

História e antropologia no campo da Nova História

Antonio Paulo Benatte¹

Resumo:

Na historiografia francesa da década de 1970, a guinada para a antropologia foi um dos acontecimentos mais marcantes e polêmicos da chamada Nova História. O objetivo deste artigo é analisar o modo como se constituiu esse diálogo interdisciplinar e a forma de interpretação histórica dele resultante.

Palavras-chave: Historiografia — antropologia — Nova História.

Abstract:

In the historiography of the 1970s, the turning to anthropology was one of the most outstanding and controversial events of the called New History. The aim of this article is to analyze that the interdisciplinary dialogue was constituted and the form of historical interpretation of its resultant.

Keywords: : Historiography — anthropology — New History.

I

O desenvolvimento da historiografia no último terço do século XX foi significativamente marcado pela guinada antropológica ou culturalista (o chamado *cultural turn*). Esse diálogo emerge com mais visibilidade na chamada história das mentalidades, um gênero historiográfico predominante na França dos anos 60 e 70. A tendência crescente para o estudo histórico de fenômenos culturais — ou melhor, para a análise do conteúdo cultural de eventos e processos de sociedades do passado —, estimulou a transmigração de

¹ Doutor em História pela UNICAMP.

métodos e modelos explicativos da antropologia, traduzidos e adaptados na perspectiva de análises históricas.

Sem dúvida, a aliança com a antropologia — especialmente com a antropologia social e cultural — ampliou o quadro de referências dos historiadores, contribuindo para o esbatimento das fronteiras disciplinares. Propiciou também, ou principalmente, um deslocamento da objetiva: cada vez mais, um número significativo e importante de historiadores passou a investigar o que Pierre Chaunu chamou “o terceiro nível” (a cultura, sendo os outros dois a economia e a demografia) da organização social. Outros, como Emmanuel Le Roy Ladurie, preferiram utilizar uma metáfora arquitetônica para designar essa mudança de perspectiva: “do porão ao sótão”, quer dizer, da infraestrutura para a superestrutura, para utilizar as categorias marxistas então em voga. É claro que essas mutações não podem ser atribuídas unicamente ao estreitamento das relações entre as duas disciplinas, mas essa aliança interdisciplinar constituiu sem dúvida um de seus principais fatores.

Em 1977, o medievalista Jacques Le Goff diagnosticava os começos de uma mutação importante no jogo de alianças da história com as ciências sociais: “*Após um divórcio de mais de dois séculos, historiadores e etnólogos mostram tendência para se aproximar. A história nova, após ter-se feito sociológica, tende a tornar-se etnológica.*” (LE GOFF, 1979: 315) Essa constatação não era unilateral: em 1971, numa entrevista ao programa *Lundis de l’histoire*, apresentado pelo mesmo Le Goff na rádio France Culture, o antropólogo Claude Lévi-Strauss fora ainda mais explícito quanto às recentes afinidades eletivas entre praticantes das duas ciências sociais: “*Tenho a impressão de que nós [antropólogos e historiadores] fazemos a mesma coisa. O grande livro da história é um ensaio etnográfico sobre as sociedades do passado.*” (Apud DOSSE, 1992: 169)

Exemplo célebre de um desses grandes livros da história de tendência etnográfica seria publicado em 1975 com o título *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, de autoria de Emmanuel Le Roy Ladurie. *Best seller* mundial, *Montaillou* é considerado com justiça um dos clássicos fundantes do *cultural turn* na historiografia contemporânea, ao lado de *O queijo e os vermes*, de Carlo Ginsburg, *O retorno de Martin Guerre*, de Natalie Zemon Davis, *Religião e declínio da magia*, de Keith Thomas, *A formação da classe operária inglesa*, de E. P. Thompson e *O grande massacre de gatos*, de Robert Darnton. A simples listagem das referências bibliográficas de *Montaillou* ilustram essa tentativa de combinação de abordagens historiográficas e antropológicas. Em meio aos clássicos estudos históricos

sobre o medieval francês e ao *corpus* documental e erudito, são elencados trabalhos de Bourdieu, Godelier, Goody, Leach, Lévi-Strauss, Mauss, Peristiany, Pitt-Rivers, Radcliffe-Brown, Redfield, Sahlins, Van Gennep, entre outros nomes tutelares da ciência antropológica. A ancoragem historiográfica no campo etnológico ou antropológico tornou possível uma forma de história que unia a erudição fértil, a descrição analítica minuciosa e a interpretação histórica rigorosa do universo sócio-cultural de uma pequena comunidade agrária e pastoril situada num passado bastante longínquo (fins do século XIII, inícios do XIV).

