

A história é feita de processos e movimento: contudo, até agora, tem aceite como dadas as perspectivas apresentadas por comunidades geográficas relativamente estáveis, de cujos passados, e dos processos que conduziram ao seu presente, a história é supostamente feita. Tudo isso poderá estar a mudar, com a chegada da aldeia global, em que a casa de ninguém é a nossa casa; com a chegada, também, de uma alienação universalmente imposta, em que se pressupõe a identidade de uma pessoa como sendo a agressão de outra pessoa contra nós próprios ou como a nossa própria agressão contra outra pessoa e, em ambos os casos, destinada a ser desconstruída. No entanto, o mocho de Minerva poderá continuar a voar, desde que continue a haver uma arca de onde o possa fazer; e o historiador que, hoje em dia, tem que se mover entre pontos localizados no tempo, terá que recordar viagens e poderá ainda recordar viagens entre pontos conhecidos com passados conhecidos, recordando a forma como os passados iam mudando à medida que os presentes se alteravam.

Há assim duas viagens que proporcionaram o prelúdio para este ensaio sobre reflexão histórica: uma para além daquilo que é conhecido como «Europa», a outra dentro dela. A primeira realizou-se mais tarde e portanto há menos tempo, pelo que se recorda primeiro. Foi uma viagem em Maio de 1991, para a Nova Zelândia, que é a cultura nacional deste historiador; reconhece que poucos dos seus leitores sabem que existe aí uma cultura ou que possam acreditar, sem hesitação, que essa cultura ocupe o centro da consciência histórica de uma pessoa. Era, nesse mês, uma cultura que atravessava uma crise profunda e que se via ameaçada com a possibilidade de descontinuação; mais do que por qualquer outro motivo, porque a europeização da Grã-Bretanha a tinha privado da sua *raison d'être* económica (e, quer gostemos quer não, espiritual), e ainda não encontrara outra. Não tendo encontrado, fosse por que culpa fosse, novos mercados de saída, recorrera a políticas de privatização que tinham levado à venda forçada de bens nacionais, na esperança de atrair novos capitais de investimento, uma sujeição da soberania nacional às forças de mercado internacionais como as que a Comunidade Europeia — só que neste caso não havia comunidade — supostamente defende. Tinha-se chegado ao ponto em que se propunha seriamente vender os colégios particulares da Nova Zelândia aos respectivos conselhos de administração, e os administradores faziam saber que não tinham dinheiro para os comprar. No meio deste cenário de compreensível desmoralização, as relações entre os principais grupos étnicos majoritários e minoritários, maori e pakeha, polinésios e anglo-europeus, davam origem a um debate complexo, grave e conceitualmente sofisticado sobre as bases legais, morais e históricas da identidade nacional'. O mocho tinha levantado voo, mas sentia-se que o crepúsculo se aproximava. Em história, nada é mais certo do que a noite e o dia: mas era uma possibilidade mensurável, se não mesmo uma inevitabilidade, que a história, que estava a ser inteligentemente debatida, pudesse ser simplesmente aniquilada devido

ao facto da economia internacional já não ter necessidade da comunidade de cujas recordações e identidade era feita.

Um efeito que este acontecimento teve num historiador que vivera vinte e cinco anos no hemisfério norte, embora se mantivesse um produto do sul, foi o de sacudir bruscamente a sua consciência da «Europa». O processo histórico que se lhe deparava na Nova Zelândia tinha começado com a adesão da Grã-Bretanha à Comunidade Europeia e não tinha sido aliviado pelas políticas económicas dessa Comunidade. Para não falar das políticas morais de alguns dos seus estados-membros: o afundamento do *Rainbow Warrior* não foi esquecido na Nova Zelândia e há uma convicção profunda de que os franceses não se ralam e que não conseguem perceber que alguém o faça. Na Nova Zelândia, tal como quando residia nos Estados Unidos da América, o historiador viu-se no meio de uma cultura que se regia por valores «ocidentais» e que era formada pela sua expansão histórica (e imperial): contudo, parecia haver uma mística da «Europa» que se apropriava destes valores, ao mesmo tempo que excluía outros vindos da comunidade que os reclamava como sendo a sua base. E a mesma mística parecia proclamar a sujeição da soberania nacional às forças de mercado internacionais, sem mais fazer do que alguns progressos esporádicos no sentido de criar um novo tipo de comunidade política governada pelos seus cidadãos, para substituir aquilo cuja obsolescência tão prontamente proclamava. A Nova Zelândia, que ainda ontem era uma democracia social viável, com políticas e governo próprios, apresentava-se como um caso extremo, devido à sua qualidade extra-marginal, daquilo a que o processo de pós-soberania podia conduzir. A resposta poderia ser uma retirada para um populismo local militante e até mesmo violento — o Terceiro Mundo, para onde a Nova Zelândia sofria a ameaça de ser relegada, estava cheio de exemplos deste tipo.

Mas os neozelandeses tinham sido e continuavam a ser um povo não empobrecido, civilizado e internacional, habituado a viajar, a juntar-se ao mundo e à sua história, por muito distantes que se encontrassem, e a olhar para a história olhando para a forma como os outros a viam. Um mocho que saia da Ilha Sul da Nova Zelândia tem que definir a região em que o seu voo terá significado em termos de navegação. Até há meio século, a existência nacional da Nova Zelândia situava-se menos no Oceano Pacífico do que numa área global definida pelo poder naval e imperial britânico, que cobria a Grã-Bretanha e a Flandres passando pelo Mediterrâneo e pela Índia até à Austrália, Singapura e mais além. As guerras da Nova Zelândia foram travadas ao longo do comprimento deste sistema, prolongando-se até aos incidentes malaio da década de 50; mesmo em 1942, as tropas da Nova Zelândia não foram retiradas do Mediterrâneo para a guerra contra o Japão, como sucedeu com as da Austrália, mas terminaram a Segunda Guerra Mundial a impedir que o Trieste fizesse parte da Jugoslávia. Esta *área* imperial possuía uma história conscienciosamente preservada, que não era tanto a história de império ou imperialismo mas a história da cultura britânica, política, religiosa, social e

histórica. Os neozelandeses e, sujeitos à sua mitologia mais irlandesa, os australianos, consideravam-se parte desta história; viam-na como a história de uma cultura com uma capacidade global de criar e associar novas nações. Mesmo hoje, depois de ter sobrevivido ao poder que a mantinha unida, esta história faz parte da percepção de que habitam na «civilização ocidental» embora não habitem na «Europa». A adesão do Reino Unido à Comunidade Europeia teve como consequência a rejeição, por parte dos povos desse reino, da anterior capacidade global da sua cultura; foi uma confissão de derrota e, ao mesmo tempo, uma rejeição das outras nações pertencentes a essa cultura, que parecia arrastar consigo a decisão de que já não havia uma história britânica em que o passado ou o futuro da Nova Zelândia tivessem significado. O mocho de Minerva do Pacífico Sul, vendo que o seu ambiente estava em perigo, enfrentava a tarefa de rescrever a história britânica da Nova Zelândia, ao mesmo tempo que participava na revisão de toda a história britânica em que os historiadores do Reino Unido se envolveram na era pós-imperial e quase-europeia que agora se desenrola.

