

“EXPERIÊNCIA”*

JOAN W. SCOTT**

TORNANDO-SE VISÍVEL

Na magnífica meditação autobiográfica de Samuel Delany, *The Motion of Light in Water*¹, há uma seção que levanta de forma dramática o problema de se escrever a história da diferença, ou seja, a história da designação do “outro”, da atribuição de características que distinguem categorias de pessoas de alguma norma pressuposta (e geralmente tácita) (MINOW, 1987: 10-95). Delany (homem *gay*, negro, escritor de ficção científica) relata sua reação a uma primeira visita à sauna St. Marks, em 1963. Ele descreve como ficou parado na entrada de um recinto com dimensões de um ginásio, escassamente iluminado por lâmpadas azuis. O local estava repleto de pessoas, algumas de pé, e o restante, “uma massa ondulada de corpos masculinos nus, espalhados pelas paredes”. “Minha primeira reação”, escreve ele, “foi uma espécie de espanto aterrorizador, muito próximo do medo”.

Anteriormente, escrevi sobre um espaço com uma certa saturação libidinal. Não foi isso o que me assustou. Foi o fato de a saturação ser não apenas sinestésica mas visível. (p. 173)

[Início da Página 22] A observação da cena estabelece para Oelany um fato que contradiz a representação predominante dos homossexuais nos anos 50 como pervertidos marginalizados, sujeitos desviados. A “apreensão de corpos em massa” deu a Oelany (como, segundo ele, daria a qualquer um, “homem, mulher, trabalhador ou classe-média”) um “senso de poder político”.

[O] que essa experiência revelou foi que existia uma população não de indivíduos homossexuais, não de centenas, não de milhares, mas de milhões de homens gays, e que a história já havia ativamente criado para nós galerias inteiras de instituições, boas e más, para acomodar nosso sexo. (p. 174)

* Tradução de Ana Cecília Adoli Lima.

** Publicação autorizada pela autora. (N.O.) Uma versão maior desse ensaio foi publicada no *Critical Inquiry*, 17 (Summer 1991) p. 773-97. Sou grata a Judith Butler, Christina Crosby, Nicholas Dirks, Christopher Fynsk, Clifford Geertz, Donna Haraway, Susan Harding, Gyan Prakash, Donald Scott, William Sewell Jr, Karen Swann e Elizabeth Weed por seu aconselhamento crítico.

¹ *O Movimento da Luz na Água*. Samuel R. Delany, *The Motion of Light in Water: Sex and Science Fiction Writing in the East VIII/age*, 1957-1965. New York : New American Library, 1988. Números de páginas das citações desse livro são indicados no texto.

O senso de possibilidade política é assustador e excitante para ele e enfatiza não a descoberta de uma identidade, mas de um senso de participação em um movimento; de fato, é o alcance (assim como a existência) dessas práticas sexuais o que mais importa em seu relato. Números - corpos em massa-constituem um movimento e isso, mesmo que de forma subterrânea, revela um silêncio forçado a respeito da extensão e diversidade das práticas sexuais humanas. Tornar o movimento visível rompe o silêncio acerca do mesmo, desafia noções dominantes, e abre novas possibilidades para todos. O autor imagina, mesmo em 1988, um futuro utópico quando acontecerá uma revolução sexual genuína (“assim que a crise da AIDS estiver controlada”).

Essa revolução vai acontecer precisamente em decorrência da infiltração de uma linguagem clara e articulada nas áreas marginais da exploração sexual humana, tais como as que esse livro, aqui e ali, descreve. Agora que um número significativo de pessoas, em um **[Início da Página 23]** passado recente, começou a ter uma idéia mais nítida das possibilidades do prazer humano, heterossexuais e homossexuais, mulheres e homens vão insistir em explorá-las ainda mais além. (p. 175)

Ao escrever sobre a sauna, Delany não procura, conforme diz, “romantizar aquele tempo como alguma cornucópia de abundância sexual”, mas sim quebrar um “silêncio público absolutamente sancionado” sobre questões de prática sexual. para revelar algo que existia mas que havia sido reprimido. O objetivo da descrição de Delany, na verdade, de todo seu livro, é documentar a existência de tais instituições em todas as suas variedades e multiplicidade; escrever a respeito delas e assim tornar histórico o que até então havia sido escondido da história.

Uma metáfora da visibilidade como transparência literal é crucial para seu projeto. As luzes azuis iluminam uma cena da qual ele já havia participado antes (em caminhões escuros estacionados nas docas sob a West Side Highway, em banheiros masculinos nas estações de metrô), mas a qual ele só compreendeu de forma fragmentada. “Ninguém jamais conseguiu ver o todo” (p. 174). Ele atribui o impacto da cena na sauna à sua visibilidade: “Você podia ver o que estava acontecendo por todo o lugar” (p. 173). Ver permite que ele compreenda a relação entre suas atividades pessoais e políticas. “[A] primeira noção direta de poder político vem da visão dos corpos em massa.” Relatar aquele momento também permite que ele explique o objetivo de seu livro: fornecer um “quadro claro, acurado, e extenso das instituições sexuais públicas ainda existentes” para que os outros possam aprender sobre elas e explorá-las. O conhecimento é alcançado através da visão; a visão é uma apreensão direta, imediata de um mundo de objetos transparentes. De **[Início da Página 24]** acordo

com essa conceitualização, o visível é privilegiado: o ato de escrever é, dessa forma, colocado a seu serviço². Ver é a origem do saber. Escrever é reprodução, transmissão - a comunicação do conhecimento conseguido através da experiência (visual, visceral).

Esse tipo de comunicação vem sendo, há muito tempo, a missão dos historiadores que documentam as vidas daqueles esquecidos e apagados dos relatos sobre o passado. Já produziu uma riqueza de novas evidências anteriormente ignoradas sobre esses outros e chamou a atenção para dimensões da vida e das atividades humanas normalmente consideradas sem valor suficiente para serem mencionadas pelas histórias convencionais. Também ocasionou uma crise na história ortodoxa, por multiplicar não só estórias, como também sujeitos, e por insistir que histórias são escritas a partir de perspectivas ou pontos-de-vista fundamentalmente diferentes - e até irreconciliáveis - nenhuma das quais é completa ou completamente "verdadeira". Como as memórias de Delany, essas histórias forneceram evidências de uma imensidão de valores e práticas alternativas cuja existência desmente as construções hegemônicas de mundos sociais, sejam essas construções que buscam afirmar a superioridade política do homem branco, a coerência e unidade do "eu", a naturalidade da heterossexualidade monogâmica. ou a inevitabilidade do progresso científico e do desenvolvimento econômico. O desafio à história normativa tem sido descrito, nos termos de uma compreensão histórica convencional das evidências, como uma ampliação do quadro, uma correção da visão incompleta ou infiel. e tem buscado legitimidade na autoridade da experiência, a experiência direta dos outros, assim como a do/a historiador/a que aprende a ver e a desvendar as vidas desses outros em seus textos. **[Início da Página 25]**

Documentar a experiência dos outros dessa maneira tem sido uma estratégia ao mesmo tempo altamente bem-sucedida e limitante para os/as historiadores/as da diferença. Tem sido bem-sucedida por permanecer confortavelmente dentro do arcabouço disciplinar da história, trabalhando de acordo com regras que permitem questionar narrativas antigas quando novas evidências são encontradas. O *status* da evidência é, evidentemente, ambíguo para os/as historiadores/as. Por um lado, eles/as admitem que "a evidência só conta como evidência, e só é reconhecida como tal, em relação a uma narrativa em potencial, de modo que se pode dizer que a narrativa determina a evidência tanto quanto a evidência determina a narrativa" (GOSSMAN, 1989:26). Por outro lado, o tratamento retórico que eles/as dão à evidência, e o uso que fazem dela para expor a falsidade de interpretações dominantes depende de uma noção referencial de evidência, que nega que ela possa ser algo mais que

² Sobre a distinção entre ver e escrever em formulações da identidade ver Homi K. Bhabha, *Interrogating Identity*,

um reflexo do real³.

