

TRADUÇÃO

CHAKRABARTY, Dipesh. History and politics of recognition.
In: JENKINS, Keith; MORGAN, Sue; MUNSLOW, Alun (Org.).
Manifestos for History. London: Routledge, 2007. p. 77-87.

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
naiaradamas@gmail.com
orcid.org/0000-0003-3555-0160

APRESENTAÇÃO

Nesse ensaio, Dipesh Chakrabarty reflete sobre a “política de reconhecimento” abordando o que isso significa para a escrita da história contemporânea sobretudo quando se consideram as convenções tradicionais relativas à objetividade e à distância histórica. Publicado em 2007, o manifesto problematiza essas questões e considera a relação entre identidade, direito e história a partir da posição única de Chakrabarty como historiador indiano formado em uma universidade australiana, atento tanto à experiência dos *dalits*, quanto às reivindicações dos aborígenes por terras na Austrália. As demandas por história e por direitos desses grupos considerados “subalternos” levam à emergência de uma “mistura particular entre história e memória” que desafia as formas convencionais de pesquisa, escrita e verdade histórica. Essa combinação coloca em evidência uma comodificação da experiência e inaugura uma nova relação com o passado, mediado mais pela mídia do que pelo aparato científico e disciplinar da história. Diante disso, a “política de reconhecimento” demanda dos historiadores a expansão do seu horizonte ético de atuação, bem como uma autoanálise crítica sobre o seu papel na luta por direitos.

HISTÓRIA & POLÍTICAS DE RECONHECIMENTO

I

Ao considerar as pressões que, nas democracias, a política cultural de reconhecimento exerceu sobre a disciplina acadêmica da história nos últimos vinte ou trinta anos – determinando, até certo ponto, os debates que irão definir a disciplina e seus futuros – achei útil pensar em uma combinação específica de história e memória que passei a chamar de “ferida histórica”. O uso que faço dessa expressão se baseia na discussão de Charles Taylor sobre “a política de reconhecimento” em sociedades multiculturais. Na perspectiva dessa política, escreveu Taylor, “o reconhecimento equivocado não demonstra apenas uma falta de respeito. Ele pode causar uma ferida grave, sobrecarregando suas vítimas com uma autodepreciação incapacitante” (Taylor 1994, 26). Eu trabalho com a mesma ideia de “ferida”, mas acredito que, para uma pessoa ou um grupo que foi ferido dessa forma, falar da ferida ou falar em seu nome já é estar no caminho para a recuperação.

No entanto, ser capaz de falar desse modo – ou seja, falar de forma autoconsciente a partir de uma história de ter sido ferido – é, em si mesmo, um fenômeno histórico. A retórica e o espírito de descolonização das décadas de 1950 e 1960 contribuíram para a emergência desse fenômeno. A disseminação da retórica anticolonial nas antigas colônias deu origem a um amplo consenso, principalmente em constituições democráticas, de que alguns grupos sociais marginais e oprimidos deviam suas desvantagens atuais sobretudo à discriminação e à opressão sofridas no passado.¹ Considero que esse consenso seja a base para a formação do que estou chamando de “feridas históricas”. Os povos indígenas na Austrália, Nova Zelândia e Canadá, e os antigos grupos de “intocáveis” na Índia – agora chamados de *dalits* (os oprimidos) – são exemplos de tais grupos. Por vezes, outras minorias desfavorecidas, que também tiveram longos passados de opressão – os afro-americanos nos Estados Unidos, por exemplo –, aspiraram e lutaram pelo mesmo tipo de política de reconhecimento, mas com graus variados de sucesso na formação do consenso social necessário.

Vou explicar o que considero ser as principais características das “feridas históricas”.

As feridas históricas não são o mesmo que as verdades históricas, mas as últimas atuam como uma condição de possibilidade das primeiras. As verdades históricas são generalizações abrangentes e sintéticas derivadas da análise de fatos históricos individuais. Elas podem estar erradas, mas são sempre passíveis de verificação pelos métodos da pesquisa histórica. As feridas históricas, por outro lado, são uma mistura de história e memória e, portanto, sua verdade não é verificável pelos historiadores. No entanto, as feridas históricas não podem ser criadas sem a existência prévia de verdades históricas. Por exemplo, o ato de chamar (na década de 1990) as gerações de crianças aborígenes, que foram removidas à força da custódia dos pais pelo governo colonial da Austrália ou por agências missionárias, de “gerações roubadas” era uma forma de expressar um sentimento de ferida histórica. A remoção de crianças aborígenes era uma

¹ O texto de Taylor (1994) sugere essa conexão colonial, ver: (p. 31).

verdade histórica, uma generalização passível de verificação empírica. Porém, o epíteto “roubadas” carregava a expressão de uma intensidade emocional que não podia ser medida pela escala do historiador. Sua popularidade instantânea nos anos 1990 deveu-se, entretanto, a um consenso social crescente em relação ao sofrimento histórico do povo aborígene.