o Uma reivindicação por meio da qual o mocho definia a sua trajetória de voo e o seu espaço aéreo era a de que a «civilização ocidental» se estendeu para além da «Europa», para os espaços oceânicos e continentais irreversivelmente ocidentalizados pela navegação e colonização entre os séculos XVII e XIX. Os europeus são muitas vezes suficientemente anti-americanos, e os ingleses do Reino Unido suficientemente hostis ao seu passado imperial, para negarem e quererem cortar a sua relação com o mundo: mas os habitantes do mundo assim criado têm necessidade de manter viva a sua história e uma «europeização» obsessiva pode parecer-lhes um expediente destinado a excluí-los da visibilidade. Por isso, como parte da reivindicação de que «o ocidente» se estende para além da «Europa», há mochos de Minerva que se definem a navegar nos espaços continentais da América do Norte e da Austrália ou, e é este o caso da subespécie em questão, nos enormes espaços oceânicos do oceano Pacífico austral, que os navegadores polinésios e europeus introduziram na sua memória e nas suas tradições. Peguem num globo, um globo que não esteja montado num eixo que preserve a ditadura intelectual de Gerardus Mercator; façam-no girar até que as ilhas da Nova Zelândia estejam no centro do hemisfério que se encontra à vossa frente. Estarão a olhar para uma faceta da imaginação histórica da Nova Zelândia, e conseguirão ver a Austrália e a Artárctica, mas nada que valha a pena referir da Indo-Malásia, Ásia ou das Américas. Há uma história que tem de ser criada neste espaço, e se não for uma história que olha para cima das linhas ao longo das quais a cultura viajou — para aquilo a que os maoris chamam *Hawaiki paa-mamao*, a terra dos espíritos lá no alto e distante — terá que ser a história de pequenas comunidades num oceano de dimensões planetárias. Escrever a história do Pacífico é um desafio à imaginação: é e não é, ao mesmo tempo, uma história do «ocidente» e

certamente não é uma história da «Europa», mesmo quando se trata de uma história de «Europeus».

Estes são espaços pelos quais o historiador dos antípodas define a sua relação com o mundo, e a necessidade de ver o planeta como se o Hemisfério Sul contivesse o seu centro faz com que se aperceba de outros. Há o espaço indonésio ou indo-malaio do qual está separado pelas montanhas da Nova Guiné e pelos desertos da Austrália; há o oceano norte definido pela «orla do Pacífico» e pelos movimentos do capital japonês, americano e neoconfuciano; há os espaços definidos pelas principais civilizações da Ásia e, a ocidente, os vastos e, de momento, desastrosamente incoerentes domínios do Islão. Há o enorme espaço do norte da Eurásia, que acompanhava anteriormente a extensão da União Soviética, que pode ser visto de uma altitude de cruzeiro num voo de Londres para Tóquio. Estes dois últimos oferecem à imaginação uma rota pós-colonial para a Europa e para as recordações da segunda viagem que domina este ensaio.

Trata-se da recordação de uma estadia de sete meses na Europa, durante 1989, passando pela Calábria, Sicília, Toscana, a região alpina, o sudoeste da Alemanha e a Holanda. As revoluções da Europa de Leste estavam no início e teria sido possível partir de *ferrovia* ou por *autoestrada* observando as fronteiras a desmoronarem-se; mas havia trabalho a fazer e, em qualquer caso, uma sensação arrastada de que a história é para os seus participantes imediatos e não um espectáculo para turistas. Está-vamos suficientemente perto, em todos os acontecimentos, para termos a sensação de que estávamos a testemunhar o fim de uma era europeia que durava há quarenta anos e de uma definição de «Europa» que se afirmava com a divisão a ruir perante os nossos olhos. O termo «Europa» tinha passado a ser usado, com frequência, com a mesma terminologia de «Comunidade Europeia», uma associação de antigos estados imperiais que tinham em comum a experiência da derrota — a Alemanha da derrota e divisão, a França, a Itália e os Países Baixos da derrota e ocupação, a Grã-Bretanha da exaustão que se seguiu à vitória, e à perda dos impérios coloniais, em todos os casos, excepto o primeiro depois de 1940 — que tinha recuperado o suficiente para formar uma combinação poderosa baseada na junção de alguns poderes soberanos e na remoção de obstáculos à passagem, através das suas fronteiras, de forças económicas internacionais e de algumas formas de vida que delas dependem imediatamente; é este o processo que deverá atingir o seu ponto culminante em 1992.

A formação desta Comunidade foi acompanhada por uma ideologia de «europeização», que por vezes afirmava que a cultura que estas nações possuíam em comum, e a história desta cultura comum, tinha mais importância moral e ideológica do que as suas diversas soberanias nacionais distintas ou do que a história moldada e escrita, tal como tinha sido na idade clássica da historiografia europeia, pelas suas diversas existências como nações-estados soberanos, que se reclamavam de

exercer controlo sobre as suas diversas histórias. Política e historiograficamente, este empreendimento fecundo e estimulante tinha suscitado problemas: não se afirmara, por exemplo, que existia ou que devia existir um «povo europeu» ou um «estado europeu», usando estes termos no singular; e, conseqüentemente, seguindo a lógica da historiografia política, a «história europeia» que se desenvolveu foi (bastante acertadamente) uma história pluralista de divergências e convergências, em que um comum cultural actuava reciprocamente com uma diversidade (muitas vezes uma diversidade bélica e destrutiva) de soberanias políticas e histórias nacionais. Neste aspecto, a historiografia europeia prosseguiu os seus modelos clássicos, a história do estado a reter a sua primazia mesmo depois de desistir da sua pretensão de ser um absoluto moral. Na Alemanha dividida, e numa Itália ainda flagelada pelas conseqüências da unificação forçada dos reinos piemontês e napolitano em 1861, continuou a discutir-se se o estado nacional tinha sido uma necessidade histórica ou se podia ter tomado outra via. Houve menos sinais de que os franceses se inclinasse para considerar a «França» como uma contingência ou um acidente da história²; mas até mesmo na Grã-Bretanha, que chegou à «Europa» atrasada, com relutância e com muitas manifestações de autodesprezo, houve uma tentativa para considerar a «história britânica» como existindo separadamente da história de «Inglaterra» e de perguntar se o alargamento da soberania inglesa tinha criado uma nação «britânica» com uma história própria³. O historiador que escreve este ensaio e que recorda essas viagens podia reivindicar uma certa participação nessa tentativa; e uma vez que as questões que essa tentativa colocava podiam ser respondidas afirmativa ou negativamente, podia reforçar ou subverter a existência da «história britânica» como uma área de estudo distinta e perceptível. De formas semelhantes às descritas, o processo de «europeização» estimulou a historiografia clássica baseada no conceito de estado: tornou-se mais estimulante, e a proporcionar informações muito mais ricas, quando o estado e a nação passaram a ser entendidos como precários, contingentes e ambivalentes em vez de absolutos morais e necessidades históricas. Ao mesmo tempo, contudo, a experiência da Europa Ocidental depois de 1945, e das culturas avançadas do planeta em geral, era conducente a pós-modernismo e alienação, significando estes termos esgotados que havia muitas sociedades, fidelidades, valores e envolvimentos concorrentes, nenhum dos quais era totalmente satisfatório e podendo, cada um deles, ser visto a concorrer com os outros para controlar a subjectividade individual que tinham formado entre eles, sem a tomarem satisfatória para si própria. Tratava-se de um problema tão velho, pelo menos, como o Iluminismo europeu e muito anterior à fixação temporária de 1945. Nestas condições, contudo, fomentou grandemente uma ideologia, historiografia e subcultura de alienação em que cada formação histórica, que pesava na consciência individual, passou a ser candidata à desconstrução e à rejeição por essa consciência que, por sua

vez, foi forçada pela lógica do historicismo a desconstruir e a rejeitar qualquer identidade que aparentasse possuir. Uma vez que a «Europa» era a localização clássica deste tipo de consciência, a atitude desconstrutiva passou a fazer parte da ideologia de «europeização» e a «Europa» ficou assim bem colocada para desconstruir os seus concorrentes, embora retivesse para si uma falta essencial de identidade, com uma grande vantagem táctica na afirmação da hegemonia: o Grande Boyg ganhou por se recusar a dar um nome a si próprio.

