<sup>16</sup> A atribuição de uma identidade transformou os homossexuais em objetos da

<sup>16</sup> Houve debate sobre esse momento. Entre eles, ver: Eribon (2003)

ciência e em sujeitos de direito e, dessa forma, forneceu as bases para a identificação coletiva e, eventualmente, para a ação política. Podemos citar outros exemplos, inclusive alguns não mencionados diretamente por Foucault. Esse é o caso das feministas, cuja agência (e consequentes ações “ilegais”), como argumentei em outro lugar, foi estabelecida precisamente por sua exclusão como cidadãs na era das revoluções democráticas (Scott 1996). Ou as mulheres trabalhadoras que, embora tenham existido nas fileiras de trabalho remunerado por séculos, tornaram-se um problema (e, portanto, sujeitos de direito e também potenciais “heroínas de suas próprias vidas”) apenas no contexto do crescimento urbano e industrial de meados do século XIX, das ideologias da domesticidade e das novas preocupações com a forma que a divisão sexual do trabalho deveria assumir (Scott 1993). Ao perguntar *como* os homossexuais ou as mulheres trabalhadoras (para citar apenas um dos muitos exemplos) se tornaram um problema – em vez de presumir que eles sempre o foram – podemos historicizar essas categorias de identidade e, com isso, a questão da agência, e estabelecer, no processo, uma distância crítica não apenas do século XIX, mas também do nosso próprio tempo.

É a amplitude da teorização de Foucault da história como crítica – a natureza ilimitada de sua possibilidade – que a torna tão atraente. Não só todos os conceitos dominantes podem ser colocados em jogo (a casa, o individual, o eu [*self*]), a responsabilidade moral dos pais, o incesto e até mesmo as experiências corporais como a febre), mas também a ideia de seu significado transhistórico. “Nada no homem – nem mesmo o seu corpo – é suficientemente estável para servir de base para o autorreconhecimento ou para a compreensão de outros homens” (Foucault 1977, 153). Se todas as reivindicações de universalidade fossem questionadas, teríamos então uma forma de pensar que vai além das pressuposições da história liberal [*Whig*] não apenas sobre o progresso, mas também sobre o caminho inevitável que a modernidade deveria seguir (para o secularismo, a “civilização” e uma homogeneidade crescente de valores e culturas). Foucault já foi acusado de etnocentrismo, porque não expandiu as suas histórias para além do Ocidente (na verdade, muitas vezes nem mesmo além da França), mas isso não está totalmente certo. Seu trabalho sobre a Grécia Antiga dificilmente é sobre “o Ocidente”, e seus textos sobre o Irã na época da revolução contra o Xá buscavam compreender o novo papel da religião na política do país em 1978.<sup>17</sup> Apesar de sua *História da Sexualidade* ter sido criticada por negligenciar tanto o gênero quanto a raça na construção dos discursos e dos sujeitos sexuais, na verdade, ela dá atenção a ambos. “A partir da segunda metade do século XIX”, escreve ele, “a temática do sangue foi convocada, por vezes, para emprestar todo o seu peso histórico para a revitalização do tipo de poder político que era exercido por meio dos dispositivos da sexualidade. O racismo tomou forma nesse momento (o racismo na sua versão estatista, moderna e ‘biologizante’)” (Foucault 1980, 149). Mesmo sem esses exemplos, porém, o meu ponto principal é que objeções de caráter temático não devem impedir o nosso uso de suas ferramentas conceituais críticas. Independentemente de *ele* ter ou não abordado o assunto da maneira abrangente como seria desejável, Foucault *nos* permitiu pensar sobre a crise atual do universalismo ocidental e as formas como a sua definição do “problema” do Irã (por exemplo) não se baseia em essências, mas em aplicações estratégicas de conceitos essencializados em circunstâncias históricas específicas.

<sup>17</sup> Ver: Afary & Anderson (2005). Ver também: Mishra (2005, 15-18).