Examinemos o percurso de Le Roy Ladurie. Desde 1966, no prefácio de seu *Paysans du Languedoc*, o autor afirmava ter-se lançado à aventura de uma história “total”, quer dizer, à apreensão global do funcionamento e da estrutura de uma sociedade histórica. (LE ROY LADURIE, 1966: 5) Esse objetivo heurístico, conscientemente irrealizável, é radicalizado em *Montaillou*. A primeira parte do livro dá uma boa idéia das características dessa tentativa de “história total”: analisando um povoado coeso e cindido “clanicamente” entre a ortodoxia romana e a heresia cátara, o historiador aborda a demografia, o território, as atividades econômicas, a divisão do trabalho, a alimentação; ou seja, faz “*breves observações sobre a vida material e o meio ecológico*”. (LE ROY LADURIE, 1997: 30) Segue-se um “*estudo social e sociopolítico da aldeia*”: a distribuição do poder, as especificidades locais das clivagens e dos conflitos sociais, o regime das terras e da situação jurídica dos homens, etc. A partir do capítulo 2, mais etnográfico, inicia-se o estudo “total” da sociedade pelo prisma da cultura. Os temas são variados: a família e a casa (*domus*); as alianças conjugais; as relações de parentesco e de parentela; as crenças; a sociabilidade doméstica; as “superstições”; as relações de poder e de autoridade; os ritos mágicos de proteção da linhagem e da casa (mentalidade mágica); os laços de vizinhança, de aliança, de parentesco e de domesticidade; os arranjos familiares ou estruturas coabitacionais, etc. Em poucas palavras, as “*estruturas etnográficas da região*”. (Idem: 59)

Os novos historiadores, a partir de uma predação um tanto selvagem do campo vizinho, valem-se dos operadores conceituais e dos aparatos analíticos das antropologias econômica, política, social e cultural, embora privilegiem esses dois últimos subcampos da disciplina. De modo geral, o olhar histórico-antropológico dos praticantes da *nouvelle histoire* é bastante variado em suas inspirações. Eles não observam uma fidelidade estrita a um determinado “clã” ou escola do pensamento antropológico; antes praticam um certo ecletismo vagabundo adaptado a seus interesses específicos de pesquisa. O que eles

parecem buscar na ciência social vizinha não é um *corpus* conceitual sistêmico ou uma teoria geral da cultura, mas sim um aguçar da sensibilidade para a diferença e alteridade do passado empiricamente cognoscível.

Do ponto de vista metodológico, o caso de *Montailou* é novamente exemplar. O autor confere uma autoridade etnográfica aos registros do inquérito coletivo realizado pelo tribunal da Inquisição entre 1318 e 1325 na região occitânica (sudoeste da França). Na introdução, intitulada justamente “*Do inquisidor ao etnógrafo*”, explica que o material coletado pelo inquisidor, o douto bispo Jacques Fournier, futuro papa de Avignon, é excepcionalmente rico em dados etnográficos de todo tipo: “*meticuloso como um escolástico*”, “*espécie de Maigret obsessivo e compulsivo*”, “*maníaco do detalhe*”, Fournier devassara implacavelmente a vida dos camponeses, artesãos, pastores, comerciantes ínfimos, em busca do menor sinal de heresia ou do mínimo desvio em relação aos dogmas da ortodoxia católica. São esses mesmos depoimentos, oriundos da repressão, que o historiador — “*esse monstro frio*” — analisa como indícios para o conhecimento o mais totalizante possível da microestrutura sociocultural. Trata-se, com efeito, de fontes documentais excepcionalmente ricas em informações diversas: a riqueza qualitativa do testemunho ultrapassa em muito o estrito domínio das perseguições por heresia: “*Para além das perseguições anticátaras [...] dizem respeito, de fato, às questões da vida material, da sociedade, da família e da cultura camponesa.*” (Idem: 12-17) Como procedimento heurístico, o historiador estabelece uma equivalência formal entre a devassa inquisitorial e o trabalho de campo ou pesquisa participante, quer dizer, com o método por excelência dos antropólogos desde a década de 1920, a partir de Malinowski e da escola funcionalista. Como explica outro praticante célebre da micro-história de viés cultural, Carlo Ginsburg, os processos inquisitoriais “*são o que temos de mais aproximado aos inquéritos in loco de um antropólogo moderno.*” (GINSBURG, 1991: 174) A partir desses registros, Le Roy Ladurie realiza um amplo inventário etno-histórico do *modus vivendi* cotidiano da aldeia, com suas coesões e seus conflitos, individuando as estruturas das relações que, em toda a sua complexidade, unem e dividem uma microssociedade tradicional do alto medievo francês. Metodologicamente, o historiador opera uma redução simultânea da escala de observação cronológica (um “*esfriamento*” dos tempos sociais) e dos marcos espaciais (a aldeia encontra-se relativamente isolada nos Pirineus). Em suma, um grupo social isolado e de dimensões reduzidas (em torno de 200 a 250 pessoas) é tomado, para efeitos de análise, como um universo monádico e ensimesmado. Essa operação permite um estudo que privilegia o primado do lógico sobre o cronológico, característico das abordagens clássicas

da antropologia desde a crítica funcionalista ao evolucionismo social vitoriano e às análises difusionistas que se lhe seguiram. O estudo, como reitera por várias vezes o autor, “*pretende ser monografia de aldeia*”. (LE ROY LADURIE, 1997: 74), reconhecendo que a redução da escala de observação — a que se chamaria micro-história — tem uma inspiração diretamente etnográfica: “*Bem se sabe, com efeito, depois dos trabalhos de Redfield, de Wylie e de alguns outros, que a vida terra-a-terra, ao rés-do-chão, acomoda-se muito bem à monografia aldeã. Nossa pesquisa não será exceção a essa regra de ouro [...]*.” (Idem: 18)