Claro que qualquer pessoa podia dar-lhe um nome. Quando, em 1989, apareceram *graffiti* nas paredes das universidades do sul de Itália a elogiar *la cultura europea*, era-se levado a crer que haveria um programa católico conservador que usava estas palavras com um código próprio: «Europa» significava coisas diferentes para diferentes pessoas, que se ocupavam a desconstruir o significado que uns e outros lhe atribuíam.

Tudo isto, contudo, era ideológica e historiograficamente normal: uma «Europa» que desafiava e debatia incessantemente a sua própria identidade fazia parte da civilização a que, como «ocidentais», pertencíamos, e a «América» à sua maneira fez o mesmo. O que levantou maiores dúvidas ao carácter fechado ou aberto da «Europa» foi a sua situação geopolítica. Demarcada até 1989 por uma barreira militar, política e ideológica que atravessava a Alemanha Central e a Europa, a Comunidade Europeia podia parecer uma 'construção neocarolíngia: um reagrupamento da Nêustria, Francónia, Borgonha e Lombardia nas áreas definidas pelo Tratado de Verdun no século IX, modificado por uma exclusão principal e por uma inclusão de terras que não estavam assim definidas. A exclusão era a da Alemanha Oriental, a inclusão era a das Ilhas Britânicas; as duas áreas tinham sido historicamente dominadas por formas diferentes de protestantismo.

No último caso, mantendo-nos mais próximos das preocupações do mocho de Minerva, a situação insular da entidade tinha-a separado, até certo ponto, de duas das principais experiências históricas ocorridas na Eurásia Ocidental. Por fraqueza militar, tinha evitado o envolvimento nas Guerras Religiosas travadas até 1648 (embora haja quem diga que por essa altura tinha sido apanhada numa guerra religiosa específica do seu tipo insular); através de poder marítimo, mercantil e industrial, tinha escapado à conquista e libertação nas Guerras de Revolução depois de 1789 e tinha conseguido desempenhar um papel dominante a partir de uma situação exterior. Desde a altura da sua consolidação no final do século XVII, os reinos britânicos tinham conseguido exercer o poder na Europa mantendo-se, no entanto, à distância da Europa. Só a perda dessa capacidade é que obrigava o Reino Unido a procurar aderir à Comunidade Europeia e, por muito que esse passo pudesse ser justificado, não conseguia perder totalmente o carácter de derrota histórica e de separação imposta de um passado com o qual os ingleses se identificavam anteriormente. Foi este passo que fez com que fosse negado às nações britânicas do oceano Pacífico um papel na história «europeia» e na história «britânica»

considerada como parte dela: oceanicamente situadas na face do poder económico exercido pelo Japão e pelos Dragões Menores, e com a possibilidade de lhes ser dito que não pertenciam nem como «europeias» nem como «americanas» (nem «britânicas»?) a nenhuma comunidade «ocidental» agindo em conjunto para se manter.

Foram estas as circunstâncias em que a ideologia de «europeização» poderia revelar-se fechada, exclusiva e desconstrutiva. Não se trata, de facto, de um caso em que a Comunidade Europeia tenha desenvolvido uma historiografia reconhecidamente própria; houve algumas tentativas nesse sentido que, até 1989, teriam conduzido a uma síntese neocarolíngia que se dirigia aos alemães sobre a perda do leste, aos italianos sobre as misérias do sul e aos ingleses sobre a perda da separação em relação ao continente. O que tomou uma forma muito mais visível foi uma ideologia de «europeização», que impôs a rejeição de histórias nacionais previamente distintas, sem propor uma história sintética ou universal para as substituir. Quando se impõe aos ingleses que se considerem «europeus», é normalmente com a implicação de que não devem considerar a sua história como se fosse distinta; e embora esta ordem não tenha tido resultados muito positivos, reforçou a tendência para o tipo de pós-modernismo em que se pressupõe que qualquer *Lebensform* é um acto de hegemonia, uma imposição para ser desconstruída. A «Europa» podia assim tornar-se uma ideologia de uma cultura pós-histórica, em que massas variavelmente ricas e variavelmente destituídas — há uma alienação do consumidor bem como uma alienação do destituído — flutuam de um ambiente para outro sem consciência de estarem a passar de um passado, e de uma obrigação para com ele, para outro. Seria um problema em historicidade determinar se esta liberdade em relação às obrigações era uma condição ilusória ou real; ambas parecem possíveis.

A mística da «Europa», que muitas vezes tornou possível usar a palavra como um feitiço com o qual não pode haver argumentos, poderá ter sido produto de uma viragem para uma cultura de consumismo pós-histórica, mas também foi produto do sucesso único da Comunidade em criar uma economia comum, elementos de uma cultura comum, e algumas instituições com uma estrutura política administrativa partilhada — ainda parece demasiado cedo para lhe chamar «cívica». Estas eram as conotações da palavra «Europa» tal como era utilizada até 1989 e tal como continua a ser utilizada enquanto se olha para 1992.

No primeiro destes dois anos, contudo, a queda do Muro, da Cortina, e de muito mais, destituiu a «Europa» da sua divisão ao longo da fronteira militarizada e policiada que definira a sua identidade, por oposição à presumida cultura alternativa da última fase do leninismo. Sucede que esta alternativa não foi apenas um falhanço mas, durante muito tempo, não passou de uma falsa aparência; a acção em massa e o sentimento em massa rejeitaram-na, porque durante muitos anos ninguém acreditara nela o suficiente para fazer com que funcionasse; e o

capitalismo liberal-democrático da Comunidade confrontava-se com a tarefa, não de transformar uma contracultura, mas de encher um vazio e de arrumar uma gigantesca confusão. A queda estendeu-se para além da Europa Central e Oriental ocupada em 1944-1945, chegando à própria União Soviética e às terras centrais do norte da Eurásia, onde o que ruuiu em 1991 não foi apenas uma ordem económica e política mas um sistema de estados que possuíam uma soberania distribuída entre eles: pelo que a transformação ideológica do continente tomou imediatamente uma dimensão geopolítica. O termo «Europa», usado tanto no sentido de mística como de sinónimo da Comunidade Europeia, viu-se face a face com uma Europa Central, uma Europa de Leste e uma Eurásia que se estendia pela Sibéria, que não tinham sido integradas na sua cultura pós-moderna e que não pertenciam com nenhuma simplicidade à sua história. A Comunidade provou ser um reagrupamento das terras da cultura latina ocidental, tal como modificadas pelo Iluminismo, Revolução e pelas guerras da Alemanha com a França e a Grã-Bretanha, incerta nas suas relações com as consequências históricas do protestantismo e agora obrigada, pela reunificação da Alemanha, a recordar em que medida é que as guerras do século XX tinham sido uma consequência dos encontros entre a Alemanha e a Rússia no ambiente formado pela Europa de Leste. Para além de uma Europa eslava de cultura largamente católica podia discernir-se uma vasta zona cultural cuja história era ortodoxa e otomana, ultrapassando o ponto de pertencer à história da Cristandade Latina e da sua secularização.