Quando a evidência oferecida é a evidência da “experiência”. ganha mais força a noção de referencialidade - o que poderia ser mais verdadeiro. afinal. do que o relato do próprio sujeito sobre o que ele ou ela vivenciou? É precisamente esse tipo de apelo à experiência como evidência incontestável e como um ponto originário de explicação - como um fundamento sobre o qual a análise se baseia - que enfraquece a investida crítica das histórias da diferença. Ao permanecer dentro da estrutura epistemológica da história ortodoxa. esses estudos perdem a possibilidade de examinar aquelas suposições e práticas que excluíam considerações acerca da diferença. Tomam como evidentes as identidades daqueles/as cujas experiências estão sendo documentadas. e. assim. naturalizam suas diferenças. Localizam a resistência fora de sua construção discursiva, **[Início da Página 26]** e reificam o agenciamento como um atributo inerente aos indivíduos, e dessa forma o descontextualizam. Quando a experiência é considerada como a origem do conhecimento, a visão do sujeito individual (a pessoa que teve a experiência ou o/a historiador/a que a relata) torna-se o alicerce da evidência sobre o qual se ergue a explicação. Questões acerca da natureza construída da experiência, acerca de como os sujeitos são, desde o início, constituídos de maneiras diferentes, acerca de como a visão de um sujeito é estruturada - acerca da linguagem (ou discurso) e história - são postas de lado. A evidência da experiência, então, torna-se evidência do fato da diferença, ao invés de uma maneira de explorar como se estabelece a diferença, como ela opera, como e de que forma ela constitui sujeitos que vêem e agem no mundo⁴.

Colocando de outra forma, a evidência da experiência, seja concebida através de uma metáfora de visibilidade ou de qualquer outra maneira que considere o significado como transparente, reproduz, ao invés de contestar, sistemas ideológicos estabelecidos - aqueles que supõem que os fatos da história falam por si e, no caso das histórias de gênero, aqueles que se baseiam em noções de uma oposição natural ou estabelecida entre práticas sexuais e convenções sociais, e entre homossexualidade e heterossexualidade. Histórias que documentam o mundo “escondido” da homossexualidade, por exemplo, mostram o impacto do silêncio e da repressão nas vidas das pessoas afetadas, e trazem à tona a história de sua

em *Identity: The Real Me*, ICA Documents (London) 6 (1987), p.5-11.

³ Sobre o modelo “documentário” ou “objetivista” usado por historiadores, ver Dominick La Capra. *Rhetoric and History* em *History and criticism*. Ithaca : Cornell University, 1985, p. 15-44.

⁴ Sobre a visão como um reflexo não passivo, ver Donna Haraway, *Situated Knowledges*, *Typescript*, p. 9, e Donna Haraway, *The promises of monsters: reproductive politics for inappropriate/d others*. (Ensaio não publicado, summer 1990). Ver também Minnie Bruce Pratt, *Identity: Skin Blood Heart*, em *Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism*. Brooklyn : Long Haul Press, 1984 e a análise do ensaio autobiográfico

supressão e exploração. Mas o projeto de tornar a experiência visível impede um exame crítico do funcionamento do sistema ideológico em si, suas categorias de representação (homossexual/heterossexual, homem/mulher, negro/branco como identidades fixas e imutáveis), suas premissas sobre o que **[Início da Página 27]** essas categorias significam e como elas operam, suas noções de sujeitos, origem, e causa.

O projeto de tornar a experiência visível impede a análise do funcionamento do sistema e de sua historicidade; ao invés, reproduz seus termos. Conseguimos avaliar as conseqüências da supressão dos homossexuais e compreender a repressão como um ato de poder e de dominação. Também tornam-se visíveis para nós comportamentos e instituições alternativas. O que não temos é uma forma de enquadrar essas alternativas em uma moldura de padrões dominantes (historicamente contingentes) de sexualidade e na ideologia que os ampara. Sabemos que elas existem, mas não como foram construídas; sabemos que sua existência permite uma crítica das práticas normativas, mas não a extensão dessa crítica. Tornar visível a experiência de um grupo diferente expõe a existência de mecanismos repressores, mas não seu funcionamento interno ou sua lógica; sabemos que a diferença existe, mas não a entendemos como constituída relacionalmente. Para tanto, precisamos dar conta dos processos históricos que, através do discurso, posicionam sujeitos e produzem suas experiências. Não são os indivíduos que têm experiência, mas os sujeitos é que são constituídos através da experiência. A experiência, de acordo com essa definição, torna-se, não a origem de nossa explicação, não a evidência autorizada (porque vista ou sentida) que fundamenta o conhecimento, mas sim aquilo que buscamos explicar, aquilo sobre o qual se produz conhecimento. Pensar a experiência dessa forma é historicizá-la, assim como as identidades que ela produz. Esse tipo de historicização representa uma resposta aos/às muitos/as historiadores/as contemporâneos/as que argumentam que uma "experiência" sem problematização é o fundamento de suas práticas; é uma **[Início da Página 28]** historicização que implica uma análise crítica de todas as categorias explicativas que normalmente não são questionadas, incluindo a categoria "experiência".

A AUTORIDADE DA EXPERIÊNCIA

A história tem sido, em sua maior parte, um discurso fundamentalista. Com isso quero dizer que suas explicações parecem impensáveis se não tiverem como base algumas premissas, categorias, ou hipóteses fundamentais. Esses fundamentos (não importa sua diversidade, ou

de M. Pratt. por Biddy Martin e Chandra Talpade Mohanty, *Feminist politics: what's home got to do with it?* In:

Falas de Gênero

Organização de Alcione Leite da Silva, Mara Coelho de Souza Lago e Tânia Regina Oliveira Ramos
Editora Mulheres, Santa Catarina, 1999
Pp. 21-55

quais sejam eles em um determinado momento) não são questionados e são tidos como inquestionáveis; são considerados permanentes e transcendentais. Como tal, criam uma base comum para os/as historiadores/as e seus objetos de estudo no passado, e, assim, autorizam e legitimam a análise. De fato, parece ser impossível levar adiante a análise sem eles⁵. Na verdade, nas mentes de alguns fundamentalistas, o niilismo, a anarquia e a confusão moral resultam da ausência de fundamentos, que têm o status (se não a definição filosófica) de verdades eternas.

Historiadores/as têm recorrido a vários tipos de fundamentos, alguns mais obviamente empíricos que outros. O que é mais intrigante nesses dias é a forma como historiadores/as que utilizaram "insights" derivados da sociologia do conhecimento, da lingüística estrutural, da teoria feminista, ou da antropologia cultural para desenvolver críticas afiadas ao empirismo, abraçam de forma determinada e defendem abertamente algumas categorias analíticas reificadas e transcendentais. Essa volta aos fundamentos mesmo por anti-fundamentalistas parece, na caracterização de Fredric [Início da Página 29] Jameson, (1991:199) "alguma forma extrema do retorno do reprimido".

A "experiência" é um dos fundamentos que têm sido reintroduzidos à escrita histórica no despertar da crítica ao empirismo; diferentemente de "fato bruto" ou "simples realidade", suas conotações são mais variadas e indefiníveis. Recentemente, emergiu como um termo crítico em debates entre historiadores/as acerca dos limites da interpretação e, especialmente, acerca dos usos e limites da teoria pós-estruturalista para a história.