As feridas históricas são, portanto, formadas dialogicamente, dependendo do reconhecimento daqueles que são percebidos como os causadores da ferida em primeiro lugar. O sentido aborígene de ferida histórica, sobre o qual estou falando, encontrou condições favoráveis para sua formação nos vinte e poucos anos desde o fim da política da “Austrália Branca” – ou seja, do final da década de 1960 até o início da década de 1970 – quando historiadores australianos não indígenas, em sua maioria brancos (como Henry Reynolds), começaram a escrever histórias que eram expressamente favoráveis aos aborígenes. Esse movimento historiográfico, apoiado tanto pelos governos Liberal (ou seja, conservador), quanto Trabalhista, nas décadas de 1980 e 1990, resultou na criação de uma nova área acadêmica nas universidades australianas: a História aborígene, com periódicos e outros aparatos disciplinares dedicados a ela. Foi nesse período que a narrativa da “geração roubada” ganhou força.

As feridas históricas, entretanto, não são formações permanentes. O consenso social no qual elas se baseiam está sempre aberto a novos desafios e, portanto, em princípio, pode ser desfeito. Agora que um governo neoconservador de direita está no poder na Austrália, há uma tentativa orquestrada de desfazer o consenso em torno de certas verdades históricas nas quais se baseia o sentimento aborígene de ferimento [*injury*] histórico. Recentemente, um historiador radical e reacionário, Keith Windschuttle, ganhou muita repercussão por tentar destruir a reputação profissional de historiadores brancos pró-aborígenes, mostrando supostas deficiências em sua pesquisa arquivística. O debate está em curso, mas demonstra que as feridas históricas, como formações culturais, têm vidas precárias, pois o consenso social dominante que dá sustentação a um sentimento de ferida histórica pode ser atacado por setores que querem dissolvê-lo.

As feridas históricas são formadas de maneira desigual em diferentes democracias. Considero o contexto australiano muito útil para pensar sobre a ideia de ferida histórica. Contudo, o consenso social necessário nem sempre é alcançado com facilidade e, mesmo quando isso acontece, não mantém a mesma relação com a academia em todos os lugares. Os *dalits* na Índia são geralmente reconhecidos como pessoas que foram discriminadas devido à sua história. Líderes nacionalistas como Gandhi e Ambedkar ajudaram a alcançar esse consenso entre os grupos sociais hegemônicos da Índia. Mas, diferentemente da Austrália, onde os acadêmicos desempenharam um papel fundamental como intelectuais públicos, ajudando a formar a opinião social em favor dos aborígenes, a transformação na Índia foi desencadeada, desde a época colonial, pelo ativismo político dos *dalits*, beneficiando-se, mais tarde, das imposições eleitorais da democracia indiana. Mais do que reconhecer os ferimentos históricos causados pelo sistema de castas, os indianos de castas superiores aceitaram a realidade de que os *dalits* e outras “castas inferiores” constituíam a maioria dos eleitores. O poder político deles na vida pública simplesmente não podia ser ignorado. Assim, embora a questão das “feridas históricas” esteja presente no caso dos *dalits*, isso é mais uma parte da vida política indiana do que algo trabalhado ativamente na pesquisa acadêmica convencional.

A situação é muito mais controversa quando se trata das minorias menos favorecidas nos Estados Unidos: os afro-americanos, os nativos americanos, os hispano-americanos entre outros. Existem, é claro, subdisciplinas dentro dos departamentos ou programas de história dedicadas a estudar o passado desses

grupos, mas a batalha feroz em torno das consequências intelectuais da “política identitária” mostra que essas subdisciplinas nunca alcançaram o mesmo nível de relevância conquistado, por exemplo, pela história aborígene na academia australiana a partir da década de 1980. No entanto, isso não quer dizer que a política das feridas históricas não exista no contexto americano: ela existe na vida pública e, embora seja considerada frequentemente de maneira negativa como “política identitária”, tem contribuído para fomentar importantes debates metodológicos entre os historiadores profissionais. Aqui, novamente, a situação varia entre instituições privadas ricas e universidades com financiamento público.