Certa feita, o antropólogo Raymond Firth resumiu com extrema clareza um conjunto de idéias-força do olhar antropológico. O antropólogo, diz Firth, “*pode ser classificado como um sociólogo que se especializa na observação de campo, direta e em pequena escala, e que conserva, relativamente à sociedade e à cultura, um quadro conceptual que confere privilégio à idéia de totalidade...*”; e acrescenta: “*Já sabemos muito sobre a macroestrutura de nossas instituições. O que o antropologista deve fornecer é um conhecimento sistemático de sua microestrutura e de sua organização.*” (THOMAS, 1974: 133) Ora, mudando o que tem que ser mudado, esse é justamente o tipo de abordagem levado a efeito pela micro-história, um dos gêneros resultantes do *cultural turn*. Mas as influências não são tão diretas nem tão simples. A monografia de aldeia, ademais, assemelha-se a um gênero de história regional e local que deve mais à geografia humana da escola de Vidal de La Blache que à *petite histoire* dos eruditos de província. Em outro momento e lugar, Le Roy Ladurie definiu a monografia aldeã como um gênero científico mais amplo e consolidado: “*Penso que a monografia sobre uma aldeia é um gênero bem definido nas Ciências Humanas, tal como a tragédia clássica foi um dos gêneros do teatro europeu do século XVII.*” (LE ROY LADURIE, 1983: 30-31) Na micro-história à francesa observa-se, portanto, uma confluência de duas tradições bastante distintas, uma geográfica e outra antropológica: por um lado, a tradição da monografia regional inaugurada pelas pesquisas de geografia humana, e que tanta influência tiveram sobre os historiadores dos *Annales* desde os anos 1930 (história social, econômica e demográfica); e, por outro lado, o princípio antropológico, desde Franz Boas, do inquérito pormenorizado em terreno circunscrito. A essa restrição espacial, soma-se uma restrição temporal tomada, paradoxalmente, da historiografia a mais convencional: o corte cronológico curto da narrativa episódica, embora permaneça, como pano de fundo, o tempo estrutural da longa duração braudeliana.

Contudo, há que se reconhecer que, no caso de *Montaillou*, a inspiração etnográfica é metodologicamente determinante, o que pode ser generalizado para outros representantes da Nova História (Le Goff e Duby, particularmente). Com efeito, no citado livro de Le Roy Ladurie, a vida cotidiana do povoado, no plano das realidades materiais e das representações coletivas, é esquadrihada de alto a baixo como uma verdadeira sociedade tribal. O historiador não deixa sequer de recorrer ao método comparativo, mesmo correndo o risco do anacronismo: “*As análises publicadas por Bourdieu quanto à casa cabila parecem-me pertinentes, a título comparativo, para uma confrontação entre dados [etnográficos] magrebinos e pirenaicos.*” (LE ROY LADURIE, 1997: 74) Observando a “regra de ouro” da etnografia e adaptando-a, muito criativamente, aos procedimentos da operação historiográfica, Le Roy Ladurie lança-se, assim, à aventura de uma espécie de antropologia retrospectiva através da qual emergem da opacidade as práticas cotidianas e os hábitos coletivos regulares, constantes e repetitivos, mais próximos do inconsciente que do pensamento refletido dos homens e mulheres do passado.

Cabe ainda uma observação sobre a narrativa — ou, melhor dizendo, a *escritura* — de *Montaillou*. Significativamente, o tempo verbal empregado não é o pretérito, típico da história cronológica “acontecimental” (*événementielle*) ou mesmo processual; mas o presente do passado, à semelhança do “presente etnográfico” característico dos trabalhos de campo realizados pelos antropólogos. (Cf. CLIFFORD, 2002: 26) O historiador, aliás, não conta propriamente uma história: não há enredo, trama ou intriga nos moldes mais convencionais. A escritura assume a forma de uma descrição. Ele descreve analiticamente (densamente, diria Clifford Geertz) as estruturas profundas, subjacentes, da vida social e cultural da comunidade. Trata-se de um tipo de escrita da história que Paul Veyne chamaria “não-acontecimental” (*non-événementielle*), ou seja, menos uma crônica dos episódios de superfície do que uma análise das estruturas profundas, numa palavra, uma história estrutural. (Cf. VEYNE, 1989: 248) Nem por isso o texto deixa de ser envolvente. A escrita desce ao nível do cotidiano vivido, criando um efeito de realidade capaz de nos familiarizar com pessoas comuns, gente como a gente, mas ao mesmo tempo muito diferentes de nós, e que viveram e morreram faz mais de sete séculos.