Esta região era etnicamente diversa e politicamente indeterminada. Entre as consequências perturbadoras das libertações de 1989-1991 - os túneis no fim da luz, como alguém as descreveu — contava-se a descoberta de que setenta e cinco a quarenta e cinco anos de totalitarismo revolucionário, há muito conotado com a capacidade de fazer lavagens ao cérebro e de reconstruir mentes, não tinha eliminado os antagonismos étnicos e subnacionais da Eurásia Ocidental. (De nada ajudava acrescentar que dois séculos de colonialismo da Europa Ocidental não tinham tido mais êxito em África e no sul da Ásia). A queda do socialismo provou ser a queda de um império, a única força, embora inadequada, que tinha tentado subjugar estas identidades hostis; e a federação da União Soviética dominada pela Rússia, a federação da Jugoslávia dominada pela Sérvia, iniciaram um processo de desintegração que continuou através da revolução de Agosto de 1991 e da guerra na Croácia. Os responsáveis pela elaboração de políticas, tanto na Europa como nos Estados Unidos, têm que optar entre fomentarem a devolução da soberania como meio de criar maiores economias de mercado e manterem as actuais centralizações de soberania como meio de impedirem guerras interétnicas endémicas — uma vez que a guerra passou a ser menos um meio de afirmar os interesses dos estados do que um meio de colocar desafios étnicos à sua autoridade. A Comunidade Europeia enfrentou este problema em relação à Jugoslávia, os Estados Unidos em relação ao Iraque, ambos em relação à União Soviética; e houve paralelismos

desconfortáveis na América do Norte Canadiana. Este problema tem muitas facetas. Levanta a questão conceptual, actualmente alargada do ocidente ao oriente, se a soberania pode ser reorganizada sem reorganizar os passados de que a soberania torna as comunidades humanas conscientes, e se a soberania pode ser tratada como uma conveniência ou uma inconveniência acidental sem que a própria história se torne, de forma idêntica, acidental e manipulável.

Trata-se de um problema que é familiar na Europa Central e Oriental, onde a distinção entre povos «históricos» e «não históricos» foi inventada como um expediente de debate no Império Austro-Húngaro e utilizada contra ele, embora não tenha sido eliminada, pelos responsáveis pela política de Versalhes e Trianon. Um neozelandês tem alguns motivos para saber o que poderá representar pertencer a um povo que pensava que tinha uma história e que está agora a ser instruído por outros no sentido de que não a tem. Trata-se de expedientes usados no discurso de impérios e na destruição de impérios. A próxima descoberta é que a «Europa» pode estar a ponto de se tornar um império incerto das fronteiras do seu próprio discurso, enquanto enfrenta a questão de saber até que ponto deve intervir no conflito étnico entre croatas e sérvios, e enquanto surgem as diferenças entre as políticas das suas principais nações quanto à adesão dos estados centrais e do leste à Comunidade. A grande e única verdade que se declara depois de 1989 é que as fronteiras da «Europa» para o leste estão abertas e indeterminadas em toda a parte. Percebe-se agora que a «Europa» não é um continente, como no sonho dos antigos geógrafos, mas um subcontinente: uma península do maciço da Eurásia, como a Índia, na medida em que é habitada por uma cadeia altamente distinta de culturas inter-relacionadas, mas diferente na medida em que lhe falta uma fronteira geofísica bem definida. Em vez do Afeganistão e dos Himalaias, há vastas áreas niveladas através das quais a «Europa» convencional se transforma gradualmente na «Ásia» convencional, e poucos reconheceriam os montes Urais se alguma vez lá chegassem. Nestas regiões, os estados e as culturas da «Europa» latina, católica-protestante e Iluminada fundem-se uns com os outros mas não se fundem com outros, de proveniência ortodoxa, islâmica, russa e turca, pois aquilo a que chamamos «Europa» é ambigualmente contínuo com aquilo a que será melhor aprendermos a chamar «Eurásia».

Nesta perspectiva, imaginar a «Europa» como uma entidade coesiva levanta questões de demarcação e de definição. Será que os sérvios, moldávios, georgianos e arménios são «europeus» porque possuem uma cultura historicamente cristã e pós-cristã; será que os albaneses, bósnios, turcos e azeris não são «europeus» porque possuem uma cultura islâmica ou pós-islâmica? Em que base é que se poderia responder a estas questões e quem teria autoridade para sobre elas decidir? Nestas circunstâncias geográficas e históricas, uma cultura que se considera coesiva e autónoma poderá ver-se a desempenhar o papel de império, reclamando a autoridade não só de alargar as suas fronteiras mas de as

alargar ou reduzir conforme desejar, dizendo aos outros que são ou que não são «europeus» tal como os ingleses se reclamam da autoridade de dizer aos neozelandeses ou aos habitantes de Hong-Kong se são ou se não são «ingleses». Nas circunstâncias especiais da Eurásia Ocidental, a «Europa» poderá achar que tem o poder para o fazer sem o partilhar com outros, mas não a autoridade para exigir o consentimento das culturas afectadas, que só por si pode legitimar as inclusões ou exclusões do império. Os curdos, os albaneses e os «boat people» sabem bem o que significa estar mal informado quanto à protecção que o império pode conceder ou recusar; - de facto, todos os *Gastarbeiter* o sabem.

São problemas práticos, que escapam ao âmbito deste ensaio, embora pareça apropriado referir que a mentalidade de 1992 já não pode ser com segurança, embora o possa ser com risco, uma projecção da mentalidade da «Europa» tal como era antes de 1989 e da reunificação da Alemanha. Este ensaio versa e trata de historiografia, uma meditação para os mochos de Minerva que vêem a história a mudar atrás deles em condições globais de luz em constante mudança, em que é monocêntrico continuar a falar do «crepúsculo que se aproxima», pois o crepúsculo para uma cultura poderá ser o amanhecer para outra; embora, uma vez mais, seja necessário recordar que pretendemos estar a diversificar as culturas do mundo precisamente quando, e porque, estamos de facto a homogeneizá-las. O debate sobre educação multicultural tem que ser entendido neste complexo de luzes e sombras. No início deste ensaio, partiu-se do princípio de que a historiografia era o estudo das mudanças e das recordações, razão porque fica tanto atrás como à frente dos mochos que voam contra a corrente do tempo: o estudo dos processos de mudança em que todos estamos envolvidos, contrabalançado pela manutenção, no presente, da identidade como membros de comunidades coerentes, com passados coerentes e recordáveis. Uma vez que se aceita normalmente que estas comunidades do presente são entidades políticas relativamente autónomas — há menos de um século que a «história» pode ser definida como «política actual» e como «a memória do estado» —, estas definições de historiografia têm uma dimensão política. Pressupõem que um dos objectivos do estado é o de exercer um certo controlo sobre a sua própria história, definindo o seu passado e procurando determinar o seu futuro; que o estado liberal associa consigo os indivíduos para este empreendimento, o empreendimento de procurar a liberdade — assim a história costumava ser definida como «a história da liberdade» — para agirem como cidadãos na determinação das suas próprias identidades historicizadas; que a soberania política era até agora a forma do estado ditar o seu passado histórico e o seu futuro, que tinha dúvidas se o indivíduo podia ser considerado livre, tanto na história como na política, a não ser que fosse um cidadão de uma comunidade política autónoma e soberana.