Por fim, a política das feridas históricas representa muitas vezes um desafio para a disciplina da história por aparentemente privilegiar o acesso “experencial” ao passado. A melhor maneira de ilustrar essa proposição é com a ajuda de duas ou três anedotas. A primeira é de meados da década de 1980, momento em que eu estava lecionando no Departamento de História da Universidade de Melbourne e quando a história aborígene foi introduzida pela primeira vez como disciplina acadêmica no nível da graduação. Os primeiros professores da disciplina, todos inevitavelmente não indígenas, depararam-se com um importante problema pedagógico logo no início do curso. Eles queriam apresentar aos alunos, alguns deles de descendência aborígene, evidências relacionadas aos casos de massacre de grupos aborígenes no início do século XX por comunidades de colonos europeus. Os alunos aborígenes se recusaram a interagir com as evidências, alegando que a leitura iria afetá-los demais. O princípio básico da distância histórica surgiu como a primeira e mais importante questão nos debates do curso.

Minha segunda anedota também se refere a um jovem intelectual aborígene, Anthony Birch, que é poeta e que conheci como aluno de doutorado no Departamento de História em Melbourne. Quando Tony, como era conhecido entre os amigos, terminou sua tese, ofereceram-lhe dois cargos de professor, um no Departamento de História e outro no de Letras. Como historiador, fiquei desapontado quando ele optou pelo cargo no Departamento de Letras. Quando lhe perguntaram o motivo, ele disse: “Porque posso escrever minha história melhor como poesia”. Recentemente tive a oportunidade de confirmar que foi exatamente isso o que ele havia dito. Sua resposta por e-mail reiterou o argumento:

Soa como algo que eu diria, não é?... A história acadêmica é uma disciplina muito limitada, especialmente em sua capacidade de representar o passado. A história “profissional” se apresenta como fato e verdade por meio da autoridade conferida ao empirismo... Ocasionalmente, o passado é representado de forma igual ou, às vezes, até mesmo com mais exatidão, através de uma variedade de formas textuais como a narração de histórias [story-telling] e a poesia.²

É evidente que, ao dizer que uma representação poética do passado poderia ser mais “exata” do que uma histórica, Birch não estava empregando a ideia de veracidade empírica do historiador. A exatidão era mais uma questão de ser “verdadeiro” em relação a sua experiência pessoal do passado.

Mais importante do que a exatidão era ser “fiel” à sua própria experiência histórica.

² Tony Birch, comunicação por e-mail com o autor, Melbourne, 6 de setembro de 2005.

Na Índia, nós encontramos uma resistência semelhante à história disciplinar no decorrer da produção da Revista de Estudos Subalternos [*Subaltern Studies*]. Ao iniciar a publicação na década de 1980, logo enfrentamos críticas na Índia pelo fato de que nosso conselho editorial e nossos colaboradores não continham uma única pessoa de origem *dalit* ou de casta “inferior”. Por isso, convidamos Kancha Ilaiah, um respeitado ativista e intelectual *dalit-bahujan* (termo que se refere à ideia de um bloco político formado por *dalits* e outros grupos de casta inferior, sendo que *bahujan* significa “maioria”), para contribuir com a *Subaltern Studies*. No ensaio que escreveu para nós, Ilaiah, um cientista político com formação universitária, deliberadamente deixou de lado todos os procedimentos acadêmicos para reivindicar para os povos *dalit-bahujan* um passado que não seria necessariamente validado pelos protocolos metodológicos do historiador ou do analista textual.³ A afirmação radical de Ilaiah era de que os arquivos existentes e as formas de lê-los – ou seja, para ser mais preciso, a disciplina da história – tinham de ser rejeitados se os *dalit-bahujans* quisessem encontrar passados que os ajudassem em suas lutas atuais (Ilaiah 1996, 167). Ele preferia escrever a partir de sua *experiência* pessoal direta de opressão. Em suas palavras:

Sendo a metodologia e a epistemologia que utilizo neste ensaio o que são, a discussão pode parecer “inacreditável”, “inaceitável” ou “inverídica” para os “acadêmicos e pensadores” que nasceram e foram criados em famílias hindus. Além disso, eu deliberadamente não quero tomar precauções, qualificar minhas afirmações, fazer notas de rodapé em meu material, suavizar minhas afirmações, pela simples razão de que minhas afirmações não devem ser matizadas em primeiro lugar. Elas têm o objetivo de aumentar a consciência dos *Dalitbahujan*” (Ilaiah 1996, 168).