II

Muito já se escreveu sobre as relações entre história e antropologia, inclusive no contexto historiográfico da Nova História. Mas essas considerações, via de regra, são feitas *en passant*, tanto em textos celebrativos quanto demolidores da nova tendência, ou em artigos mais gerais sobre a antropologia histórica, as mentalidades, a micro-história ou mesmo a “história vista de baixo” (*history from below*). (SHARPE, 1992: 47) O tom por vezes apologético dos ardorosos defensores da Nova História em parte impediu uma análise mais sóbria e acurada da real dimensão e importância desse diálogo. Mas é necessário reconhecer, para começo de conversa, que, apesar de todas as restrições que se possa fazer, trata-se de um vigoroso esforço para transpor os limites artificiais entre as disciplinas, tentar “ver de perto” e fazer falar as pessoas comuns sobre sua própria experiência e concepção de mundo, em suma, alcançar o “*ponto de vista do nativo*” e tratar o passado como se fosse um país estrangeiro. (Cf. PALLARES-BURKE, 2000: 120)

Uma das dificuldades em tratar das relações interdisciplinares é que não se trata nunca de um encontro marcado e pontual. Com frequência, as fronteiras não são apenas lugares de encontros, mas de desencontros. Daí os descompassos e os mal-entendidos, como exemplifica Peter Burke:

[...] os historiadores descobriram as explicações funcionais mais ou menos na época em que os antropólogos já demonstravam insatisfação com elas. Inversamente, os antropólogos estão descobrindo a importância dos eventos quando muitos historiadores já abandonaram a *histoire événementielle* para se dedicar ao estudo das estruturas subjacentes. (BURKE, 2002: 36)

Além disso, no plano epistemológico, trata-se, afinal, de perspectivas muito diferentes, a começar pelas diferenças no tocante ao sujeito e ao objeto dos respectivos saberes. Discutindo as relações tempestuosas entre os distintos observadores, Clifford Geertz coloca muito claramente a complexidade do problema:

O “nós”, assim como o “eles”, significam coisas diferentes para quem olha para trás [o historiador] e para quem olha para os lados [o antropólogo], problema este que não se torna propriamente mais fácil quando, como vem acontecendo com frequência cada vez maior, alguém tenta fazer as duas coisas. (GEERTZ, 2001: 113)

Como diz um historiador da antropologia, James Clifford, é preciso procurar saber como idéias antropológicas “viajam” para outras disciplinas, e como elas são traduzidas ou rejeitadas. (CLIFFORD, 2002: 256) Para tanto, as margens ou fronteiras entre as disciplinas são campos privilegiados de análise, pois é ali que os contatos e as repulsas

se dão efetivamente e onde saberes híbridos são produzidos. Importa frisar, entretanto, a necessidade de observar essas disciplinas em suas inter-relações dinâmicas, quer dizer, apreender a historicidade própria dos diálogos e sua efetivação na prática dos saberes.

Uma perspectiva teórica e metodologicamente interessante para analisar o caráter híbrido de determinados discursos é aquela aberta por Walter Mignolo, crítico literário mexicano que trabalha numa zona de tríplice fronteira entre a teoria da literatura, a antropologia de culturas meso-americanas e a análise do discurso historiográfico. Para Mignolo, trata-se de

entender que as diferenças e as semelhanças [entre os campos do saber] são construídas a partir dos pressupostos que fundam e dos objetivos que guiam tanto a produção discursiva quanto sua análise, e não necessariamente em propriedades “naturais” que devem ser descobertas na “literatura”, “história”, “antropologia”, “ficção” etc. Essa tese pressupõe que tais palavras não remetem a entidades nem concretas nem abstratas, mas a um *conhecimento compartilhado e heterogêneo* entre aqueles que produzem e interpretam os discursos. (MIGNOLO, 1993: 115-16, grifos no original).

Em outras palavras, semelhanças e diferenças entre práticas de conhecimento heterogêneas não são naturais, não estão dadas a partir das especificidades dessas práticas; antes, elas próprias são construções condicionadas social, histórica e culturalmente, e, portanto, sujeitas a regras, normas e convenções específicas no tempo e no espaço. Portanto, podem ser cartografadas e historicizadas a partir da análise de um determinado contexto intelectual, no jogo interdisciplinar de relações entre as diferentes perspectivas de conhecimento.

Nas regiões de fronteira entre as ciências sociais, as redes constituídas pelas relações interdisciplinares — ao mesmo tempo amigáveis e litigiosas — são evidentemente muito complexas. No presente caso, é claro que diferentes maneiras de conceber a teoria da história e a teoria antropológica terão como resultado diferentes modos de conceber as relações possíveis entre ambas ciências sociais. Assim, *grosso modo*, o diálogo entre o marxismo de E. P. Thompson ou Christopher Hill e a antropologia social anglo-saxônica é muito diferente do diálogo entre a história da cultura de Darnton e a antropologia hermenêutica de Geertz; e ambas são bastante singulares quando comparadas à história a *la Annales* e o privilégio que ela dá aos contatos com a etnologia francesa, de Mauss a Lévi-Strauss e além. Os múltiplos cruzamentos e combinações possíveis entre as diferentes tradições antropológicas e historiográficas tornam ainda mais complexos os campos constituídos por essas interfaces que, no limite, apontam para a dissolução das fronteiras

disciplinares. Há que se considerar, ainda, a mobilidade e a fluidez das fronteiras entre a história e a antropologia pelo menos desde o fim do século XIX. Em outras palavras, é importante apreender os intercâmbios disciplinares em sua historicidade complexa, percebendo simultaneamente as rupturas e as permanências das relações entre os saberes num quadro epistêmico de mais longa duração. E há que se levar em conta, por fim, os diferentes contextos de antropologização do discurso histórico e de historicização do discurso antropológico, pois se sabe que o estudo das relações interdisciplinares — como, aliás, de qualquer tipo de relação — ganha em clareza quando se as concebe como uma via de mão dupla e não como uma rua de mão única. Mas esse é um programa necessariamente coletivo com o qual, aqui e agora, podemos apenas nos identificar. Concentremo-nos mais detidamente no último terço do século XX e nas especificidades da conjuntura intelectual francesa.