Existe, consequentemente, uma associação entre soberania e historiografia; uma comunidade escreve a sua própria história quando

possui a estrutura política autónoma necessária caso pretenda dominar o seu presente e, tipicamente, a história que escreve será a história dessa estrutura. Uma história deste tipo não tem que ser escrita sem criticismo, embora muitas vezes o seja; pode ser escrita de formas que revelem a sua existência num contexto histórico que a ultrapassa, dependente de muitos processos históricos que não controla. Há outros tipos de história que podem e deviam ser escritos, e um historiador ou uma pessoa com sensibilidade histórica tem a liberdade de decidir se estes tipos têm prioridade sobre a história política ou sobre a história do estado. Uma classe, um género ou um grupo étnico, que tenha sido excluído ou reprimido pela comunidade política, deverá escrever a sua própria história e a do estado em termos desta experiência, embora saber se a história pode ser escrita em termos exclusivamente negativos e erísticos seja outra questão. Uma comunidade nacional que tenha existido assimilando diversos grupos étnicos para uma cultura etnicamente específica, de que os Estados Unidos constituem um dos principais exemplos, terá que decidir de que forma medir a história da cultura assimiladora contra a história da cultura que sofre o processo de assimilação, que pode ser incompleto ou falso. Não há nada de sacrossanto, ou privilegiado, sobre a história engendrada pela soberania: e no entanto a história da historiografia, tal como a conhecemos, obriga-nos a perguntar se ela existiria sem uma história deste tipo, se a historiografia existiria sem o estado. Uma razão para -tal é que a soberania e a historiografia, uma voz que controla o nosso presente e uma voz que controla o nosso passado, têm sido e poderão continuar a ser meios necessários pelos quais uma comunidade afirma a sua identidade e oferece uma identidade às pessoas que a constituem. Sem dúvida que se pode e se deve perguntar se conseguem levar a cabo este empreendimento, e manter os meios para o fazer, sem guerrear com outras comunidades ou negar uma identidade, uma política e uma história às comunidades subjugadas dentro da sua hegemonia. Mas se o abandono ou a redistribuição de soberania vão passar a ser práticas *generalizadas*, recomendadas ou impostas aos estados, ou às comunidades de estados, que eram anteriormente soberanos e que escreviam as suas histórias nacionais como sendo histórias das suas políticas autónomas, também temos que perguntar: se a soberania vai desaparecer, o que irá acontecer à historiografia? Se a historiografia vai desaparecer, o que irá acontecer à identidade? Se a comunidade política autónoma vai desaparecer, o que irá acontecer à identidade e à autonomia política de cada pessoa?

Estas questões parecem estar intimamente ligadas, sendo possível imaginar um conjunto de respostas «austro-húngaras», em que a entrega da soberania a um conjunto comum de instituições revelou ter privilegiado algumas comunidades, embora deixando outras de fora, no sentido de reclamarem certos tipos de hegemonia como «povos históricos», não conseguindo, contudo, dotar a estrutura governativa em si de uma história que fosse a de uma comunidade ou que desse a cada pessoa uma

identidade. Houve, nesse caso, uma mística «imperial», tal como há agora uma mística «europeia», que se reclamava de ter uma história mas que, globalmente, não conseguiu validar essa pretensão; e ainda é possível acrescentar que os impérios se reclamam normalmente de ser comunidades e de possuírem histórias, mas não conseguem muitas vezes provar às comunidades que englobam que a sua pretensão é válida.

Nesta altura surgem novos conjuntos de questões. Será que a comunidade supranacional que está a ser considerada na perspectiva dupla deste ensaio, a Comunidade Europeia — uma vez que não há nenhuma Comunidade do Pacífico em vias de formação é uma espécie de império, em que o controlo político final pertence a algumas instituições e não a outras, a algumas comunidades nacionais e não a outras? Os problemas colocados perante a Comunidade pelas mudanças que se estão a dar na Europa Central e de Leste parecem fazer com que esta questão seja razoável; diz-se que há preferências diferentes a nível de políticas, por parte da Alemanha, da França e da Grã-Bretanha, quanto ao futuro dos estados da Europa de Leste. Se respondermos afirmativamente à questão, devolvemos a «Europa» ao domínio da razão do estado. «Império» e «confederação» não são termos que se excluem mutuamente, mas estão organizados ao longo de um espectro de significados: pode dizer-se, contudo, que se se pretende que haja uma «Europa» que controle o seu presente político, *terá* que haver uma estrutura política capaz de definir o seu próprio passado e de escrever a sua própria história. Por outro lado, a mística que se formou da «Europa» não parece oferecer uma história política, que tanto quanto se consegue depreender teria que ser a de vários estados agindo na sua própria história e ainda não confederados ou incorporados numa estrutura imperial duradoura. Isto abre o caminho à resposta de que a questão foi mal colocada e que a comunidade que está a ser formada não é uma comunidade política, no sentido de uma redistribuição da soberania que os estados possuíam, mas antes um conjunto de arranjos destinados a garantir que os estados renunciem ao poder para controlarem o movimento das forças económicas que exercem a autoridade final nos assuntos humanos. As instituições regidas em conjunto pelos estados-membros, e/ou a que estes obedecem, não seriam então instituições políticas conducentes à redistribuição de soberania, mas antes instituições administrativas ou empresariais concebidas para garantir que nenhuma autoridade soberana pudesse interferir com a onipotência de um mercado que exerce a «soberania» num sentido metafórico uma vez que não é político. Haveria um «império» do mercado, que não seria um império no sentido em que este termo é utilizado em terminologia política, porque essa própria terminologia teria perdido a sua hegemonia. Poderia surgir um híbrido incómodo, um «império» do mercado em que a autoridade política residual estivesse distribuída de forma desigual entre as entidades políticas sujeitas à sua autoridade suprapolítica; ou, com um cenário mais brando, pelo menos mais familiar, em que as nações

confederadas controlavam com êxito instituições partilhadas, destinadas a permitir às forças de mercado a liberdade de funcionamento que, tal como fora acordado, lhes devia pertencer. O problema de império não teria desaparecido, uma vez que seria possível descobrir antigas comunidades nacionais que tinham sido destituídas da sua soberania e da sua história, ou simplesmente abolidas como comunidades humanas viáveis, quer por inclusão nos mercados comuns supranacionais do tipo que está a ser imaginado, quer por exclusão desses mesmos mercados. Deverá recordar-se que este ensaio está a ser escrito, em parte, do ponto de vista de um neozelandês. Nos cenários da Europa de Leste e da Eurásia, talvez também da América do Norte vista do Quebeque, os estados-membros de confederações hegemónicas deverão ser vistos a reclamar uma soberania independente, tendo em vista, muito possivelmente, a adesão a mercados comuns aos quais deverá ser concedida soberania logo que afirmados; a associação de soberania em certas regiões e a fragmentação de soberania noutras poderá constituir duas faces da mesma moeda; ,mas poderá ainda haver outras regiões em que as forças de mercado rei-nem simplesmente, sem se preocuparem a reclamar instituições comuns das comunidades que governam, fazem e desfazem. Já houve impérios informais assim como formais.