Ainda me lembro do debate entre os membros do corpo editorial da *Subaltern Studies* que precedeu nossa decisão de publicar esse ensaio que de modo deliberado – e como um gesto político – usava a experiência pessoal como forma de entender a história. Mas como alguém poderia ter interesse na política subalterna e não se engajar com o gesto de rejeição da disciplina acadêmica que era parte inerente da visão política de Ilaiah?⁴

II

O apelo à própria “experiência” presente como guia para o passado – um apelo incorporado à política das feridas históricas – provou ser inaceitável para a maioria dos historiadores que, em geral, são céticos com relação à “evidência da experiência”. A capacidade de estabelecer uma certa distância do passado tem sido fundamental para a ideia de “objetividade histórica”. A experiência faz essa distância desmoronar. Os historiadores reconhecem que suas perguntas surgem do presente e que não estão isentas de parcialidade, mas a disciplina tem se apoiado na habilidade presumida e ensinada de separar o passado do presente. Tudo isso é lugar comum, mas o que é significativo em

³ Ver: Ilaiah (1996). Ilaiah começa dizendo: “A historiografia dominante não fez nada para incorporar a perspectiva *Dalitbahujan* na escrita da história indiana: a *Subaltern Studies* não representa uma exceção a isso”.

⁴ Aqui também devemos notar que a rejeição de Ilaiah das disciplinas acadêmicas nunca poderia ser total, considerando que ele vive em estruturas dominadas por visões de governabilidade. Desse modo, ele deve empregar, no mínimo, algum raciocínio sociológico ou antropológico para descobrir e identificar, em campo, o seu eleitorado *Dalitbahujan*.

relação aos últimos quinze ou vinte anos é o fato de que alguns historiadores muito importantes do nosso tempo sentiram a necessidade de reiterar e defender por escrito esses princípios muito básicos da disciplina. Considerem livros como *Olhos de Madeira: nove reflexões sobre a distância*, *Relações de Força: história, retórica e prova* de Carlo Ginzburg, ou seu ensaio “Unus testis – O extermínio dos judeus e o princípio de realidade” no livro editado por Saul Friedlander sobre o Holocausto, *The Limits of Representation* [Os limites da representação]; *História e Memória*, de Jaques Le Goff; Peter Novick, *A Noble Dream: The 'Objectivity' Question in American History* [Um sonho nobre: a questão da ‘objetividade’ na história americana]; a coleção de ensaios de Eric Hobsbawm em *Sobre a História*; *Slaves on Screen* [Escravidos na tela], de Natalie Davis; *Em defesa da História*, de Richard Evans; ou o livro de autoria conjunta de Joyce Appleby, Lynn Hunt e Margaret Jacob, *Telling the Truth about History* [Contando a verdade sobre a história]. De uma maneira ou de outra, todos esses livros são defesas sofisticadas da ideia de “objetividade histórica”. A década de 1990 foi, na verdade, delimitada por dois importantes ensaios – *The Evidence of Experience* [A evidência da experiência], de Joan Scott (1991), e *On the Emergence of Memory in Historical Discourse* [Sobre a emergência da memória no discurso histórico], de Lee Kerwin Klein (2000) –, ambos manifestando um ceticismo radical em relação à utilidade e ao valor político da “experiência” ou da “memória” como um guia confiável para a história.

Nesse aspecto, a lacuna entre as histórias acadêmicas e aquelas contadas em instituições da vida pública, como os museus, é, portanto, reveladora. Enquanto o discurso enclausurado dos historiadores profissionais permaneceu crítico em relação à retórica da “experiência”, os museus passaram cada vez mais a colocar a “experiência” em primeiro plano, não apenas em termos do que os espectadores-alvo obtêm de suas visitas – “uma experiência de museu” que dá à “experiência” uma forma comodificada – mas como uma maneira de acessar o passado. Uma rápida consulta nas várias edições da revista *Museum Management and Curatorship* [Administração museológica e curadoria] (anteriormente chamada de *International Journal of Museum Management and Curatorship*) mostra o quanto, desde meados da década de 1980, os museus têm se preocupado em gerenciar a experiência das pessoas que os visitam.⁵ Como disse o museólogo Richard Prentice, em 1996, “os museus, como muitas outras atrações patrimoniais, são essencialmente produtos experienciais, literalmente construções para facilitar a experiência” (Prentice 1996, 169). Eilean Hooper-Greenhill, professora de Estudos museológicos da Universidade de Leicester, disse em seu livro de 1994, *Museums and Their Visitors* [Os Museus e seus visitantes]:

Por muito tempo, os museus defenderam os valores dos estudos acadêmicos, da pesquisa e da coleção em detrimento das necessidades dos visitantes. O desafio atual é preservar essas preocupações tradicionais dos museus, mas combinando-as com os valores educacionais que se concentram em como os objetos preservados nos museus podem contribuir para a qualidade de vida de todos” (*apud* Millar 1996, 212).

Isso também é reconhecido nas seguintes observações feitas em 1997 por Zahava Doering, então diretora do Escritório de Estudos Institucionais do Smithsonian: “[As] exposições mais satisfatórias para os visitantes são aquelas que se relacionam com sua experiência e transmitem informações de modo a confirmar e enriquecer sua [própria] visão de mundo” (*apud* Weil 1997, 265).

⁵ Ver: Miles (1986).

Essa mudança da esfera pública habermasiana (à qual pertence o historiador com sua dependência da palavra escrita) também significou que os museus se envolveram em algumas das questões urgentes de identidade e representação que caracterizam as democracias liberais-capitalistas contemporâneas. Enfatizando essa mudança, Stephen Weil escreve:

Em vários contextos diferentes, grupos identitários e de interesse de todos os tipos insistem que o museu convencional não tem poder nem está qualificado para falar em nome deles. Cada vez mais, esses grupos estão criando seus próprios museus para falar com suas próprias vozes e abordar o que consideram ser seus próprios assuntos. Nos últimos anos, os nativos americanos, os asiático-americanos e os afro-americanos têm sido parcialmente ativos na criação de museus especializados (Weil 1997, 262).

Uma eminente historiadora de nossa época expressa um certo desconforto em relação ao modo como os cineastas vendem a “experiência” como uma maneira de acessar o passado. Refiro-me aqui à discussão de Natalie Davis sobre dois filmes, *Amistad*, de Stephen Spielberg, e *Beloved*, de Oprah Winfrey, que retratam a escravidão no cinema. Winfrey explicou da seguinte forma os seus objetivos ao criar essa versão cinematográfica do romance de Toni Morrison: “Eu queria que as pessoas pudessem sentir profundamente, em um nível muito pessoal, o que significava ser um escravizado, o que a escravidão fez com as pessoas e também que [elas] pudessem ser libertadas por esse conhecimento”. Segundo relatos, ela teria dito ao roteirista e colega de produção: “Esta é a minha *Lista de Schindler*” (Winfrey *apud* Davis 2000, 99). Spielberg também usou “considerável licença dramática”, relata Davis, em *Amistad* para torná-lo “simbólico de uma luta que continua até hoje” na forma de “imigrantes trazidos ilegalmente para trabalhar em fábricas clandestinas” (Davis 2000, 131). Como historiadora, Davis demonstra nitidamente o descontentamento com esse colapso da distância entre o passado e o presente. Mas ela não vai tão longe quanto Louis Gottschalk, da Universidade de Chicago, quando, em 1935, escreveu o seguinte para o presidente da Metro-Goldwyn-Mayer (MGM):

Se a arte cinematográfica vai extrair seus temas tão generosamente da história, ela deve a seus patronos e a seus próprios ideais mais elevados alcançar maior exatidão. Nenhum filme de natureza histórica deve ser disponibilizado ao público até que um historiador respeitável tenha tido a chance de criticá-lo e revisá-lo (*apud* Rosenstone 2001, 50).⁶

Evidentemente, para aqueles que estão do lado do professor Gottschalk, essa tem sido uma batalha perdida nos últimos setenta e tantos anos. Davis apresenta uma versão atenuada do argumento de Gottschalk, mas para ela, sem dúvida, o presentismo fílmico é um problema. Ela escreve: “ao retratar a resistência à escravidão, o jogo da imaginação pode seguir as regras da evidência quando for possível e o espírito da evidência quando os detalhes estiverem faltando” (Davis 2000, 136). No mínimo, os cineastas devem seguir o princípio de separar o passado do presente e não colapsar essa distinção em uma única experiência. “O estranhamento na história”, escreve ela, deve ser mantido “junto com o familiar”. Ou, como ela diz mais tarde, os filmes históricos devem “deixar o passado ser o passado” (Davis 2000, 131; 136).