O recurso à "experiência" por historiadores/as comprometidos/as com a interpretação da linguagem, significado e cultura, aparentemente resolve um problema de explicação para anti-empiristas declarados/as, mesmo que isso reafirme uma base fundamentalista. Por essa razão, é interessante examinar os usos que os/as historiadores/as têm feito da "experiência". Tal análise nos permite perguntar se a história pode existir sem fundamentos e como ela seria sem eles.

Em *Keywords*, Raymond Williams faz um esboço dos sentidos alternativos com que o termo "experiência" tem sido empregado na tradição anglo-americana⁶. Ele os sumariza como "(i) conhecimento acumulado de eventos passados, seja por observação consciente ou por

Teresa De Lauretis (Ed.), *Feminist Studies / Critical Studies*. Madison : University of Wisconsin, 1986, p. 191-212.

⁵ Sou grata a Judith Butler pelas discussões acerca dessa questão.

reflexão; e (ii) um tipo particular de consciência, que, em alguns contextos, pode ser distinguida da razão ou do conhecimento” (1983:126). Até o início do século XVIII, diz ele, experiência e experimento eram termos intimamente interligados, designando como se chegava ao conhecimento através do teste e da observação (aqui a metáfora visual é importante). No século XVIII, experiência ainda trazia consigo essa noção de reflexão acerca de eventos observados, de lições aprendidas do passado, mas também se **[Início da Página 30]** referia a um tipo específico de consciência. Essa consciência, no século XX, passou a significar uma “consciência completa, ativa” incluindo não só o pensamento, como também o sentimento. A noção de experiência como testemunha subjetiva, escreve Williams, “é apresentada não apenas como verdade, mas como a forma mais autêntica da verdade”, como “a base para toda racionalização e análise (subseqüente)” (p. 128). De acordo com Williams, experiência adquiriu uma outra conotação no século XX diferente dessas noções de testemunho subjetivo como imediato, verdadeiro e autêntico. Nesse novo uso, experiência se refere a influências externas aos indivíduos - condições sociais, instituições, formas de crença ou percepção - coisas “reais” fora deles às quais eles reagem, e não inclui seus pensamentos ou reflexões⁷.

Nos vários usos descritos por Williams, a “experiência”, seja concebida como interna ou externa, subjetiva ou objetiva, estabelece a existência prévia de indivíduos. Quando é definida como interna, trata-se de uma expressão do ser ou da consciência de um indivíduo; quando externa, é o material sobre o qual a consciência age. Falar sobre a experiência dessas formas leva-nos à certeza da existência de indivíduos (experiência é algo que as pessoas têm) ao invés de levar-nos a questionar como concepções de “selves” (de sujeitos e suas identidades) são produzidas⁸. Esse pensamento opera dentro de uma construção que não apenas faz dos indivíduos o ponto de partida do conhecimento, como também naturaliza categorias como homem, mulher, preto, branco, heterossexual ou homossexual ao tratá-las como características inerentes aos indivíduos.

Teresa de Lauretis redefine experiência de maneira a expor o funcionamento dessa ideologia: **[Início da Página 31]**

Experiência [diz ela] é o processo pelo qual, para todos os seres sociais, a

⁶ Raymond Williams, *Keywords*. NY: Oxford University Press, 1983, p.126-129. Minha discussão nesse parágrafo parafraseia grande parte da definição de Williams. Os números das páginas das citações são indicados entre parênteses no texto.

⁷ Sobre as formas em que o conhecimento é concebido “como um aglomerado de representações acuradas”, ver Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton : Princeton University Press, 1979, especialmente p. 163.

⁸ Homi Bhabha coloca dessa forma: “Olhar para a Invisibilidade é enfatizar a exigência *transitiva* do sujeito por um objeto *direto* de autoreflexão; um ponto de presença que manteria sua posição enunciatória privilegiada *qua* *sujeito*”, em *Interrogating Identity*, p. 5.

subjetividade é construída. Através desse processo a pessoa se coloca ou é colocada na realidade social e, assim, percebe e compreende como subjetivas (que se originam no indivíduo e se referem a ele próprio) aquelas relações - materiais, econômicas e interpessoais - que são, de fato, sociais, e, numa perspectiva maior, históricas. (1984:159)

O processo descrito por ela opera crucialmente através da diferenciação; seu efeito é constituir sujeitos como fixos e autônomos, e que são considerados fontes confiáveis de um conhecimento que se origina do acesso ao real através da experiência⁹. Quando falamos sobre historiadores/as e outro/as estudiosos/as das ciências humanas, é importante observar que esse sujeito é tanto o objeto de investigação - a pessoa estudada no presente ou no passado - e o/a próprio/a investigador/a - o/a historiador/a que produz conhecimento sobre o passado baseado na "experiência" dos arquivos ou o/a antropólogo/a que produz conhecimento de outras culturas baseado na sua "experiência" como observador/a participante.

Os conceitos de experiência descritos por Williams impedem a investigação dos processos de construção da subjetividade; impedem que examinemos as relações entre discurso, cognição, e realidade; a relevância do posicionamento dos sujeitos para o conhecimento que produzem, e os efeitos da diferença no conhecimento. Não se levantam questões como, por exemplo, se importa para a história que escrevem o fato de os historiadores serem homem, mulher, branco, negro, hetero ou gay; ao invés disso, estabelece-se "a autoridade do 'sujeito do conhecimento' pela eliminação de tudo o que diz respeito ao(à) falante" (CERTEAU, 1986:218). Seu **[Início da Página 32]** conhecimento, que reflete algo externo ao próprio conhecedor, é legitimado e apresentado como universal, acessível a todos. Não existe poder ou política nessas noções de conhecimento e experiência.

Um exemplo do modo como a "experiência" estabelece a autoridade do/a historiador/a pode ser encontrado em *The Idea of History*, de R. G. Collingwood, o clássico de 1946 que se tornou leitura obrigatória nos cursos de historiografia durante várias gerações. Para Collingwood, a habilidade do historiador para "reencenar a experiência passada" está ligada a sua autonomia, "onde por autonomia quero dizer a condição de o indivíduo ser sua própria autoridade, fazendo afirmações, e tomando certos rumos de acordo com sua própria iniciativa, e não porque essas afirmações ou ações são autorizadas ou prescritas por outra

⁹ Gayatri Spivak descreve isso como criando uma metalepse, ou seja, substituindo uma causa por um efeito. Ver Gayatri Chakravorty Spivak, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York : Routledge, 1987, p. 204.

pessoa”¹⁰. A questão de onde o/a historiador/a está situado/a - quem eleja é, como é definido/ a em relação aos outros, quais os efeitos políticos que sua história pode ter - nunca entra na discussão. De fato, ser livre dessas questões parece estar no âmago da definição de autonomia de Collingwood, uma questão tão crucial para ele que o faz defendê-la de uma forma incomum. Na sua busca pela certeza, o historiador não deve permitir que outros façam sua cabeça, insiste Collingwood, porque fazer isso significa

abrir mão de sua autonomia como historiador e permitir que outra pessoa faça no seu lugar o que apenas ele pode fazer por si próprio, se for um pensador científico. Não é necessário que eu ofereça ao leitor qualquer prova dessa afirmação. Se ele souber algo sobre o trabalho histórico, ele já sabe por experiência própria que isso é verdade. Se ele ainda não sabe que isso é verdade, não conhece o suficiente **[Início da Página 33]** sobre história para ler esse ensaio com algum lucro. e a melhor coisa que tem a fazer é parar aqui e agora. (p. 256)

Para Collingwood é axiomático que a experiência seja uma fonte confiável de conhecimento, porque ela se baseia em um contato direto entre a percepção do historiador e a realidade (mesmo que a passagem do tempo torne necessário que ele recrie na sua imaginação os eventos do passado). Pensar por si mesmo significa ser dono de seus próprios pensamentos, uma relação de propriedade que garante a independência de um indivíduo, sua habilidade para ler corretamente o passado, a autoridade do conhecimento que produz. O que Collingwood defende não é apenas a autonomia do historiador, mas também a sua originalidade. Para ele. a “experiência” fundamenta a identidade do pesquisador como um historiador.