Este ensaio destina-se a colocar questões sobre a voz da política e da história nas conversas da humanidade. O que acontece aos em tempos cidadãos de uma comunidade anteriormente autónoma quando se lhes impõe que desistam da sua soberania política e da capacidade de escrever a sua própria história; aos ingleses do Reino Unido quando se lhes impõe que deixem de reclamar uma história própria e que aceitem que não têm história excepto a história da Europa que ainda não foi escrita, aos ingleses da Nova Zelândia quando são ejectados da história anglo-europeia e se lhes impõe que se considerem parte de um mundo do Pacífico que não possui história comum e que poderá nunca a ter? A arte da historiografia sugere algumas respostas a estes predicamentos. Os ingleses do Reino Unido têm a opção de escrever a história da Europa com base no princípio de que a história dos povos britânicos faz realmente parte dela e modifica radicalmente a maneira como deve ser entendida, desde que esta ideia seja aceite. Os neozelandeses, muito mais isolados e ameaçados, a quem os outros preferem negar do que dar opções, podem reconhecer facilmente que são constituídos por povos viajantes, polinésios, europeus e, numa fase posterior, asiáticos; poderão escrever a sua própria história, tal como formada pelas viagens, e viajarem eles próprios em busca de outras histórias, com as quais as distâncias oceânicas os ligam, pela própria radicalidade da separação. Os mochos de Minerva poderão enviar mensagens de outros pontos daquilo que é apenas espaço planetário.

Mas isto significa pressupor que a voz da historiografia política e nacional, que se define a si própria, sobreviverá. Houve condições prévias, políticas e nacionais, da sua existência, que poderão estar a ser substituídas.

Imaginemos uma situação em que as comunidades políticas tivessem sido efectivamente reduzidas à insignificância, e em que as pessoas só se pudessem identificar como existindo em comunidades de mercados, empenhadas unicamente em actividades de autodefinição como o fabrico, distribuição e consumo de bens, imagens e informação (se é que se trata da palavra certa) com elas relacionadas. Em princípio seria possível escrever as histórias dessas comunidades, e essas histórias poderiam estar repletas de informações inesperadas e intrigantes sobre a sua conduta e sobre o carácter da vida humana que elas formavam. A proposta de que a vida na comunidade não política é tão informativa historicamente como a vida na comunidade política é tão velha como a Nova História, que tem vindo a aparecer de tempos a tempos desde que Voltaire publicou o *Essai sur les moeurs*: mas os Novos Historiadores têm sido normalmente actores políticos, com motivos políticos para dar menos realce à parte política. Se imaginarmos uma distopia ou eutopia em que as comunidades de mercado exercem total hegemonia, poderemos perguntar se as élites governantes dessas comunidades teriam muito interesse em ver as suas histórias oficiais escritas, ou se a pessoa, como consumidor, teria os mesmos motivos da pessoa, como cidadão, ou como actor social interagindo com o político, em se ver a si própria como actor político a modificar o governo pela forma como lhe respondia e desejando ver a história dessas modificações escrita.

As condições prévias da historiografia não seriam satisfeitas se as comunidades de mercado tivessem adquirido uma capacidade ilimitada de mudar as imagens, produzidas e distribuídas, daquilo que eram e das necessidades humanas que deviam satisfazer, se não houvesse nenhuma alternativa para responder às imagens apresentadas pelo sistema que as distribuía, e se as comunidades estivessem incessantemente e, portanto, sem ser de forma crítica, empenhadas nesta transformação das suas próprias imagens. Não poderia haver portanto histórias críticas de imagens, mas apenas imagens de história. Imaginar isto significa sem dúvida imaginar a distopia do *Maravilhoso Mundo Novo* ou de 1984, em que os governantes bem como os governados são totalmente assimilados pelos sistemas que instituem. Poderá responder-se que as comunidades de mercado não destituem o indivíduo de actuação ao ponto da distopia, deixando ao mesmo tempo aberta a questão de saber se, em condições pós-políticas, irão conter indivíduos com suficiente sentido de actuação para exigirem que se escrevam histórias, tal como as conhecemos. O problema tornar-se-á mais premente se imaginarmos que as comunidades de mercado não têm estabilidade temporal, estando constantemente a ser dissolvidas, transplantadas e transformadas pela procura insaciável, por parte do mercado, de novas necessidades humanas para satisfazer; ou se imaginarmos comunidades marginalizadas pelo mercado, meras associações de mão-de-obra não desejada com pouco ou nenhum poder de com-para. Estas massas humanas flutuantes ou congeladas teriam pouca história e ainda menos necessidade ou vontade de a escrever;

talvez haja requisitos prévios para se ter uma história. Para efeitos do presente ensaio, não é necessário prever a prevalência dessas não comunidades; mas imaginá-las não é apenas mera fantasia. Está mais próximo da descrição do que da imaginação dizer que já temos a estrutura da ideologia histórica ou pós-histórica que poderá tomar o lugar da historiografia nessas comunidades ou não comunidades, tal como as imaginámos. Trata-se da ideologia do pós-modernismo que, para simplificar, também pode ser referida como a ideologia da alienação, estando uma grande quantidade da historiografia pós-política já a ser escrita de acordo com estas especificações. Pressupõe que toda a história é invenção e que toda a invenção é estranha e uma imposição; qualquer contexto em que o indivíduo possa achar significado é-lhe imposto por outro, ou pelo indivíduo agindo com uma consciência falsa que lhe é imposta por outro, e qualquer especificação do indivíduo é-lhe imposta de forma semelhante, com a consequência de que o indivíduo é sempre falso, uma imposição ou impostura contra a sua própria existência irrealizável. A história é o estudo de construções e o seu objectivo é invariavelmente a sua desconstrução. Costumava argumentar-se que este conhecimento era o escape para a liberdade, até se descobrir que não restava ninguém para libertar, e ainda se pode argumentar, dentro de certos limites, que ensina uma habilidade crítica muito útil aos indivíduos constantemente ameaçados com identidades impostas por outros e constantemente obrigados, pela natureza da história, a movimentarem-se entre contextos em que a identidade tem que ser realizada e afirmada de formas variadas. Como estratégia, é boa para viver e lutar num mundo de forças de mercado não criticadas, que impõem incessantemente novas imagens não referenciais sobre quem somos e o que queremos: mas como ideologia, é o instrumento desse mundo e funciona para o reforçar. Os criadores de imagens ensinam-nos que só temos as identidades que eles nos decidem impor; os intelectuais desconstrutivos, se não quiserem parar algures e tomar uma posição, dizem-nos exactamente a mesma coisa. Em demasiados casos, tornaram-se suficientemente anti-humanistas para não quererem tomar uma posição mais do que querem projectar-nos como oprimidos, o que não é assim tão mau, ou, mais vulgarmente, como opressores de outros, a cujas consciências alienadas nos impõem que submetamos a nossa. Os motivos que têm para o fazer devem ser escrutinizados e podem ser conjecturados.