⁶ A citação foi feita originalmente em: Peter Novick (1988).

III

Deixe-me então dizer o que, em minha opinião, foi problemático no confronto entre a disciplina da história e a política cultural de reconhecimento nos anos 1980 e 1990. Os renomados historiadores – entre eles, Carlo Ginzburg, Natalie Davis, Lynn Hunt, Lawrence Stone e Eric Hobsbawm – que se sentiram compelidos a reafirmar e defender a ideia de objetividade histórica reproduziram um debate epistemológico mais antigo, interno à disciplina, sobre se o presentismo contido na retórica da “experiência” destruiria ou não a objetividade. Era como se a ideia de “objetividade” e as técnicas correspondentes para produzir um senso de distância do passado tivessem sido questionadas. Em um registro teórico, a luta era contra o pós-modernismo, o pós-estruturalismo (ou até mesmo o estruturalismo de Hayden White), a desconstrução e certas variedades de escrita pós-colonial – todos vistos como promotores de um “relativismo moral absoluto”. Mas não é difícil discernir preocupações mais diretamente políticas por trás das sutilezas teóricas. Temia-se que os questionamentos em relação à objetividade histórica pudessem alimentar a política identitária (nos Estados Unidos e em outros lugares), ou, até mesmo, tendências fascistas ou reacionárias. A retórica da “experiência” era temida porque, ao colapsar o passado e o presente, a “experiência” poderia produzir apenas uma mistura irresponsável, se não incendiária, de história e memória. O que acabou passando despercebido e não foi considerado em todo o debate foi o fato de que uma história particular da “experiência” foi colocada em questão – a “experiência” capturada pela forma comodificada, a própria “experiência” como uma mercadoria comercializável na vida pública contemporânea. Essa era a “experiência” moldada pela globalização e pelo capitalismo tardio.

Não nego que os muitos problemas filosóficos e lógicos que envolvem a categoria da “experiência” sejam fundamentais para a política das feridas históricas. Também é verdade que a mistura de memória e história pode assumir formas benignas e malignas – na Índia, as tentativas recentes e deliberadas da direita hindu de criar memórias anti-muçulmanas e anti-minoritárias levaram muitos historiadores indianos respeitáveis, como Romila Thapar, a defender a ideia de objetividade da disciplina. Mas também é inegável o fato de que as questões das feridas históricas e da “experiência” midiaticizada têm sido centrais para os usos políticos recentes do passado em diversos contextos democráticos – a Comissão da Verdade e Reconciliação na África do Sul, o Tribunal de Waitangi na Nova Zelândia, a demanda por reconciliação – ou pelo menos por um pedido de desculpas – dos aborígenes na Austrália, a discussão sobre a questão da soberania dos povos indígenas do Canadá, a resposta dos *dalits* indianos à recente conferência sobre racismo da ONU, realizada em Durban, tudo isso vem à mente, sem mencionar a enorme quantidade de textos sobre memória e história em torno do Holocausto. Nenhum desses casos políticos seria imaginável sem a presença ativa da mídia.

A globalização é, sem dúvida, um processo com trajetórias múltiplas e muitas vezes contraditórias. Na medida em que a globalização consegue infundir em nossas vidas uma lógica de ausência de lugar [*placelessness*] – como entendida, por exemplo, por Negri e Hardt (2000) – pode entrar em cena uma lógica correspondente de ausência de passado [*pastlessness*], e, desse modo, a história pode vir a ser escrita estrategicamente sem referência à experiência do passado de ninguém. A tentativa de alguns ativistas *dalit* e *adivasi* (“tribais”) na Índia de buscarem para si o rótulo de “indígena” nos fóruns da ONU e a criação de sites

que deliberadamente inventam novas histórias globais para si mesmos seriam casos exemplares.⁷ Nesses casos, pode-se dizer que a globalização tem levado à construção e ao uso de identidades que são sobretudo estratégicas. Da mesma forma, a globalização também pode criar novas feridas históricas que reivindicam reconhecimento global. O crescente trânsito de refugiados e imigrantes pode resultar em uma maior racialização da governança e da sociedade, além de criar novas feridas sociais a longo prazo. A raiva relatada por jovens muçulmanos em todo o mundo após o 11 de setembro pode ser vista como uma tentativa de política de reconhecimento global em relação a uma presumida “ferida histórica” – um processo incompleto, pois o suposto “opressor” não reconheceu a legitimidade da reivindicação. Ao mesmo tempo, haverá contextos em que as lutas por reconhecimento serão coordenadas de dentro da nação e não de fora dela. Duvido que a reivindicação dos aborígenes australianos por direito à terra se refira a um país virtual e desterritorializado.