Um outro uso bem diferente de “experiência” pode ser encontrado em *Formação da Classe Trabalhadora Inglesa*, o livro que revolucionou a história social e do trabalho. Nesta obra E. P. Thompson propôs-se, especificamente, a desvencilhar o conceito de “classe” das categorias cristalizadas do estruturalismo marxista. Para esse projeto. “experiência” era um conceito chave. Sua noção de experiência incluía idéias de influência externa e sentimento subjetivo, o estrutural e o psicológico. Isso deu a Thompson uma influência mediadora entre estrutura social e consciência social. Para ele, experiência significava “ser social” - as realidades vividas da vida social, especialmente os domínios afetivos da família e da religião e as dimensões simbólicas da expressão. Essa definição separou o afetivo e o simbólico do econômico e do racional. “As pessoas não apenas vivenciam suas experiências como idéias. inseridas no pensamento e em seus procedimentos”, defendia. “[E]las também **[Início da Página 34]** vivenciam suas próprias experiências como *sentimento*” (p. 171). Essa

¹⁰ R. G. Collingwood, *The Idea of History*, New York: Oxford University Press, 1956, p. 274-75. Os números das

afirmação atribui importância à dimensão psicológica da experiência, e permite que Thompson explique o agenciamento. O sentimento, Thompson insiste, é “passado” culturalmente como “normas, obrigações familiares e de parentesco, valores ou dentro da arte e de crenças religiosas”. Ao mesmo tempo ele, de certo modo, precede essas formas de expressão e, assim, oferece um escape de uma forte determinação estrutural: “Para qualquer geração viva, em qualquer 'agora'”, afirma ainda, “as formas através das quais se lida com a experiência desafia qualquer predição e foge de qualquer definição limitada ou determinação” (p. 171)¹¹.

E, mesmo assim, no uso que faz do termo, a experiência, por ser em última instância moldada pelas relações de produção, é um fenômeno unificador que elimina outros tipos de diversidade. Já que essas relações de produção são comuns a trabalhadores de diferentes etnias, religiões, regiões e atividades, elas necessariamente fornecem um denominador comum e emergem como um determinante da “experiência” mais importante que qualquer outro. No uso que Thompson faz do termo, experiência é o início de um processo que culmina na percepção e articulação da consciência social, nesse caso, de uma identidade comum de classe. Tem uma função integradora, unindo o individual e o estrutural e pessoas diversas num todo coerente (totalizador) que é um senso distinto de classe (p. 170-71)¹².

O aspecto unificador da experiência exclui áreas inteiras da atividade humana simplesmente por não considerá-las como experiência, ao menos com conseqüências para a organização social ou política. Quando a classe se torna uma identidade mais importante, outras posições de sujeito são ignoradas, como as de gênero, por **[Início da Página 35]** exemplo (ou, em outros exemplos desse tipo de história, raça, etnia e sexualidade). As posições de homens e mulheres e suas diferentes relações com a política são tidas como reflexos da organização material e social. ao invés de produtos da política de classe em si.

Na visão de Thompson, classe é, em última análise, uma identidade enraizada em relações estruturais que antecedem a política. O que isso torna obscuro é o processo contraditório através do qual a classe em si foi conceitualizada e através do qual diversos tipos de posições de sujeito foram atribuídos, sentidos, contestados, ou abraçados. Como resultado, a brilhante história da classe trabalhadora inglesa escrita por Thompson, que a princípio se

páginas das citações estão indicados em parênteses no texto.

¹¹ A discussão de Williams sobre “estruturas do sentir” levanta algumas dessas mesmas questões de forma mais extensa. Ver o seu *The Lons Revolution*. New York: Columbia University, 1961, e a entrevista sobre esse assunto em Raymond Williams, *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*. London: Verso, 1989, p. 156-74. Sou grata a Chun Lin por me indicar esses textos.

propunha a historicizar a categoria classe, termina por essencializá-la. A base pode parecer ter sido deslocada da estrutura para o agenciamento, por insistir na natureza subjetiva da experiência, mas o problema que Thompson procurava abordar não é de fato resolvido. A “experiência” da classe trabalhadora é agora o fundamento ontológico da identidade, da política e da história da classe trabalhadora¹³.

Esse uso de experiência tem o mesmo status fundamentalista se substituirmos a classe trabalhadora por mulheres, afro-americanos, lésbicas ou homossexuais na última sentença. Entre historiadoras feministas, por exemplo, “experiência” tem ajudado a legitimar uma crítica à falsa objetividade dos relatos históricos tradicionais. Parte do projeto de algumas histórias feministas tem sido o desmascaramento de qualquer alegação de objetividade como sendo uma capa ideológica para o preconceito masculino ao apontarem as falhas, as informações incompletas e o exclusivismo da história dominante. Esse objetivo foi alcançado através de documentos sobre mulheres no/do passado que questionavam interpretações existentes que não levavam gênero em consideração. **[Início da Página 36]** Mas como autorizar o novo conhecimento. se a possibilidade de qualquer objetividade histórica está sendo questionada? Apelando para a experiência. que nesse uso conota tanto a realidade como sua apreensão subjetiva - a experiência de mulheres no passado e de historiadoras que podem reconhecer algo de si próprias nas suas antepassadas.

Judith Newton, historiadora literária, escrevendo sobre como o feminismo tem sido negligenciado por teóricos e críticos contemporâneos. defende que as mulheres também chegaram à crítica da objetividade normalmente associada ao desconstrucionismo e ao Novo Historicismo. Essa crítica feminista “parece ter surgido diretamente da reflexão sobre nossa própria experiência. ou seja. sobre a experiência das mulheres; diretamente das contradições que sentimos entre as diferentes formas em que éramos representadas até para nós mesmas; diretamente das desigualdades que vivenciamos por tanto tempo em nossas situações” (NEWTON. 1988:93). O apelo de Newton à experiência parece evitar a questão da objetividade (ao não questionar se um trabalho feminista pode ser objetivo), mas está firmemente amparado por uma base fundamentalista (experiência). No seu trabalho. a relação entre pensamento e experiência é representada como transparente (a metáfora visual combina com a visceral) e. dessa forma. diretamente acessível. como o é na

¹² Sobre as funções integrativas da “experiência”, ver Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York : Routledge Chapman and Hall, 1990, p. 22-25.

¹³ Para uma leitura diferente da visão de Thompson sobre a experiência ver William Sewell, Jr., How Classes Are Made: Critical Reflections on E. P. Thompson’s Theory of Working Class Formation. In: Harvey J. Kaye and Keith McClelland (Eds.), *E. P. Thompson: Critica I Perspectives*. Philadelphia: Temple University Press, 1990; ver também

insistência da historiadora Christine Stansell de que “práticas sociais” em toda sua “imediatez e inteireza” constituem um domínio da “experiência sensorial” (uma realidade pré-discursiva, diretamente sentida, vista e conhecida) que não pode ser incorporado pela “linguagem” (1987:28)¹⁴. O efeito desses tipos de afirmação, que atribuem uma autenticidade indiscutível à experiência da mulher, é o de estabelecer de forma incontroversa a identidade das mulheres como [Início da Página 37] pessoas com agenciamento. Um outro efeito é o de universalizar a identidade das mulheres e, assim, fundamentar alegações de legitimidade da história das mulheres na experiência compartilhada entre os/as historiadores/as e as mulheres cujas histórias contam. Além disso, literalmente equiparam o pessoal ao político, já que a experiência vivida das mulheres é vista como levando diretamente à resistência, à opressão, ao feminismo¹⁵. De fato, acredita-se que a possibilidade da política depende de, e segue-se a uma experiência feminina preexistente.