E bastante fácil ver como é que isto se podia tornar a ideologia de uma Europa pós-política, pós-industrialista e pós-modernista. As populações ricas vagueiam como turistas, o que equivale a dizer como consumidoras de imagens, de uma cultura histórica anterior para outra, deliciosamente libertas da necessidade de se dedicarem a qualquer delas e livres para criticarem enquanto determinam, para si próprias, o grau da sua responsabilidade. Em que medida é que isto constitui uma liberdade de fazerem a sua própria história, em que medida é que isto as liberta da necessidade de a fazerem, poderia ser debatido. Entretanto, as

populações não ricas formam classes inferiores, associações de mão-de-obra caindo de uma área de subemprego para outra. A ideologia da alienação, um luxo para o rico, é para elas uma necessidade, e enquanto o estado, sentindo pouca necessidade de uma força de trabalho altamente educada, optar por pagar mal aos seus professores, a educação pública constituirá um meio de perpetuar o discurso pseudo-revolucionário da classe inferior, que duplicará como o meio de promoção para a burocracia educada. Produzirá uma população bastante inteligente, com facilidade de expressão e desencantada, a quem a história não oferece meios de se associar em comunidades politicamente activas, mas apenas em seitas autocongratatórias embora auto-acusatórias e em contraculturas dos aparentemente ou de facto alienados, capazes, na melhor das hipóteses, de se envolverem nos activismos de questões específicas que constituem o populismo mas não a democracia. Assim é a cultura pós-histórica e pós-política que nos é dado imaginar em formação na Europa Ocidental ou na América do Norte; as comunidades mais isoladas poderão estar mais profundamente ameaçadas. Quando o historiador que escreve este ensaio falou na Nova Zelândia e argumentou que nem os europeus nem os polinésios eram *tangata whenua*, povo da terra, mas ambos eram *tangata waka*, povos do navio, que conseguiam lembrar-se das viagens que os tinham trazido⁴, foi um participante maori que observou que ambos enfrentavam a ameaça de se tornarem «boat people». Estávamos a reconhecer o poder que as forças de mercado possuem para desenraizar comunidades e para as transformar em mão-de-obra migrante.

Há regiões de proporções continentais e oceânicas para além dos mercados comuns em que o pós-modernismo pode florescer. No início de 1991, Tatyana Tolstaya chamou a atenção para uma destas regiões na Eurásia Ocidental, não muito longe da Europa: «no ocidente o sentido de história enfraqueceu ou desapareceu completamente; o ocidente não vive em história, vive na civilização (querendo dizer com isto o conhecimento da cultura tecnológica transnacional por oposição à corrente subconsciente e incontestada da história). Mas na Rússia não existe praticamente civilização e a história assenta em camadas profundas e intocáveis sobre as aldeias, sobre as vilas que quase voltaram ao estado selvagem, sobre as grandes cidades incivilizadas, nos lugares onde tentam não deixar entrar estrangeiros ou onde os estrangeiros não vão»⁵. Ao utilizar «civilização» e «história» como termos antitéticos, Tolstaya afasta-se dramaticamente da linguagem ocidental convencional. Por «história», Tolstaya quer dizer a experiência e a memória do passado não processado, no sentido de esgotos não tratados: não mediado, não interpretado, não criticado e (incidentalmente se não mesmo centralmente) não tratado, presente mas não controlado, não impedido na sua capacidade de levar as pessoas a fazerem coisas indescritíveis. Há muitas zonas da terra habitada (algumas em grandes cidades ocidentais, como os Estados Unidos bem sabem à sua custa) em que a «história» é assim. Mas quando Tolstaya diz que a «história» morre onde há «civilização», afasta-se deliberadamente, e por

boas razões, do discurso ocidental, uma vez que aí ainda acreditamos que as sociedades «civilizadas» podem escrever e debater a sua história, interpretá-la, discuti-la, até mesmo considerá-la como «o pesadelo de que tentamos acordar», e ser ainda mais «civilizadas» devido a esta possibilidade de a criticar e de a reduzir a um processo. Mesmo a perda da autonomia soberana pode estimular o mocho a levantar voo e a definir o território do passado com mais pormenor e novas perspectivas: isto aconteceu em Edimburgo e em Glasgow durante o Iluminismo escocês e tem estado a acontecer tanto na historiografia britânica como neozelandesa em resposta à europeização.

Nós não deduzimos que a história desaparece quando é interpretada⁶: mas Tolstaya poderá estar a lembrar-nos que não podemos esperar que esta situação se mantenha. O estado privatizador pode estar a terminar a sua aliança com as élites eclesiásticas e intelectuais, que eram os seus intérpretes e críticos reconhecidos; preferiria que as suas universidades fossem escolas vocacionais, se o fossem, em vez de centros de inquirição; e enquanto olhamos através da Europa para a Eurásia, onde as camadas intelectuais foram devastadas pela vida e morte do Partido, poderemos estar a olhar para um mundo onde o pós-moderno, que é indiferente à história, reside lado a lado com o pré-moderno, que não consegue governar a história e por ela é governado. Gostaríamos de dizer que ao longo desta falha entre placas tectónicas continuarão a acontecer coisas indescritíveis e que o historiador, o porta-voz da modernidade excluída, poderá encontrar algo de útil para fazer: mas se não houver nenhum domínio político em que a compreensão histórica procure uma oportunidade para actuar, haverá algo a fazer?

A linguagem extremamente impressionante de Tolstaya recorda-nos um sentido em que a «morte da história», prematuramente anunciada há algum tempo, poderia teoricamente acontecer. Francis Fukuyama estava (talvez) a imaginar que o crescimento do estado e os processos de revolução podiam deixar de ser fazedores efectivos de história, considerando o triunfo universal de um mercado global que não tinha em conta as fronteiras; que a política que culminava em estado e revolução era o meio pelo qual os seres humanos tentavam controlar a sua história; que «história» era o nome para esse processo quando se encontrava sob o controlo humano; e que, daí em diante, os seres humanos não fariam a história pelo seu próprio pensamento e acção, mas as forças de mercado fá-la-iam por eles. Tolstaya *está* a considerar uma situação que não é totalmente diferente, em que a «civilização» resolve e elimina a história e só o barbarismo a retém. Postas estas premissas, o historiador pós-moderno, se não estiver a viver, como muitos ainda o fazem, num mundo de fantasia em que o criticismo linguístico retém e prossegue a supremacia lelinista da camada intelectual inquisitorial, tentará descobrir a «história» nas micro ou macro experiências das pessoas no mercado global e na sua cultura. Os que mantêm a perspectiva modernista ou, de qualquer maneira, pré-pós-modernista, manterão que a política não desaparece