Os pressupostos nos quais se apoia a história crítica foucaultiana parecem deixar alguns historiadores desconfortáveis, talvez por serem tão claramente articulados ou talvez porque criem embaraço a qualquer noção de que a objetividade – pura ou qualificada – seja possível. O que devemos fazer então com a verdade? Como podemos argumentar se não somos capazes de “provar” a validade de nossas afirmações com o que agora (na ciência e na história) tem sido chamado, cada vez mais, de informação “baseada em evidências”? Eu argumentaria que há, sim, evidência para Foucault; é a evidência da linguagem, dos conceitos, tomados não para refletir a realidade, mas para estruturá-la, para torná-la visível, efetiva e ativa nas instituições e na organização social. E há fatos e até mesmo a “verdade”, embora a verdade seja definida como um sistema de normas compartilhadas em vez de uma entidade transcendente; ela é definida diferencialmente em relação a coisas que são consideradas falsas. Desse modo, Foucault reestrutura o conceito de objetividade, abrindo-o para o questionamento crítico.

A própria questão da verdade, o direito que ela se dá de refutar o erro e de se opor à aparência, a maneira pela qual ela se desenvolveu (inicialmente acessível aos sábios, depois removida pelos homens de piedade para um mundo inatingível, onde desempenhou o papel duplo de consolação e de imperativo, rejeitada enfim como uma noção inútil, supérflua e por toda parte contradita) – tudo isso não é uma história, a história de um erro que tem o nome de verdade? (Foucault 1977, 144).

A ideia de que o significado é estabelecido diferencialmente não é uma invenção de Foucault, mas, como Ermarth e outros argumentaram, é totalmente consistente com as teorias da relatividade (Einstein) e da linguística (Saussure) do começo do século XX – teorias que deram início à época conhecida como pós-modernidade (Ermarth 2004, 68-75). A obra de Foucault baseia-se na premissa de que a relação entre as palavras e as coisas é interativa, e não de espelhamento; ela é estabelecida de forma diferencial – a questão é “de que maneira?” – e mutável. Assim – e esse é o convite para pensar criticamente – o historiador precisa investigar essa relação em vez de presumir a sua transparência. Ou, para retornar à metáfora da alavanca de Derrida, ele/ela precisa desenterrar as questões incômodas sobre o que parece certo ou estabelecido a fim de possibilitar novos esforços interpretativos – e, portanto, novos futuros.

## A PAIXÃO PELA CRÍTICA

Não há dúvida de que a crítica é incômoda – e não apenas para os historiadores. Submeter o que já foi dado como certo a um novo exame é desconcertante e desestabilizador. Em uma passagem que citei anteriormente, Adorno atribuiu à ansiedade a intolerância com relação à ausência de um novo plano para o futuro por parte do pensamento crítico. Uma ansiedade que, poderíamos dizer, segundo Jacques Lacan, serve tanto como um obstáculo quanto uma defesa contra o desejo. Na verdade, eu gostaria de argumentar, seguindo Wendy Brown e Janet Halley, que escreveram uma introdução persuasiva para um volume de ensaios chamado *Left Legalism/Left Critique* [*Legalismo de esquerda/Crítica de esquerda*], que o desejo anima a crítica e, portanto, produz prazer. Não se trata de prazer como conforto ou segurança, ou, nos

termos de Elizabeth Weed (2005), “consolo”; em vez disso, trata-se do “choque do novo”, o efeito desnortador de uma perspectiva diferente, a emoção de pensar além das fronteiras estabelecidas. “O trabalho de crítica”, escrevem Brown e Halley, “é potencialmente sem limites ou fim” (Brown; Halley 2002, 26). Como tal, ele “arrisca a abertura de novas modalidades de pensamento e de possibilidade política e, ainda, oferece a oportunidade de um imenso prazer – político, intelectual e ético” (Brown; Halley 2002, 29). Essa caracterização da crítica utiliza a linguagem do desejo: é um “espírito estimulante”, produz “euforia”; a busca desse “prazer em si [é] uma fonte crucial de motivação política” (Brown; Halley 2002, 32).