“Por causa de sua tendência para agrupar mulheres politicamente”, escreve Denise Riley, “o feminismo nunca pode dismantelar totalmente a 'experiência das mulheres'. não importa o quanto essa categoria reúna o atribuído, o imposto, o vivido, e, então, santifique a mistura resultante” (1988:100). O tipo de argumento para uma história das mulheres (e por uma política feminista) que Riley critica impede que se investigue o modo pelo qual a subjetividade feminina é produzida, o modo pelo qual o agenciamento é possível, o modo pelo qual raça e sexualidade se intersectam com gênero, o modo pelo qual a política organiza e interpreta a experiência - o modo pelo qual a identidade é um terreno de contestação, o local de exigências múltiplas e conflitantes. Nas palavras da autora (1988:99) novamente, “mascara a possibilidade de que [experiências] têm ocorrido às mulheres não apenas em virtude do fato de serem mulheres, mas como vestígios de dominação, seja natural ou política”. De minha parte, gostaria de acrescentar também que esse tipo de argumento mascara o aspecto necessariamente discursivo dessas experiências.

Sylvia Schafer, *Writing about 'Experience': Workers and Historians Tormented by Industrialization*, ensaio não publicado, maio 1987.

¹⁴ Geralmente, empregar o termo experiência dessa forma leva-nos de volta à “experiência” biológica ou física do corpo. Ver, por exemplo, os argumentos de Mary Hawkesworth sobre estupro e violência, *Knowers, Knowing, Known: Feminist Theory and Claims of Truth*. *Signs*, v.14, n.3, p. 533-57, 1989.

¹⁵ Esse é um dos significados do slogan “o pessoal é político”. Conhecimento pessoal (i.e., experiência) da opressão é a origem da resistência a ela. Para críticas a essa posição, ver Chandra Talpade Mohanty, *Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience*, *copyright*, n.1, p. 32, 1987; e Katie King, *The Situation of Lesbianism as Feminism's Magical Sign: Contests for Meaning and the U.S. Women's Movement, 1968-1972*, *Communication*, n.9, p. 65-91, 1986. O trabalho de Catherine MacKinnon é provavelmente o melhor exemplo dos usos de “experiência” que Mohanty, King, e eu estamos criticando; ver o seu *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.

Mas é precisamente o aspecto discursivo da experiência que é posto em questão por certos/as historiadores/as, porque atribuir a **[Início da Página 38]** experiência ao discurso parece de alguma forma negar seu status como um fundamento inquestionável de explicação. Esse parece ser o caso para John Toews em uma longa resenha no *American Historical Review* em 1987, intitulada *Intellectual history after the linguistic turn: the autonomy of meaning and the irreducibility of experience*¹⁶. O termo “virada lingüística” é usado de forma abrangente por Toews (1987:881) para se referir a abordagens do estudo do significado que recorrem a um número de disciplinas, mas especialmente a teorias da linguagem “visto que o meio primário de significação era obviamente a linguagem”. A questão para o autor é até onde a análise lingüística chegou e até onde deveria chegar, especialmente em vista do desafio pós-estruturalista ao fundamentalismo.

Por definição, argumenta ele, a história tem a ver com explicação; não é uma hermenêutica radical, mas uma tentativa de explicar a origem, persistência, e desaparecimento de certos significados em “épocas particulares e em situações sócio-culturais específicas” (1987:882). Para ele, a explicação requer uma separação entre experiência e significado; experiência é aquela realidade que exige uma resposta significativa. “Experiência”, como usada por Toews, é tida como tão evidente que ele nunca define o termo. (Isso é revelador em um artigo que insiste em estabelecer a importância e independência - a irredutibilidade - da “experiência”. A ausência de definição permite que experiência tenha várias ressonâncias, mas também permite que ela funcione como uma categoria universalmente aceita - a palavra indefinida cria uma idéia de consenso ao atribuir-lhe um significado pressuposto, estável e compartilhado).

Experiência, para Toews, é um conceito fundamental. Enquanto reconhece que significados diferem e que a tarefa do historiador é analisar os diferentes significados produzidos nas sociedades ao **[Início da Página 39]** longo dos tempos, Toews protege a “experiência” desse tipo de relativismo. Ao fazê-lo, estabelece a possibilidade de conhecimento objetivo e de comunicação entre historiadores, não importa a diversidade de suas posições e pontos-de-vista. Isso tem o efeito (dentre outros) de afastar os historiadores de uma análise crítica enquanto produtores ativos de conhecimento.

Já que o fenômeno da experiência em si pode ser analisado fora dos significados a ele atribuídos, a posição subjetiva dos/as historiadores/as, pode então parecer que não tem nada a ver com o conhecimento que produzem. Assim, a “experiência” para Toews fornece

¹⁶ John Toews, *História Intelectual após a Virada Lingüística: A Autonomia do Significado e a Irredutibilidade da*

aos historiadores um objeto que pode ser conhecido independentemente da função destes como produtores de significado, e, dessa forma, garante não somente a objetividade do seu conhecimento, como também sua habilidade para persuadir os outros da importância desse conhecimento. Qualquer que seja a diversidade e conflito que possa existir entre eles, a comunidade de historiadores de Toews é homogeneizada por seu objeto em comum (a experiência). Todavia, como Ellen Rooney tão bem coloca, esse tipo de homogeneidade pode existir apenas devido à exclusão da possibilidade de que “interesses historicamente irreduzíveis dividam e definam (...) comunidades” (ROONEY, 1989:5-6). Só existe possibilidade de inclusão quando se nega que a exclusão é inevitável, que a diferença é estabelecida através da exclusão, e que diferenças fundamentais que acompanham desigualdades de poder e de posição não podem ser superadas por persuasão. No artigo de Toews não se cogita nenhum desacordo quanto ao significado do termo “experiência”, visto que a experiência em si se coloca, de alguma forma, fora de sua significação. Por essa razão, talvez, Toews nunca a defina. **[Início da Página 40]**

Mesmo entre aqueles historiadores que não compartilham de todas as idéias de Toews sobre a objetividade ou qualidade contínua da história, a defesa da “experiência” acontece praticamente da mesma maneira: estabelece-se um domínio de realidade fora do discurso e este autoriza o/a historiador/a que a ele tem acesso. A evidência da experiência funciona como um fundamento que fornece tanto um ponto de partida quanto uma explicação conclusiva, além da qual poucas questões precisam ou podem ser levantadas. E, no entanto, são precisamente as questões evitadas - questões acerca do discurso, diferença, e subjetividade, assim como acerca do que conta como experiência e quem determina isso - que nos permitiriam historicizar a experiência e refletir criticamente sobre a história que escrevemos a seu respeito, ao invés de basearmos nossa história nela.