com o estado bismarckiano ou estalinista, que as pessoas continuam a criar estruturas políticas para controlar a sua própria história e contestam poder que provém da tentativa de a controlar, e que a política e a história permanecem entre as forças activas que modelam as vidas humanas e lhes dão significado. Mas a nova desordem mundial surgida depois de 1989 questiona as premissas deste debate, questionando a bipolaridade da projecção de Tolstaya (já para não falar da de Fukuyama). As fronteiras entre «civilização» e o seu oposto, o barbarismo, entre a história assimilada e a história não controlada, foram abertas, e há uma zona em que a política e a história são de novo importantes. A Europa é novamente um império preocupado com a segurança dos seus limites, e podemos referir com cautela a projecção de Gibson em que os habitantes das províncias civilizadas «se afundaram na indiferença lânguida da vida privada» e a história está a ser feita para eles através dos encontros entre soldados e bárbaros ao longo das fronteiras, sendo os novos bárbaros aquelas populações que não atingem a sofisticação sem a qual o mercado global pouco tem para lhes oferecer e menor necessidade deles tem. E altura de parar de projectar e de fantasiar: mas no final de 1991 parece evidente que a «Europa», com e sem a América do Norte cujo acrescento a transforma de «Europa» em «civilização ocidental», é de novo um império no sentido de uma zona civilizada e estabilizada, que tem de decidir se vai alargar ou recusar o seu poder político às culturas violentas e instáveis ao longo das suas fronteiras, mas que ainda não se encontram dentro do seu regime: sérvios e croatas caso se admita a possibilidade da Áustria, curdos e iraquianos caso se admita que a Turquia faça parte da «Europa». Não se trata de decisões a tomar pelo mercado, mas decisões do estado; e estão a revelar com bastante clareza que a «Europa» continua a ser um composto de estados, cujos interesses formados historicamente fazem com que tenham atitudes não idênticas em relação aos problemas da «Europa» e das suas terras fronteiriças. A historiografia classicamente centrada no estado volta a ter importância e até mesmo relevo, uma vez que as crises da Rússia histórica e da Jugoslávia se apresentam perante uma Europa em que a Alemanha voltou, uma vez mais, a reunificar-se. Ainda há algo para a história fazer, o que não se apresenta como uma perspectiva jovial, quer seja escrita sobre o passado quer vivida no presente; o fim ainda não chegou. E claro que podemos desempenhar um acto de fé, professando que estes fenómenos são todos transitórios e que, mais cedo ou mais tarde, o mercado global terá exterminado a política e a história em todo o globo. Quando isso acontecer, o fim da história terá chegado: mas celebrar 1992 como se a «Europa» fosse uma «terra» segura e com auto-estima, atenta apenas à sua identidade pós-moderna e pós-histórica, mais poderia parecer-se com o imperador Filipe, o Árabe, celebrando os Jogos Seculares num dos grandes momentos irónicos de Gibson. Este ensaio foi escrito com um certo desrespeito pelos intelectuais pós-modernistas, cuja arrogância e provincianismo os expõe, neste momento,

à sua quota de ridículo. Mas o próprio fenómeno pós-moderno tem direito a ser respeitado: há, de facto, sentidos em que a comunidade política está a perder o seu lugar no centro da nossa fidelidade (e, em consequência, a própria fidelidade está a perder o seu centro), e as estruturas não políticas ou, como alternativa, as estruturas que aumentam o significado do termo «político» até deixar de ter fronteiras, que rodeiam a nossa existência, estão a adquirir as suas próprias histórias, ou não histórias. Assim, a actual «nova história» ou anti-história tem direito ao seu lugar. O ímpeto deste ensaio é no sentido de sugerir que não tem direito a mais do que um lugar e que não lhe será permitido reclamar um monopólio ou uma fidelidade. A política, o estado e vários tipos de guerra continuarão a dominar a nossa atenção; a confrontação de Tolstaya entre «civilização» e «história» continuará a gerar uma história em que ambas estão envolvidas; e tanto dentro como fora da cultura global do consumismo gerada pelo mercado que tudo conquista, as comunidades continuarão a afirmar a sua política de modo a terem uma voz para determinar a sua história. E, portanto, razoável predizer, e mesmo recomendar, um diálogo permanente, ou discussão familiar, entre a história política e pós-política, moderna e pós-moderna, histórica e pós-histórica, em sentidos mais antigos e mais recentes. Talvez seja na Eurásia Oriental e não Ocidental que se verá finalmente se a história chegou ao «fim» ou não.

Os «europeus», nesta profecia, escreveriam a sua história de maneiras que não só privilegiariam como desprivilegiariam a centralidade dos estados, admitindo que estes lançam sombras grandes e por vezes escuras num presente que poderá transcender o passado, mas que não o consegue abolir; desistir-se-ia da pretensão de que se poderia inventar uma história «europeia» sem complicações, que tanto incluísse como excluísse as histórias de todas as nações. Os «ingleses» escreveriam a sua história na história da «Europa», rescreveriam a história desta última tal como modificada pela sua presença aí, e continuariam ocasionalmente a escrever a primeira tal como vista em perspectivas que são menos continentais do que insulares, arquipélagas, oceânicas e imperiais. Provavelmente não seriam a única sociedade nacional «europeia» a fazê-lo. Quanto à cultura com que este ensaio começou, a «Nova Zelândia», deixada à deriva da sua história «britânica» devido ao advento da «Europa» e, para certos fins, a ser renomeada «Aotearoa», é possível que já tenha perdido o controlo político e económico do seu presente e futuro; mas se chegar a sobre-viver, os seus historiadores terão aprendido (tal como estão a aprender) muitas perspectivas novas. Estão a aprender bastante depressa a escrever a sua história como sendo a de duas culturas em teimosa interacção, o que reforça em vez de reduzir o seu sentido de autonomia; absorvidos pelos processos de fixação, já estão a escrever micro-histórias de experiências e discurso locais, da distância que os separa da política e do estado. Se (mais uma vez) sobreviverem, os seus mochos de Minerva enviarão mensagens, antes e por trás deles, durante o seu voo, e versarão tanto a história do Pacífico, que é a

história de pequenas comunidades intensas formadas, separadas e ligadas por viagens cobrindo distâncias oceânicas, como a história da «Europa», da «Grã-Bretanha» e de outras culturas de maciços continentais do norte de que provêm e que necessitam de ver à sua própria maneira. Informarão a «Grã-Bretanha» de que possui uma história planetária que não conseguirá esquecer, e a «Europa» de que, tal como existe um mundo eurasiático para o qual ela se prolonga sem fronteiras fixas, também há um mundo oceânico (e de forma idêntica um mundo americano) que ela criou e que a aumenta para o «Ocidente». As barreiras entre impérios ruíram em 1989 e a intercontingência do mundo aumentou. O que sabem da Europa aqueles que só sabem da Europa?

NOTAS

¹ Justice and the Maori: *Maori Claims in New Zealand Political Argument in the 1980s*, ANDREW SHARP (1990) .

² Vide FERNAND BRAUDEL, *The Identity of France*, Vol. 1, History and Environment (1988).

³ .The Limits and Divisions of British History: In Search of the Unknown Subject», J. G. A. POCOCK, *American Historical Review*, LXXXVII, 2 (1982).

⁴ J. G. A. POCOCK, «Tangata whenua and Enlightenment Anthropology», comunicação apresentada à New Zealand Historical Association, Christchurch, 13 de Maio de 1991, a publicar no *New Zealand Journal of History* (1992).

⁵ *New York Review of Books*, 11 de Abril de 1991.

⁶ Vide, contudo, *The Death of the Past*, J. H. PLUMS (1970) e *The past is a foreign country*, DAVID LOWENTHAL (1985).