Brown e Halley não são as primeiras a comparar a crítica com o desejo; de fato, isso aparece nos escritos dos filósofos que tenho considerado aqui. Alguns deles veem a crítica como um efeito do desejo, enquanto outros equiparam os dois. Seja qual for o caso, a associação complicada entre desejo e crítica explica, por um lado, a impossibilidade da objetividade desinteressada e, por outro, a associação da crítica com o perigo e a ruptura. A paixão, é claro, tem uma genealogia complexa, que Albert Hirschman (1997) detalhou em seu clássico *As paixões e os interesses*. A “paixão” com a qual a modernidade se preocupa não pode ser prevista nem contida. Quando Derrida nos remete à *Metafísica* de Aristóteles – “Todos os homens, por natureza, têm o desejo de conhecer” – ele assim o faz para estabelecer uma ideia própria: “O prazer das sensações inúteis explica o desejo de conhecer por si mesmo” (Derrida 2002, 130-131). Kant acreditava que havia uma disposição humana inata para levar o pensamento além de seus limites estabelecidos: “O homem”, ele escreveu, “tem uma necessidade interior de ponderar questões que não podem ser respondidas por nenhum uso empírico da razão ou por princípios daí derivados” (Kant 1965, 56). Nietzsche, que poderia muito bem ter discordado da essencialização do desejo de saber proposta por Kant (assim como teriam feito Foucault ou Derrida), associou a crítica à capacidade do pensamento de “se soltar e alcançar a liberdade” (Nietzsche 1980, 4). Adorno considerava esse tipo de pensamento “insaciável” – “sua aversão à satisfação rápida e fácil rejeita a sabedoria tola da resignação” (1998, 292). Ele equiparava o impulso insaciável que animava a crítica com a forma suprema da felicidade, a profunda satisfação que advém do fato de aprender a ver de modo diferente: “A felicidade que surge nos olhos da pessoa que pensa é a felicidade da humanidade... O pensamento é a felicidade, mesmo quando define a infelicidade: ao enunciá-la” (Adorno 1998, 293). Freud vinculou o prazer associado ao desejo de conhecimento explicitamente ao sexo. Ele identificou “um instinto por saber ou pesquisa”, presente em crianças entre três e cinco anos de idade, que se originava de sua curiosidade sobre o sexo: “O instinto de saber das crianças é atraído, inesperadamente cedo e com intensidade, pelos problemas sexuais, e talvez seja inclusive despertado por eles” (Freud 1975, 60). Não é surpreendente encontrar Freud transformando o conhecimento e o desejo em sinônimos, embora tenha sido Marx quem disse isso de forma mais eloquente e sucinta: “A crítica não é uma paixão da cabeça, mas a cabeça da paixão” (Tucker 1978, 55).

Essa é a paixão que Foucault descreve no Prefácio de *As palavras e as coisas*. É surpreendente – simultaneamente agradável e desconcertante:

Este livro nasceu de um texto de 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 de Borges fez-me rir durante muito tempo, não sem um mal-estar evidente e difícil de vencer (Foucault 1994, IX-XI).

O mal-estar, nos diz Foucault, tem várias fontes e não apenas o questionamento da crença de que os códigos fundamentais de nossa cultura refletem uma realidade empírica incontestável. O mal-estar é um sintoma de insegurança, de uma perda de marcadores familiares em um momento de surpresa. Como em qualquer paixão, os limites conhecidos são difíceis de discernir.

É tentador se livrar desse tipo de mal-estar mantendo-se fiel ao já conhecido, continuando a explorar com afínco o terreno familiar e, por meio dessa exploração, reafirmar os seus limites, fortalecendo as fronteiras existentes contra incursões indesejadas. Foucault não optou por esse tipo de segurança, preferindo ao contrário seguir o desejo até onde ele o levasse, mesmo que, ou talvez justamente porque, isso significasse ultrapassar o campo da história estabelecida. Para alguns de nós, seguir seu exemplo levou a desafios estimulantes. Resistimos ao que Robyn Wiegman (1999) chamou de “o impulso de reproduzir apenas o que achamos que já sabemos” e, em vez disso, questionamos os fundamentos do nosso conhecimento, tanto os relatos históricos quanto as categorias analíticas que estabeleceram sua inevitabilidade. Para as historiadoras feministas, como eu, isso significou não apenas restaurar a visibilidade das mulheres, mas – seguindo o incentivo de Denise Riley (1988) – tratar a própria categoria das mulheres como um objeto para o estudo histórico.<sup>18</sup> Esses esforços nem sempre foram bem recebidos; na verdade, às vezes provocaram o desprezo daqueles que defendem vigorosamente uma crença inquestionável na existência real e eterna das mulheres e em sua agência como pilares de um único e verdadeiro feminismo. Se entendermos esse desprezo como uma expressão de desconforto ou ansiedade, podemos entendê-lo também como um recuo ou resistência à crítica. Esse recuo é uma grande lástima, uma vez que o feminismo historicamente extraiu sua força e sua influência do seu próprio desejo de questionar as “categorias fundamentais, a metodologia e a autocompreensão da ciência e da teoria ocidentais” (Benhabib; Cornell 1987, 1). Em minha opinião, é um sinal dos tempos que algumas feministas pareçam agora ter se afastado dessa posição ou a consolidado em uma ortodoxia que recusa o tipo de autoexame contínuo exigido pela crítica.