No campo historiográfico, a virada antropológica no jogo das relações interdisciplinares da história com as ciências sociais pode ser lido, entre outras razões, como um descontentamento com os determinismos monocausais e com a metáfora da base/superestrutura nas explicações históricas, em que a cultura ou a ideologia, as mentalidades, o simbólico, as representações coletivas ou ainda o imaginário apareciam como reflexos ou epifenômenos da realidade material, numa abordagem bastante reducionista e mecanicista. Mas, segundo Michel de Certeau, dois outros elementos mais gerais e importantes intervêm no processo de antropologização da história, a saber, a permanência do “morto” (a tradição) e a crise da idéia de progresso:

Em primeiro lugar, a tomada de consciência contemporânea (antropológica, psicanalítica, etc.) de que a tradição, que se tinha relegado para um passado totalmente acabado, julgando assim expulsá-la, permanece e volta nas presentes práticas e ideologias. O morto continua assolapado na atualidade, assedia-a e determina-a. Nunca mais se acaba de o matar ou de o exorcizar. Semelhante verificação, ligada à desmistificação da idéia de progresso, engendra uma antropologização da história e uma recrudescência do interesse por aquilo a que ontem se chamavam as “resistências” ao progresso. Daí uma análise com vistas a detectar a relação dos acontecimentos com as constâncias estruturais, as permanências nos modelos de sociabilidade, de festa, de exclusão, etc. (DE CERTEAU, 1983: 28)

Nesse contexto, a antropologia histórica triunfante a partir dos anos 70 foi o exemplo mais espetacular de uma dessas tentativas de hibridização levadas a efeito sob o signo da interdisciplinaridade. O encontro da antropologia com a história, ou vice-versa, é uma das matrizes daquilo que Geertz chamaria *gêneros misturados*, ou seja, estudos de

caráter híbrido que não obedecem mais às fronteiras disciplinares estabelecidas pela ciência moderna a partir do século XIX. (GEERTZ, 1983: passim) Outros preferiram falar da “fusão” história-antropologia como uma das formas do pós-modernismo em historiografia. Seja como for, o contato crítico com os conceitos antropológicos básicos (cultura, etnicidade, alteridade, relativismo, identidade, diferença, entre outros) propiciou o nascimento de uma historiografia antropológica orientada que, por sua vez, tornou possível a problematização, pelos historiadores, do conceito de cultura e, assim, a afirmação da história cultural em novas bases.

Geralmente, os historiadores tinham, até então, uma concepção humanista e elitista muito estreita do que seja cultura: as obras do pensamento erudito, das belas artes e da literatura, objetos do que hoje chamaríamos, respectivamente, história intelectual ou das idéias, história da arte e história literária. Em meados dos anos 1960, Le Roy Ladurie era um dos inúmeros historiadores que reclamavam a ampliação do conceito de cultura e a expansão dos domínios da pesquisa histórica. Numa discussão sobre a história social realizada no Colóquio de Saint-Cloud em 1965, o historiador expunha claramente suas reservas quanto ao uso generalizado da noção marxista, então muito em voga, de consciência de classe: *“Uma tal expressão”, aponta, “reclama duas observações. Não há, também, elementos inconscientes, cuja importância não é desprezível, nos comportamentos sociais?”* E propunha a substituição do conceito sociológico restritivo pela noção antropológica mais abrangente de cultura: *“Em vez de consciência de classe, termo um pouco restrito, não se deveria falar de níveis de cultura, cultura no sentido intelectual, e também, de maneira geral, no sentido antropológico do termo?”* (Apud GOUBERT, 1973: 137)

É certo que o contato com os estudos antropológicos permitiu a muitos historiadores relativizar a concepção ocidental moderna de historicidade como evolução ou progresso unilinear contínuo e homogêneo; ensinou-lhes, como diz Roberto DaMatta, que há vários modos de conceber e vivenciar a duração do tempo, e que tempo e história são coisas completamente diferentes. (DaMATTA, 1991: 125) Contudo, se as relações com a história (em suas formas evolucionista, “progressista” e historicista) constituem, desde o século XIX vitoriano, uma discussão endêmica na teoria antropológica, a recíproca não é totalmente verdadeira, apesar das notáveis exceções, mormente nos estudos sobre o medievo europeu (um Huizinga, um Marc Bloch). Entre os historiadores franceses, é somente a partir do final dos anos 1950, com a célebre polêmica entre Lévi-Strauss, Braudel

e Sartre, que as discussões teóricas ganharam efetividade, *pari passu* com o crescente interesse dos historiadores pelas idéias e modelos explicativos da etnologia.