HISTORICIZANDO A “EXPERIÊNCIA”

Como podemos historicizar a “experiência”? Como podemos escrever sobre a identidade sem essencializá-la? Respostas à segunda pergunta devem apontar na direção de respostas para a primeira, visto que a identidade está amarrada a noções de experiência, e visto que tanto identidade como experiência são categorias normalmente tidas como auto-evidentes, como venho sugerindo que elas não deveriam ser. Deveria ser possível para historiadores/as, nos termos de Gayatri Spivak, “tomar visível a atribuição de posições de sujeito”, não no sentido

Experiência. *American Historical Review*, v.92, nº 4, p. 879-907, 1987.

de capturar a realidade dos objetos vistos, mas de tentar compreender as operações dos complexos e mutáveis processos discursivos pelos quais identidades são **[Início da Página 41]** atribuídas, resistidas ou abraçadas, e quais processos são ignorados e, de fato, conseguem seu efeito precisamente porque não são percebidos (SPIVAK, s/d.:241). Para se fazer isso, é preciso uma mudança de objeto, para um que aceite a emergência de conceitos e identidades como eventos históricos que precisam ser explicados. Isso não significa dizer que se deva desprezar os efeitos de tais conceitos e identidades, que não se deva explicar o comportamento em termos de suas operações. Significa, isto sim, supor que o surgimento de uma nova identidade não é inevitável ou determinado, não é algo que sempre esteve lá esperando para ser representado, muito menos algo que sempre irá existir na forma que lhe foi dada em um movimento político específico ou em um momento histórico particular.

O fato é que “negro” nunca apenas existiu também [escreve Stuart Hall]. Sempre foi uma identidade instável, psiquicamente, culturalmente e politicamente. É, também, uma narrativa, uma estória, uma história. Algo construído, contado, falado, não simplesmente encontrado. As pessoas agora falam da sociedade de onde venho de maneiras totalmente irreconhecíveis. É claro que a Jamaica é uma sociedade negra, eles dizem. Na realidade, é uma sociedade de pessoas pretas e marrons que viveram por trezentos ou quatrocentos anos sem nunca poder falar por si enquanto “negros”. Negro é uma identidade que teve que ser aprendida e somente pôde ser aprendida num determinado momento. Na Jamaica esse momento é os anos 70. (HALL, s/d.:45)¹⁷

Tomar a história da identidade negra jamaicana como um objeto de investigação nesses termos implica necessariamente analisar o posicionamento dos sujeitos, em parte, pelo menos, como o efeito de discursos que colocaram a Jamaica em uma economia **[Início da Página 42]** política racista internacional de finais do século XX; implica historicizar a “experiência” da negritude¹⁸.

Tratar a emergência de uma nova identidade como um evento discursivo não significa introduzir uma nova forma de determinismo lingüística, ou destituir sujeitos de sua capacidade de agenciamento. Significa recusar a separação entre “experiência” e linguagem e insistir na qualidade produtiva do discurso. Sujeitos são constituídos discursivamente, mas existem conflitos entre sistemas discursivos, contradições dentro de cada um deles,

¹⁷ Stuart Hall, *Minimal Selves, Identity*, ICA 6, p. 45. Ver também Barbara J. Fields, *Ideology and Race in American History*. In: J. Morgan Kousser e James M. McPherson (Eds.), *Region, Race and Reconstruction*. New York : Oxford University Press, 1982, p. 143-77. (O artigo de Fields é notável por suas contradições: a maneira, por exemplo, em que historiciza raça enquanto naturaliza classe e se recusa a falar sobre gênero).

¹⁸ Um exemplo excelente da historicização da “experiência” da mulher negra é Hazel Carby, *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist*. New York : Oxford University, 1987.

múltiplos sentidos possíveis para os conceitos que usam¹⁹. E sujeitos têm agenciamento. Eles não são indivíduos unificados, autônomos, que exercem o livre arbítrio, mas, ao contrário, são sujeitos cujo agenciamento é criado através de situações e posições que lhes são conferidas. Ser um sujeito significa estar "sujeitado a condições de existência definidas, condições de designação de agentes e condições de exercício"²⁰. Essas condições possibilitam escolhas, apesar de não serem ilimitadas. Sujeitos são constituídos discursivamente. a experiência é um evento lingüístico (não acontece fora de significados estabelecidos), mas não está confinada a uma ordem fixa de significados. Já que o discurso é, por definição, compartilhado, a experiência é coletiva assim como individual. Experiência é uma história do sujeito. A linguagem é o local onde a história é encenada. A explicação histórica não pode, portanto, separar as duas.

A questão, então, passa a ser a de como analisar a linguagem, e aqui, historiadores/as, freqüentemente (apesar de nem sempre, e não necessariamente) confrontam os limites de uma disciplina que tipicamente se construiu em oposição à literatura. (Esses limites têm a ver com uma concepção referencial de linguagem, com a crença em uma relação direta entre as palavras e as coisas.) O tipo de **[Início da Página 43]** leitura que tenho em mente não pressupõe uma correspondência direta entre palavras e coisas, nem se restringe a significados únicos, nem tem o propósito de resolver contradições. Não representa um processo como linear, nem baseia a explicação em correlações simples ou em uma única variável. Ao invés, dá ao "literário" um status próprio integral, e até irredutível. Tal status não significa transformar o "literário" em fundamental, mas sim abrir novas possibilidades para analisar produções discursivas da realidade social e política como processos complexos e contraditórios.

A leitura que ofereço de Delany no início desse ensaio é um exemplo do tipo de leitura que quero evitar. Gostaria de apresentar uma outra leitura - uma que me foi sugerida pela crítica literária Karen Swann - como uma maneira de indicar o que deveria estar envolvido ao se historicizar a noção de experiência. É também uma forma de valorizar e concordar

¹⁹ Para discussões acerca de como a mudança opera dentro e entre discursos, ver James Bono. *Science, Discourse, and Literature: The Role of Metaphor in Science*. In: Stuart Peterfreund (Ed.), *Literature and Science: Theory and Practice*. Boston : Northeastern University press, 1990, p. 59-89. Ver também Mary Poovey, *Uneven Developments: The Ideological Work of Gender in Mid-Victorian England*. Chicago: University of Chicago, 1988, p. 1-23.

²⁰ Parveen Adams e Jeff Minson. *The Subject of Feminism*. *m/f*, n.2, p. 52, 1978. Sobre a constituição do sujeito, ver Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*. New York : Harper and Row, 1972, p. 95-96; Felicity A. Nussbaum, *The Autobiographical Subject: Gender and Ideology in Eighteenth-Century England*. Baltimore : Johns Hopkins University, 1989 e Peter de Bolla, *The Discourse of the Sublime: Readings in History, Aesthetics, and the Subject*. Oxford and New York : Basil Blackwell Press, 1989.

com o argumento de Swann sobre a "importância do 'literário' para o projeto histórico"²¹.

Para Delany, testemunhar a cena na sauna (uma "massa ondulante de corpos masculinos nus" vistos sob uma fraca luz azul) foi um evento. Marcou o que em um tipo de leitura chamaríamos de chegar a uma consciência de si próprio, um reconhecimento de sua identidade autêntica, aquela que ele sempre compartilhou, e que sempre iria compartilhar com outros como ele. Um outro tipo de leitura, mais próxima da preocupação de Delany com a memória e o "eu" na sua autobiografia, vê esse evento, não como a descoberta da verdade (concebida como o reflexo de uma realidade pré-discursiva), mas como a substituição de uma interpretação por outra. Delany apresenta essa substituição como uma experiência de conversão, um momento de epifania, depois do qual ele vê (ou seja, entende) de forma diferente. Mas existe toda uma diferença entre **[Início da Página 44]** clareza de percepção subjetiva e visão transparente; uma não necessariamente se segue à outra, mesmo que o estado subjetivo seja metaforicamente apresentado como uma experiência visual. Além disso (e esse é o ponto de Swann), "as propriedades do meio através do qual o visível aparece - aqui, a fraca luz azul, cujas qualidades para distorcer e refratar produzem uma ondulação do visível." torna impossível qualquer alegação de transparência sem mediação²². Ao contrário, a luz ondulante permite uma visão além do visível. uma visão que contém as projeções fantásticas ("milhões de homens *gays*" para os quais "a história já havia ativamente criado galerias inteiras de instituições") que são a base para a identificação política (p. 174). "Nessa versão da história", Swann observa, "consciência política e poder se originam, não a partir de uma experiência presumidamente imediata de identidades *gays* presumidamente reais, mas sim a partir de uma apreensão das propriedades mutáveis, diferenciadoras do meio representacional- o movimento da luz na água"²³.