---

<sup>18</sup> Veja também seu Riley (1992).

## A ÉTICA DA CRÍTICA

Embora a crítica tenha sido desconsiderada por ser negativa e impraticável, ela é, na verdade, motivada por um desejo de mudança – uma mudança que nem sempre é “progressista” ou “de esquerda”; há críticas da direita também, embora meu foco aqui tenha sido as da esquerda. O objetivo da crítica é tornar as coisas melhores. No nosso mundo, isso geralmente é definido em termos da realização dos ideais da sociedade democrática – liberdade, igualdade, justiça – ainda que sem nenhum plano pré-definido em mente. O pressuposto é de que qualquer autoridade legitimadora – mesmo uma fundada nesses ideais – se tornará tão investida em seu próprio poder que resistirá à inovação e tentará imobilizar a história; a abertura para um futuro diferente (e, por definição, melhor) é protegida (embora de forma alguma garantida) se a crítica puder continuar a operar. Os objetivos emancipatórios de Marx e Adorno eram claros (e elevar a consciência e, assim, mudar o destino daqueles oprimidos pelo capitalismo burguês), assim como os de Foucault quando ele recontou as histórias liberais dos Whigs como expressões do surgimento de novos regimes de poder. A intenção era demolir os limites estabelecidos em prol da “liberdade”.<sup>19</sup> “Corpos e prazeres”, o final enigmático do primeiro volume da *História da Sexualidade*, aponta na direção de uma maior liberdade de expressão sexual, mesmo que considere como certo que sempre haverá alguma forma de norma reguladora em operação que terá de ser submetida à crítica. “A crítica mais implacável”, escreveu Derrida na época da fundação do Collège de Philosophie – uma tentativa de institucionalizar a filosofia como crítica no interior e na contramão da filosofia acadêmica estabelecida –

a análise implacável de um poder de legitimação é sempre produzida em nome de um sistema de legitimação... Já sabemos que o interesse em pesquisas não legitimadas atualmente só encontrará seu caminho se, seguindo trajetórias ignoradas ou desconhecidas por qualquer poder institucional estabelecido, essa nova pesquisa já estiver em andamento e prometer uma nova legitimidade até que um dia, mais uma vez ... e assim por diante (Derrida 2002, 126-127).

A crítica nunca está satisfeita com os regimes que afirmam satisfazer seu desejo; a futuridade é garantida somente pela insatisfação persistente da crítica.

É aqui que entra a escrita da história. E, com ela, um tipo de ética diferente daquela com a qual os historiadores que escreveram na edição especial da *History and Theory* estavam preocupados. Não se trata de julgar se as ações de homens e mulheres no passado foram boas ou ruins considerando alguma perspectiva ética contemporânea (se, por exemplo, Sartre foi ou não um joguete voluntário dos comunistas, ou Fanon um homem inaceitavelmente violento, ou a escravidão uma instituição opressiva). É claro que os historiadores são livres para fazer tais julgamentos e basear seu trabalho neles, e esse trabalho geralmente tem uma repercussão política de importância inegável, tornando visíveis pessoas anteriormente ignoradas ou revisando as interpretações dominantes. Não estou defendendo o fim de estudos desse tipo; certamente precisamos deles. Não acho, porém, que eles sejam de fato uma crítica. Em vez disso, eles reafirmam de modo reconfortante nosso próprio senso de superioridade moral, nosso senso de quem somos.

<sup>19</sup> Sobre a conexão da crítica de Foucault com os movimentos políticos contemporâneos, consulte Eribon (2001, 9-18).