No contexto intelectual francês, as discussões foram muito marcadas pelo impacto avassalador do estruturalismo sobre as ciências humanas em geral e sobre a história em particular. As incompreensões foram inúmeras de ambas as partes. Lembremos a principal: toda a discussão em torno da oposição estrutura-devir. Em 1969, Michel Foucault, analisando as mutações recentes da história, foi taxativo quanto à impertinência teórica dessa oposição:

[...] já há bastante tempo que os historiadores identificam, descrevem e analisam estruturas, sem jamais se terem perguntado se não deixavam escapar a viva, frágil e fremente 'história'. A oposição estrutura-devir não é pertinente nem para a definição do campo histórico nem, sem dúvida, para a definição de um método estrutural.(FOUCAULT, 1995: 13)

No entanto, as dicotomias teimarem em persistir. Assim, um problema que imediatamente se coloca é como se livrar das antinomias categóricas e das oposições binárias recorrentes quando se trata de problematizar as relações entre um e outro “sistema” de conhecimento: estrutura x evento, estática x dinâmica, sincronia x diacronia, simultaneidade x sucessão, estacionário x cumulativo, lógico x cronológico, “frio” x “quente”, etc. Em suma, parece que a principal dificuldade reside em escapar de um dualismo caro à história da metafísica ocidental: a clássica e irreduzível oposição, desde os filósofos pré-socráticos, entre o *ser* e o *devir*, entre o *que é* e o *que vem a ser*. Para fugir a esses esquemas (inconscientes?) de pensamento, há que se conceber uma abordagem teórica capaz de tomar os conceitos de *cultura* e *historicidade* como complementares, e não antagônicos, para a inteligibilidade da vida social. Os desenvolvimentos recentes da nova história cultural parecem caminhar nesse sentido.

De modo geral, a nova visão culturalista do passado busca combinar, com mais ou menos sucesso, enfoques antropológicos com a percepção da dinâmica histórica. É necessário observar que, nos começos da ciência antropológica no século XIX, o evolucionismo cultural praticamente se confundia com a história concebida como progresso. Criticando o evolucionismo como um preconceito da civilização ocidental, a corrente difusionista — para explicar a difusão das culturas sem pressupor o etapismo do esquema primitivo-bárbaro-civilizado —, recorreu a uma história muito mais “conjectural” que efetiva das sociedades analisadas, conforme a crítica que lhe foi dirigida por funcionalistas como

Malinowski e Radcliffe-Brown. Com isso, a perspectiva histórica foi banida *tout court* do horizonte antropológico. Desde o começo do século XX, as dificuldades de diálogo entre ambas as disciplinas residiam, basicamente, na oposição entre a análise sincrônica dos sistemas sócio-culturais — objeto da antropologia — e a análise diacrônica das transformações históricas — preocupação por excelência da razão historiadora. James Clifford, numa passagem sobre a “exclusão” da história a partir do funcionalismo, deixa entrever o nó górdio do conflito:

[...] os todos assim representados [pela etnografia] tendiam a ser sincrônicos, produtos de uma atividade de pesquisa de curta duração. O pesquisador de campo, operando de modo intensivo, poderia, de forma plausível, traçar o perfil do que se convencionou chamar “presente etnográfico” — o ciclo de um ano, uma série de rituais, padrões de comportamento típico. Introduzir uma pesquisa histórica de longa duração teria complicado e tornado impossível a tarefa do novo estilo de trabalho de campo. Assim, quando Malinowski e Radcliffe-Brown estabeleceram sua crítica à ‘história conjectural’ dos difusionistas, foi muito fácil excluir os processos diacrônicos como objetos do trabalho de campo, com conseqüências que têm sido suficientemente apontadas. (CLIFFORD, 2002: 30)

Em meio a essa oposição, a própria diferença de materiais e de procedimentos empíricos de pesquisa contribuiu, em parte, para o distanciamento mútuo, no bojo do processo de cientificização, disciplinarização e institucionalização dos dois campos do saber. Pierre Vidal-Naquet nota que “*Ao escrever, [o historiador] ateve-se por muito tempo aos textos escritos, o que acarretou, simultaneamente, a eliminação do que só se exprime oralmente ou pelo gesto recolhido pelo etnólogo.*” (VIDAL-NAQUET, 1988: 169) Essas diferenças, oposições e dificuldades de diálogo foram sendo superadas com êxito por ambos os lados ao longo das últimas décadas. Viu-se nascer e se afirmar, segundo variados paradigmas, tanto uma antropologia historicizada — que não despreza o acontecimento e a temporalidade na análise dos fenômenos culturais —, quanto uma história antropologizada — bastante sensível ao papel da cultura nas sociedades humanas do passado. Robert Darnton, lembrando a reciprocidade dos chamados de Evans-Pritchard e Keith Thomas para uma aproximação dos dois campos, chega a vaticinar que uma convergência entre essas disciplinas é um destino certo: “*Vários livros antropológicos de historiadores e livros históricos escritos por antropólogos mostraram que as duas disciplinas estão destinadas a uma convergência.*” (DARNTON, 2001:332)

Com efeito, a guinada antropológica da história foi acompanhada, mais ou menos sincronicamente, por uma guinada historiográfica da antropologia, que criticou e abandonou

o preconceito anti-historicista herdado da escola funcionalista. Num artigo de 1984, Hans Medick resume em linhas gerais os termos desse encontro:

Presentemente a prática da investigação abandonou por completo a diferenciação teórica que deveria separar a História da Antropologia. Os antropólogos puseram de lado as estruturas abstratas e tentam explicar fatos concretos. Por seu lado, os historiadores atribuem hoje aos fatos isoladamente um valor menor do que às estruturas que se repetem no tempo. Paradoxalmente, hoje em dia, os antropólogos adotam perspectivas diacrônicas com a mesma freqüência com que os historiadores adotam perspectivas sincrônicas. (MEDICK, 1985: 88)

Ainda que não se possa falar numa convergência absoluta e predestinada entre os dois campos como vaticina Darnton, a reciprocidade dos chamados para o trabalho conjunto é bastante antiga. Bem antes de Darnton e da Nova História, o antropólogo Paul Bohannan havia chamado a atenção, no que tange à metodologia das ciências sociais, para as semelhanças de procedimento no trabalho empírico de antropólogos e historiadores. Bohannan chega a indicar o medievalista Marc Bloch, um dos “pais fundadores” dos *Annales*, como uma leitura obrigatória para os etnógrafos:

No seu processo de coleta de dados a antropologia assemelha-se à história. Os antropólogos estão interessados na descrição dos acontecimentos, bem como nas generalizações e explicações fornecidas pelos protagonistas dos mesmos. Um antropólogo não pode encontrar melhor mestre do que Marc Bloch, o grande historiador francês, ao tratar desse aspecto do problema. A *Apologie pour l'histoire*, de Bloch, indica o problema do etnógrafo tão habilmente como o faz com o problema do historiador. (BOHANNAN, 1975: 225)

A propósito, como observa Clifford, um dos temas perenes na evolução da disciplina antropológica é “*o quanto a antropologia se parece com a história*”. (CLIFFORD, 2002: 26) Por vezes, para estabelecer um parentesco (mítico) entre as duas disciplinas, historiadores e antropólogos chegam a considerar Heródoto o inventor do método de entrevista enquanto versão primitiva do inquérito coletivo. Depois de tornar Heródoto o “pai da história”, como queria Cícero, torna-se-o mais modernamente “pai da antropologia”, depois de o fazer “pai da geografia”. Patriarca fértil o velho Heródoto! Desnecessário dizer que essa genealogia comum e totalmente anacrônica estabelece uma identidade e uma continuidade tranqüila (e ideal) entre práticas e discursos muito heterogêneos, prenes de rupturas e descontinuidades — em outras palavras, dotados de historicidades específicas. Além disso, as relações entre os dois campos do saber nunca foram tão tranqüilas. Não são as fronteiras ou as margens espaços por excelência do litígio?

III

Em 1974, Pierre Chaunu valeu-se de uma metáfora vertical para designar uma importante mudança de perspectiva historiográfica. A nova historiografia realizava, segundo ele, uma “*subida do social, da economia, do demográfico, para a antropologia e o cultural.*” É o que o historiador, como dissemos, chama de “*o terceiro nível*” (o mental, a sensibilidade, o religioso), e que ele próprio, num artigo de 1972, já havia definido como um novo campo para a história serial ou quantitativa. (CHAUNU, 1976: 529-534) No final da mesma década, Lawrence Stone ensaiava uma explicação mais ampla das mutações historiográficas em curso e fazia, de passagem, uma espécie de balanço das relações história-antropologia:

Na prática, se não em teoria, a antropologia tem tendido a ser uma das mais ahistóricas disciplinas na sua falta de interesse pela mudança no decorrer do tempo. Entretanto, ela nos ensinou como todo sistema social pode ser brilhantemente iluminado pelo método “holofote” de registrar um único evento com detalhes elaborados, e providenciou para que ele seja inserido no seu contexto total e que seja cuidadosamente analisado por seu significado cultural. [...]

Uma das mais surpreendentes mudanças recentes no conteúdo da história tem sido o crescimento repentino do interesse nos sentimentos, emoções, padrões de comportamento, valores e estado de espírito. Neste aspecto, a influência de antropólogos como Evans-Pritchard, Clifford Geertz, Mary Douglas e Victor Turner tem sido muito grande. (STONE, 1979: 7)

Trata-se, na verdade, de uma mutação muito mais ampla das práticas historiográficas, marcadas significativamente pelo avanço da história cultural em seus variados modelos, seguidos ou não do epíteto “antropológico”. A rigor, o campo intelectual da chamada Nova História é todo ele constituído por uma ampla e complexa rede de cruzamentos interdisciplinares. A chamada terceira geração dos *Annales* de fato radicalizou o imperativo categórico de Febvre em prol da abertura da curiosidade historiadora: “*Historiadores, sejam geógrafos. Sejam também juristas e sociólogos, e psicólogos (...)*”. (FEBVRE, 1977: 56) Sejam, sobretudo, antropólogos, acrescentaria a terceira geração. É preciso observar que os praticantes da Nova História pertencem a uma geração de