Mas mesmo dentro dessas múltiplas possibilidades, a mediação e a commodificação da experiência continuarão sendo uma constante por algum tempo. Dois desenvolvimentos em particular irão continuar (e devem continuar) a desafiar a ideia de objetividade histórica. Independentemente dos nossos problemas filosóficos com a categoria, a “experiência” commodificada como mercadoria continuará a mediar a relação das pessoas com seus passados. Penso aqui não apenas nos museus, mas também na televisão, nos vídeos e nos filmes. O crítico de estudos cinematográficos Tom Gunning enfatizou como os filmes tornam o passado disponível ao transformá-lo em algo vívido, convertendo-o, assim, diretamente em objeto de uma “experiência” encarnada. Isso é muito diferente do ideal de reencenação do passado que ocorre na mente do historiador. Nas palavras de Gunning (2002):

O cinema fornece imagens indeléveis de alguns dos grandes eventos do século XX. Nossa consciência horrorizada do Holocausto se baseia em parte nas imagens filmadas da libertação dos campos e nosso conhecimento da devastação da bomba atômica vem, até certo ponto, dos filmes de Hiroshima ou das explosões de testes da bomba atômica. Por outro lado, os desastres ou traumas do século XX que não foram registrados em filmes – como o genocídio dos armênios ou a fome em massa na Ásia – estão menos presentes na consciência pública devido à falta de imagens vívidas... De modo análogo a outras formas de arte representacional, os filmes de ficção servem como evidência histórica ao tornar os eventos vívidos... Como uma forma de entretenimento visual de massa, os filmes refletem atitudes sociais de maneira específica e vívida.

Assim, os futuros historiadores que trabalharem com a nossa própria época terão de recorrer a filmes, museus e mídia eletrônica que arquivam vidas humanas em uma era de globalização. Isso, por si só, deve levar a uma reconsideração do sentido da objetividade histórica.

Em segundo lugar, à medida que as lutas de grupos indígenas e de outros grupos subalternos multiplicam as várias trajetórias políticas e estratégias que democratizam o mundo de maneiras imprevisíveis, ficará cada vez mais evidente que a objetividade histórica nem sempre se encontra do lado da justiça e que os arquivos tradicionais dos historiadores pertencem, eles mesmos, a certas relações de privilégio. A antropóloga australiana Diane Bell observou como, nas questões políticas da Austrália aborígene, a visão de que as tradições são “inventadas” – uma expressão cunhada e popularizada na década de 1980 por dois historiadores progressistas, Eric Hobsbawm e Terence Ranger, que presumiram que ela

⁷ Ver meu: Chakrabarty (2006).

serviria como arma para os oprimidos – pode, na verdade, levar à “negação de direitos” e à “destruição de locais [sagrados]”, uma vez que “burocratas e especialistas” com “acesso a arquivos” acabam desvalorizando a história oral, tornando-a “menos digna de crédito”. Em vez disso, o que Diane Bell prefere como meio de pesquisar as reivindicações dos aborígenes sobre a história de seu relacionamento com a terra é, de fato, a “experiência” – o “estar lá”. Ela escreve: “Há narrativas [*stories*] que capturam o espírito de um lugar e de seus povos mais fielmente do que outras. Essas são verdades sutis... Elas exigem contexto, o que implica compreender uma série de histórias e questões políticas. Exigem estar lá” (Bell 1998, 421-2).⁸ Bell considera o “estar lá” em termos não problemáticos. “Estar lá”, para ela, é uma questão de viajar para vivenciar, em primeira mão, o evento, digamos, da expropriação dos aborígenes. Mas a mídia – todos os filmes, seriados e ensaios de jornais e revistas relacionados às feridas históricas do povo aborígene – garante que não há como ter experiência “em primeira mão”. No entanto, isso não significa que não haja nenhuma “experiência”. Existe sim, mas é uma experiência midiaticizada. O presentismo de hoje na política das feridas históricas não pode ser entendido sem referência à mídia e ao que chamei de “forma comodificada de experiência”. Os historiadores que defenderam a disciplina nos anos 1980 e 1990 o fizeram repetindo os argumentos que poderiam ser apresentados contra um Dilthey ou um Gadamer. Entretanto, a “experiência” não pode mais ser criticada sem levar em consideração a questão de como ela se tornou uma mercadoria comercializável, reconhecendo, ao mesmo tempo, que a mediação por meio da forma comodificada não falsifica, *eo ipso*, a experiência.