A crítica deve nos deixar desconfortáveis ao questionar quais são as fontes desses valores, como eles surgiram, quais relações eles constituíram, qual poder eles garantiram. Esse não é o tipo de negatividade que leva a negar o Holocausto ou a justificar a escravidão ou a opressão das mulheres. Não é nesse nível que a interrogação ocorre. Em vez disso, a tentativa é tornar visíveis as premissas sobre as quais se baseiam as categorias organizadoras de nossas identidades (pessoais, sociais, nacionais) e lhes dotar de uma história, situando-as, assim, no tempo e sujeitando-as à revisão. Esse tipo de escrita da história aborda tópicos que normalmente não são tidos como “históricos” por serem objetos considerados autoevidentes em seu significado (mulheres, trabalhadores, febre, incesto) ou categorias de análise que estão fora do tempo (gênero, raça, classe, até mesmo pós-colonial). O objeto da escrita crítica da história é o presente, embora seus materiais provenham dos arquivos do passado; seu objetivo não é justificar nem desacreditar, mas iluminar os pontos cegos aos quais Barbara Johnson se refere (na citação que fiz no início deste manifesto), que mantêm os sistemas sociais intactos e dificultam a percepção de como mudá-los. Esse tipo de escrita crítica da história atende aos interesses da história em dois sentidos: abre portas para futuros que, de outra forma, não teríamos conseguido imaginar e, ao fazê-lo, nos dá cada vez mais material para escrever a história.

JOAN W. SCOTT

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor. *Critical Models: Interventions and Catchwords*. New York: Columbia University Press, 1998.
- AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the Seductions of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 2005.
- APPLEBY, Joyce; HUNT, Lynn; JACOB, Margaret. *Telling the Truth about History*. New York: Norton, 1994.
- BENHABIB, Seyla; CORNELL Drucilla (Org.). *Feminism as Critique: Essays on the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*. Londres: Polity Press, 1987.
- BROWN, Wendy. Untimeliness and Punctuality: Critical Theory. In: *Edgework: Critical Essays on Knowledge and Politics*. Princeton: Princeton University Press, 2005.
- BROWN, Wendy; HALLEY, Janet (Org.). *Left Legalism/Left Critique*. Durham, NC: Duke University Press, 2002.
- DERRIDA, Jacques. *Fichus: Discours de Francfort*. Paris: Galilée, 2002a.
- DERRIDA, Jacques. *Right to Philosophy, Vol. I: Who's Afraid of Philosophy?* Stanford: Stanford University Press, 2002b.
- DICKOW, Alexander. Derrida's Summons: Responsibility in “Mochlos”, or, the Conflict of the Faculties?, não-publicado, *Vol. II: Eyes of the University*. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- EAKIN, Emily. The Theory of Everything, R.I.P. *New York Times*, 17 Oct. 2004.
- ERIBON, Didier. *Hérésies: essais sur la théorie de la sexualité*. Paris: Fayard, 2003.
- ERIBON, Didier. L'Art de l'inservitude". In: ERIBON, Didier. *L'Infréquentable Michel Foucault: Renouveaux de la pensée critique*. Paris: EPEL, 2001.