A questão da representação é central às memórias de Delany. É uma questão de categorias sociais, compreensão pessoal e linguagem, todas as quais estão inter-relacionadas, e nenhuma das quais é, ou pode ser, um reflexo direto das outras. O que significa ser negro, *gay*, escritor, ele pergunta: existe um domínio da identidade pessoal fora das restrições sociais? A resposta é que o social e o pessoal estão imbricados um no outro e que os dois são historicamente variáveis. Os significados das categorias da identidade mudam, e, com eles, as possibilidades para se pensar o "self":

²¹ Os comentários de Karen Swann sobre esse ensaio foram apresentados no "Little Three Faculty Colloquium" sobre *The Social and Political Construction of Reality*, Wesleyan University, 18-19 January 1991. Os comentários só existem em cópia datilografada. A referência citada aqui está na p. 5.

²² Karen Swann, comentário, p. 4.

[N]aquela época, as palavras “negro” e “gay” - para começar - não existiam com os sentidos. usos, história que têm hoje. 1961 ainda **[Início da Página 45]** tinha sido, na verdade, parte dos anos 50. A consciência política que iria se formar nos finais dos anos 60 não tinha sido parte do meu mundo. Havia apenas Negros e homossexuais, os quais - juntamente com os artistas - eram altamente desvalorizados na hierarquia social. É até difícil falar sobre esse mundo. (p. 242)

Mas as categorias sociais disponíveis não são suficientes para a estória de Delany. É difícil, se não impossível. usar uma única narrativa para dar conta da sua experiência. Ao invés disso, ele faz anotações em um caderno: na frente, sobre coisas materiais, no verso, sobre desejo sexual. Essas são as “narrativas paralelas, em colunas paralelas” (p. 29). Apesar de uma parecer ser sobre a sociedade, o público, o político, e a outra, sobre o indivíduo, o privado, o psicológico, na verdade, ambas as narrativas são inescapavelmente históricas; são produções discursivas de conhecimento sobre o “self” e não reflexos, seja de uma verdade externa ou interna. “Que as duas colunas devam ser a Marxista e a Freudiana - a coluna material e a coluna do desejo - é só um preconceito modernista. A autonomia de cada é subvertida pelos mesmos excessos” (p. 212). As duas colunas são mutuamente constitutivas; no entanto, é difícil especificar a relação entre elas. Será que o social e o econômico determinam o subjetivo? Será que o privado é completamente separado, ou completamente integrado ao público? Delany expressa o desejo de resolver o problema: “Certamente uma deve ser a mentira que é iluminada pela verdade da outra” (ibid.). Então, ele nega a possibilidade de resolução, já que respostas a essas questões não existem fora dos discursos que as produzem.

Se for a divisão - o espaço entre as duas colunas (uma resplandecente e lúcida com os escritos da legitimidade, a outra escura e vazia **[Início da Página 46]** com as vozes do ilegítimo) - que constitui o sujeito, é apenas após a inflação Romântica do privado no subjetivo que tal divisão pode até ser localizada. Esse lugar, essa margem, essa própria divisão primeiro permite, depois exige a apropriação da linguagem - agora falada, agora escrita - em ambas as direções, por sobre a lacuna. (p. 29-30)

É, finalmente, ao rastreamos “a apropriação da linguagem em ambas as direções, por sobre a lacuna”, e ao situarmos e contextualizarmos essa linguagem que podemos historicizar os termos pelos quais a experiência é representada, e, assim, historicizarmos a “experiência” em si.

²³ Karen Swann, comentário, p. 4.

CONCLUSÃO

Ler em busca do “literário” não parece de forma nenhuma inapropriado para aqueles cuja disciplina se dedica ao estudo da mudança. Não é o único tipo de leitura que estou defendendo, apesar de mais documentos, além daqueles escritos por figuras literárias, serem suscetíveis a tais leituras. Ao contrário, é uma maneira de mudar o enfoque e a filosofia de nossa história: de uma tendência a naturalizar a “experiência”, através da crença em uma relação imediata entre as palavras e as coisas, para uma outra que trata todas as categorias de análise como contextuais, contestáveis e contingentes. De que forma categorias de representação e análise - como classe, raça, gênero, relações de produção, biologia, identidade, subjetividade, agenciamento, experiência, e até cultura - conseguiram status como fundamentos? Quais têm sido os efeitos de suas articulações? O que significa para historiadores/as estudar o passado em termos dessas categorias; para indivíduos pensar sobre si próprios nesses termos? Qual a relação entre a saliência de tais **[Início da Página 47]** categorias em nossa época e sua existência no passado? Questões como essas permitem que consideremos o que Dominick La Capra chamou de relação “transferencial” entre o/a historiador/a e o passado, ou seja, a relação entre o poder do arcabouço analítico do/a historiador/a e os eventos que são objetos de seus estudos. E tais questões historicizam ambos os lados dessa relação ao negarem a fixidez e transcendência de qualquer coisa que pareça operar como um fundamento, redirecionando a atenção para a história dos próprios conceitos fundamentalistas. A história desses conceitos (compreendida como contestável e contraditória), torna-se então a evidência pela qual a “experiência” pode ser entendida e pela qual a relação entre o/a historiador/a e o passado sobre o qual escreve pode ser articulada. Isso é o que Foucault quis dizer por genealogia:

Se interpretação fosse a lenta exposição do significado escondido em uma origem, então apenas a metafísica poderia interpretar o desenvolvimento da humanidade. Mas se interpretação for a apropriação violenta ou sub-reptícia de um sistema de regras, que em si não possui um significado essencial, com o objetivo de impor-lhe uma direção, de curvá-lo a uma nova vontade, de forçar sua participação em um jogo diferente, e de sujeitá-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, e dos conceitos metafísicos, a história do conceito de liberdade ou da vida ascética; visto que essas histórias estão suscetíveis ao aparecimento de diferentes interpretações, deve-se fazer com que pareçam como eventos no palco do processo histórico.²⁴

Experiência não é uma palavra sem a qual podemos passar, apesar de ser tentador, dado

²⁴ Michel Foucault, Nietzsche, Genealogy, History. In: D. F. Bonchard (Ed.), *Language, Counter-Memory, Practice*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977, p. 151-52.

seu uso corrente para essencializar a identidade e reificar o sujeito, abandoná-la totalmente. Mas **[Início da Página 48]** experiência faz parte da linguagem cotidiana, está tão imbricada nas nossas narrativas, que seria em vão querer eliminá-la. Ela serve como uma forma de se falar sobre o que aconteceu, de se estabelecer diferenças e semelhanças, de defender um conhecimento "irrefutável" (PIERSON, 1989:32). Dada a ubiqüidade do termo, parece mais útil trabalhar com ele, analisar suas operações e redefinir seu significado. Isso exige um enfoque nos processos de produção da identidade, uma insistência na natureza discursiva da "experiência" e na política da sua construção. Experiência é, ao mesmo tempo, já uma interpretação e algo que precisa de interpretação. O que conta como experiência não é nem auto-evidente, nem definido; é sempre contestável, portanto, sempre político. Sendo assim, o estudo da experiência deve questionar sua posição enquanto origem na narrativa histórica. Isso vai acontecer quando os/as historiadores/as tiverem como projeto *não* a reprodução e transmissão de um conhecimento ao qual se chegou pela experiência, mas sim a análise da produção desse conhecimento. Tal análise iria constituir uma história genuinamente não-fundamentalista, uma história que retém seu poder de explicação e seu interesse na mudança, mas não reproduz ou se baseia em categorias naturalizadas²⁵. Tal análise também não pode garantir a neutralidade do/a historiador/a, já que a escolha de que categorias historicizar é inevitavelmente "política", necessariamente ligada à parte que cabe ao/à historiador/a na produção do conhecimento. Experiência é, nessa abordagem, não a origem de nossa explicação, mas aquilo que queremos explicar. Esse tipo de abordagem não desvaloriza a política ao negar a existência de sujeitos; ao invés, interroga os processos pelos quais sujeitos são criados, e, ao fazê-lo, reconfigura a história e o papel do/a historiador/a, e abre novos caminhos para se pensar a mudança²⁶.