Eu gostaria de concluir apontando para horizontes muito distintos em relação ao que se poderia chamar de “o tempo da democracia”, inerentes a duas posições: primeiro, a da objetividade histórica; e segundo, a que reconhece o fenômeno da midiaticização da experiência e da memória. Aqueles que insistem na objetividade histórica argumentam, na verdade, contra a ideia de persuasão instantânea. Para eles, o lento processo para reunir evidências e “provas” faz parte da lógica da persuasão. No entanto, no âmbito da mídia, como sugere a ênfase na vivacidade da citação de Gunning acima, a persuasão é instantânea, pois funciona por meio de um apelo aos sentidos e, portanto, à pessoa corporificada. A primeira posição, por mais bem intencionada que seja, contemporiza a questão da democracia; ela olha para o horizonte temporal do “ainda não”. A memória e a experiência midiaticizadas, no entanto, se referem ao horizonte temporal do “agora”, dialogando mais fortemente com o clima pós-colonial. A democracia atual exige a mobilização de ambos os horizontes. À medida que os historiadores se tornam mais sensíveis aos usos populares do passado em um mundo global e dominado pela mídia, é bem possível que eles percebam a necessidade de renovar os estatutos da guilda dos historiadores, que há tanto tempo estão vinculados às ideias de cidadania do século XIX.

DIPESH CHAKRABARTY

⁸ Ver também: Hobsbawm & Ranger (1983).

REFERÊNCIAS

- BELL, Diane. *Ngarrindjeri Wurrurarrin: The World That Is, Was, and Will Be*. Melbourne: Spinifex, 1998.
- CHAKRABARTY, Dipesh. Politics Unlimited: The Global *Adivasi* and Debates about the Political. In: KARLSSON, Bengt A.; SUBBA, Tanka B. (Ed.). *The Politics of Indigeneity in India*. London: Routledge, 2006.
- DAVIS, Natalie Zemon. *Slaves on the Screen: Film and Historical Vision*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.
- GUNNING, Tom. *Making Sense of Films* (2002). Disponível em: <https://historymatters.gmu.edu/mse/film/film.pdf>. Acesso em: 01 jul. 2024.
- HARDT, Michael; NEGRI, Tony. *Empire*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000.
- HOBSBAWM, Eric; Ranger, T. R. (Ed.). *The Invention of Tradition*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1983.
- ILAIH, Kancha. Productive Labour, Consciousness and History: The Dalitbahujan Alternative. In: AMIN, Shahid; CHAKRABARTY, Dipesh (Ed.). *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society*. Delhi: Oxford University Press, 1996.
- KLEIN, Lee Kerwin. On the Emergence of Memory in Historical Discourse. *Representations*, n. 69, pp. 127-150, 2000.
- MILES, Roger. Museum Audiences, *Museum Management and Curatorship [MMC]*, vol. 5, p. 73-80, 1986.
- MILLAR, Sue. Education: Museums and their Visitors. *MMC*, vol. 15, n. 2, p. 212-214, 1996.
- NOVICK, Peter. *That Noble Dream: The 'Objectivity Question' and the American Historical Profession*. NY: Cambridge University Press, 1988.
- PRENTICE, Richard. Managing Implosion: The Facilitation of Insight through the Provision of Context. *MMC*, vol. 15, n. 2, p. 169-185, 1996.
- ROSENSTONE, Robert A. The Historical Film: Looking at the Past in a Postliterate Age. In: LANDY, Marcia (Ed.). *The Historical Film: History and Memory in the Media*. Rutgers, NJ: Rutgers University Press, 2001.
- SCOTT, Joan. The Evidence of Experience. *Critical Inquiry*, vol. 17, n. 4, p. 773-97, 1991.
- TAYLOR, Charles. The Politics of Recognition In: GUTMAN, Amy (Ed.). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.
- WEIL, Stephen. Museums and their Publics, *MMC*, vol. 16, n. 3, p. 257-271, 1997.

History and politics of recognition

Tradução recebida em 27/07/24 • Aceito em 12/12/24
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