- ERMARTH, Elizabeth Deeds. Ethics and Method. *History and Theory*, vol. 43, n. 4, pp. 61–83, 2004.
- FOUCAULT, Michel. An Exchange with Michel Foucault, *New York Review of Books*, 31 Mar. 1983.
- FOUCAULT, Michel. Entretien avec Michel Foucault. In: *Dits et Ecrits II, 1976–1988*. Paris: Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Genealogy, History. In: BOUCHARD, Donald F. (ed.) and trans., *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault* (Ithaca: Cornell University Press, 1977)
- FOUCAULT, Michel. *The History of Sexuality, Vol. I: Introduction*, trans. Peter Hurley. New York: Vintage, 1980.
- FOUCAULT, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books, 1994.
- FOUCAULT, Michel. What is Critique? In: INGRAM, David (ed.). *The Political*. Malden, Mass.: Blackwell, 2002.
- FOUCAULT, Michel. What is Enlightenment? In: RABINOW, Paul (ed.). *The Essential Works of Michel Foucault, 1954–1984, Vol. 1*. New York: New Press, 1997.
- FREUD, Sigmund. *Three Essays on the Theory of Sexuality*. Nova York: Basic Books, 1975.
- HESSE, Carla. The New Empiricism’, *Cultural and Social History*, vol. 1, 2004.
- HIRSCHMAN, Albert O. *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*. Princeton: Princeton University Press, 1977.
- Historians and Ethics, *History and Theory*, vol, 43, n. 4, Dec. 2004.
- HOBSBAWN, Eric. Le Pari de la raison: manifeste pour l’histoire’, *Le Monde diplomatique*, Dec. 2004.
- HORKHEIMER, Max. Traditional and Critical Theory. In: *Critical Theory: Selected Essays*. New York: Herder and Herder, 1972, p. 188–243.
- HOY, David C.; MCCARTHY, Thomas. *Critical Theory*. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1994.
- JOHNSON, Barbara. Introduction. In: DERRIDA, Jacques. *Dissemination*. Chicago: University of Chicago Press, 198.
- JOHNSON, Barbara. *The Wake of Deconstruction*. Cambridge, Mass.: Blackwell, 1994.
- KANDELL, Jonathan. Jacques Derrida, Abstruse Theorist, Dies in Paris at 74’, *New York Times*, 10 Oct. 2004.
- KANT, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, New York: St Martin’s Press, 1965.
- LACAPRA, Dominick. Tropisms of Intellectual History’. *Rethinking History*, vol. 8, n. 4, pp. 499–529, 2004.
- MISHRA, Pankaj. The Misunderstood Muslims, *New York Review of Books*, vol. 52, n.18, 17 Nov. 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich. *On the Advantage and Disadvantage of History for Life*. Indianapolis: Hackett Publishers, 1980.
- NIETZSCHE, Friedrich. *The Birth of Tragedy and the Genealogy of Morals*. New York: Doubleday, 1956.
- NOVICK, Peter. *That Noble Dream: The Objectivity Question and the American Historical Profession*. New York: Cambridge University Press, 1988.
- RANCIÈRE, Jacques. *La Nuit des prolétaires: Archives du rêve ouvrier*. Paris: Fayard, 1981.

- RILEY, Denise. A Short History of Some Preoccupations. In: BUTLER, Judith; SCOTT, Joan W. (Org.). *Feminists Theorize the Political*. Nova York: Routledge, 1992.
- RILEY, Denise. *Am I That Name? Feminism and the Category of 'Women' in History*. Londres: Macmillan, 1988.
- ROTHSTEIN, Edward. An Appraisal: The Man who Showed us How to Take the World apart', *New York Times*, 11 Oct. 2004.
- SCOTT, Joan W. *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia Press, 1999.
- SCOTT, Joan W. *Only Paradoxes to Offer*. French Feminists and the Rights of Man. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996.
- SCOTT, Joan W. The Class We Have Lost, *International Labor and Working Class History*, n. 57, pp. 69–75, 2000.
- SCOTT, Joan W. The Evidence of Experience, *Critical Inquiry*, vol. 17, n. 4, pp. 773–97, 1991.
- SCOTT, Joan W. The Woman Worker. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (eds). *A History of Women, Vol. IV*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1993. p. 399–426.
- SEWELL, JR, William H. Gender, History and Deconstruction: Joan Wallach Scott's Gender and the Politics of History, *CSST Working Paper*, 34, University of Michigan, Ann Arbor, Aug. 1989.
- STONE, Lawrence. 'Madness', *New York Review of Books*, 16 Dec. 1982.
- TOEWS, John E. Intellectual History after the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience, *American Historical Review*, vol, 92, n. 4, pp. p.879-907, Oct. 1987.
- TUCKER, Robert C. (ed.). *The Marx–Engels Reader*. New York: Norton, 1978.
- WEED, Elizabeth. *Luce Irigaray and the Waning of Critique*. Conferência Inaugural do Instituto de Humanidades da Universidade de Buffalo, 28-9 de outubro de 2005.
- WIEGMAN, Robyn. What Ails Feminist Criticism? A Second Opinion, *Critical Inquiry* vol. 25, n. 2, pp. 362-79, 1999.

A ESCRITA DA HISTÓRIA COMO CRÍTICA  
Tradução recebida em 28/10/23 • Aceito em 17/11/23  
Revista de Teoria da História | issn 2175-5892



Este é um artigo de acesso livre distribuído nos termos da licença *Creative Commons Attribution*, que permite uso irrestrito, distribuição e reprodução em qualquer meio, desde que o trabalho original seja citado de modo apropriado