[Página 52]

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMS, Parveen & MINSON, Jeff. The Subject of Feminism. *m/f*, n.2, 1978.

BHABHA, Homi K. Interrogating Identity. *Identity: The Real Me*. London : ICA Documents, n.6, p. 5-11, 1987.

BONO, James. Science, Discourse, and Literature: The Role/Rule of Metaphor in Science. In: PETERFREUND, Stuart (Ed.). *Literature and Science: Theory and Practice*. Boston : Northeastern University Press, 1990, p. 59-89.

BUTLER, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. NewYork:

²⁵ Conversas com Christopher Fynsk me ajudaram a esclarecer esses pontos.

²⁶ Para uma tentativa importante de descrever uma história pós-estruturalista, ver Peter de Bolla, *Disfiguring History*, *Diacritics*, n.16, p. 49-58, 1986.

Routledge, Chapman and Hall, 1990.

CARBY, Hazel. *Reconstructing Womanhood: The Emergence of the Afro-American Woman Novelist*. New York : Oxford University Press, 1987.

COLLINGWOOD, R. G. *The Idea of History*. New York : Oxford University Press, 1956.

[Início da Página 53]

De BOLLA, Peter. Disfiguring History. *Diacritics*, n.16, p. 49-58, 1986.

____ *The Discourse of the Sublime: Readings in History, Aesthetics, and the subject*. Oxford and NewYork: Basil Blackwell, 1989.

De CERTEAU, Michel. History: Science and Fiction. In: *Heterologies: Discourse on the Other*. (Traduzido por Brian Massumi). Minneapolis : University of Minnesota Press, 1986.

De LAURETIS, Teresa. *Alice Doesn't*. Bloomington : Indiana University Press, 1984.

DELANY, Samuel R. *The Motion of Light in Water: Sex and Science Fiction Writing in the East Village, 1957-1965*. New York : New American Library, 1988, p. 143-77.

FIELDS, Barbara J. Ideology and Race in American History. In: KOUSSER, J. Morgan & McPHERSON, James M. (Ed.). *Region, Race and Reconstruction*. New York : Oxford University Press, 1982.

FOUCAULT, Michel. Nietzsche, Genealogy, History. In: BONCHARD, D. F. (Ed.). *Language, Counter-Memory, Practice*. Ithaca: Cornell University Press, 1977.

____ *The Archaeology of Knowledge*. New York : Harper and Row, 1972.

GOSSMAN, Lionel. Towards a Rational Historiography. *Transactions of the American Philosophical society*, v.79, n.3, 1989.

HALL, Stuart. Minimal Selves. *Identity: The Real Me*. London : ICA Documents, n.6,1987.

HARAWA_ Donna. *Situated Knowledges*. (Typescript), s/l., s/d.

____ *The Promises of Monsters: Reproductive Politics for Inappropriate / d Others*. 1990 (Mimeo).

HAWKESWORTH, Mary. Knowers, Knowing, Known: Feminist Theory and Claims of Truth. *Signs*, v.14, n.3, p. 533-57, 1989.

JAMESON, Fredric. Immanence and Nominalism in Postmodern Theoretical Discourse. In: *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991.

KING, Katie. The Situation of Lesbianism as Feminism's Magical Sign: Contests for Meaning and the U.S. Women's Movement, 1968-1972. *Communication*, n.9, p. 65-91, 1986. **[Início**

da Página 54]

La CAPRA, Dominick. Rhetoric and History. In: *History and Criticism*. Ithaca: Cornell University Press, 1985.

MacKINNON, Catherine. *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*. Cambridge,

Mass : Harvard University Press, 1987.

MARTIN, Bidy & MOHANTY, Chandra Talpade. Feminist Politics: What's Home Got to Do with It? In: De LAURETIS, Teresa. *Feminist Studies/Critical Studies*. Madison: University of Wisconsin Press, 1986, p. 191-212.

MINOW, Martha. Foreword: Justice Engendered. *Harvard Law Review*; n.1 01, p. 10-95, novo 1987.

MOHANTY, Chandra Talpade. Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience. *copyright*, n.1, 1987.

NEWTON, Judith. History as Usual? Feminism and the 'New Historicism'. *Cultural Critique* n. 9, 1988.

NUSSBAUM, Felicity A. *The Autobiographical Subject: Gender and Ideology in Eighteenth-Century England*. Baltimore : Johns Hopkins University Press, 1989

PIERSON, Ruth Roach. Experience, Difference and Dominance in the Writings of Women's History. 1989. (Mimeo).

POOVEY, Mary. *Uneven Developments: The Ideological Work of Gender in Mid-Victorian England*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.

PRATT, Minnie Bruce. Identity: Skin Blood Heart. In: *Yours in Struggle: Three Feminist Perspectives on Anti-Semitism and Racism*. Brooklyn, N. Y. : Long Haul Press, 1984.

RILEY, Denise. *Am I That Name? Feminism and the Category of Women in History*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1988.

ROONEY, Ellen. *Seductive Reasoning: Pluralism as the Problematic of Contemporary Theory*. Ithaca: Cornell University Press, 1989.

RORTY, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton : Princeton University Press, 1979.

SCHAFER, Sylvia. Writing about 'Experience': Workers and Historians Tormented by Industrialization. 1987. (Mimeo).

SEWELL Jr., William. How Classes Are Made: Critica I Reflections on E. P. Thompson's Theory of Working Class Formation. In: KAYE, Harvey J. & **[Início da Página 55]** McCLELLAND, Keith CE.). *E. P. Thompson: Critical Perspectives*. Philadelphia: Temple University Press, 1990.

SPIVAK, Gayatri. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York : Routledge, 1987.

STANSELL, Christine. Response. *International Labor and Working Class History*, n.31,1987.

SWANN, Karen. Comentário. *Little Three Faculty Colloquium: The Social and Political Construction of Reality*. Wesleyan University, 18-19 de janeiro de 1991. (Mimeo).

THOMPSON, E. P. *Formação da Classe Trabalhadora Inglesa*. S.I/ : S/ed. 1990.

_____. *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*. London: Verso, 1989.

___ *The Long Revolution*. NewYork: Columbia University, 1961.

TOEWS, John. Intellectual History after the Linguistic Turn: The Autonomy of Meaning and the Irreducibility of Experience. *American Historical Review*, v.92, n.4, p. 879-907, Oct. 1987.

WILLIAMS, Raymond. *The Long Revolution*. NewYork: Columbia University Press, 1961.

___ *Keywords*. New York : Oxford University Press, 1983.

___ *Politics and Letters: Interviews with New Left Review*. London : Verso, 1989.