historiadores — Duby, Delumeau, Chaunu, Le Goff, Vovelle, Le Roy Ladurie e outros —, que passou, com mais ou menos rapidez, de uma história estritamente econômica e social a uma história amplamente cultural. (LANGLOIS, 1993: 662) No contexto francês, a história social e econômica, dominante no campo historiográfico desde o segundo pós-guerra, relativamente apagou-se diante desse avanço que retomava — para transformá-lo profundamente — o programa original dos fundadores dos *Annales*, Bloch e Febvre, nos anos 1930. Numa tentativa de síntese teórica sobre a Nova História, Le Goff insere essa tendência historiográfica numa “*profunda renovação do domínio científico*” desde o final dos anos 50: 1) a afirmação de ciências relativamente novas: a sociologia, a demografia, a antropologia, etc.; 2) a renovação de ciências tradicionais: a lingüística moderna, a nova história econômica, a matemática moderna; 3) o avanço da interdisciplinaridade, que deu origem a uma série de ciências compósitas: história sociológica, demografia histórica, antropologia histórica, psicolinguística, etno-história, matemática social, psicofisiologia, etnopsiquiatria, sociobiologia, etc. (LE GOFF, 1990: 27)

O jogo de relações entre história e antropologia coloca uma série de questões. Do ponto de vista da história da historiografia e da epistemologia da história, em que mais imediatamente nos situamos, a questão mais geral e importante é a seguinte: que tipo de história e, conseqüentemente, que *regime de historicidade* (a expressão é de François Hartog) são produzidos a partir do agenciamento, sob a forma do texto, das diferentes perspectivas de análise da vida social? Outras questões são decorrentes: que concepção de história e de antropologia orienta o diálogo interdisciplinar no campo da Nova História? Que concepção de interdisciplinaridade orienta esse (ou resulta desse) encontro de olhares? Quais são os pressupostos epistemológicos subentendidos na prática interdisciplinar? Como se constrói, empírica e teoricamente, a aliança entre a perspectiva histórica e a antropológica?

A principal hipótese que aventamos é a seguinte: o privilégio conferido a um princípio de simultaneidade (de sincronicidade), em detrimento de um princípio de sucessão (de diacronia), esse primado *não coloca em xeque a noção mesma de historicidade* — como afirmam apressadamente os seus críticos —, mas sim *altera-lhe o estatuto*. A chamada história estrutural, não sem tensões e paradoxos que cumpriram examinar mais detidamente, combina e concilia, no trabalho de representação inteligível do passado, o enfoque sincrônico típico da antropologia com a abordagem diacrônica característica da racionalidade historiadora. Vemos nascer assim, dos rebentos desse enamoramento

instável, um novo regime de historicidade que, embora carente de elucidação teórica, parece que veio para ficar. Portanto, não há que se falar, polêmica e paradoxalmente, de uma “*história imóvel*”, como quer Le Roy Ladurie; nem há que se concordar simplesmente com a crítica ligeira e generalizante de François Dosse, de que “*A inércia, que caracteriza o que se chama de ‘sociedades frias’, define, então, a civilização ocidental.*” (DOSSE, 1992: 188)

A história estrutural, de fato e de direito, constrói uma temporalidade e uma historicidade bastante singulares. Não há que se confundir esse tipo de historicidade com perspectivas históricas evolutivas e unilineares à maneira do historicismo oitocentista e das diversas filosofias da história que vingaram no Ocidente de Santo Agostinho até o materialismo histórico. Porém, trata-se de individuar não estruturas fixas e inertes, mas mutáveis segundo um ritmo e uma cadência (vários ritmos e diferentes cadências) que uma abordagem mais convencional e uma duração mais curta não possibilitam perceber, posto de antemão que não é objeto de análise. Contextualizadas num período longo (menos evidente posto que mais ao fundo), as mudanças e as transformações logicamente tornam-se menos perceptíveis, o que não quer dizer que não “estejam lá”, quer dizer, que não constituam a espessura ontológica do passado cognoscível tanto quanto as permanências e as resistências estruturais à mudança.

Sabe-se que a aceleração do tempo é um dos principais aspectos do regime moderno de historicidade que ditou os padrões explicativos (ou compreensivos) da historiografia do século XIX e de grande parte do XX. Nesse contexto, a obra dos “novos historiadores” opera uma espécie de corte epistemológico em relação ao antigo regime de historicidade, quer dizer, afirmam uma tentativa historiográfica de estabelecer uma outra relação com o tempo, problematizando uma temporalidade não mais pensada enquanto teleologia do progresso. Em suma, não se trata de colocar em suspenso a categoria da transformação, mas de evidenciar a multiplicidade dos tempos históricos e as diferenças quanto à percepção de suas mudanças. Trata-se, é evidente, da herança da concepção geo-histórica braudeliana. Mas não apenas. Inseparável das “metanarrativas” e das grandes filosofias burguesas da história, a historiografia, até então, tinha operado com um modelo uniforme, homogêneo, contínuo e linear de temporalidade (o tempo prometico, evolutivo e progressista da modernidade), ou mesmo com a noção de processo dialético (evolução espiralada), na variante marxista. Trata-se do tempo “*homogêneo e vazio*” de que fala Walter Benjamin em sua crítica simultânea do historicismo de linhagem rankeana e do

materialismo histórico da Segunda Internacional. (BENJAMIN, 1993: 222-32) Em ambos os casos, evidencia-se uma teleologia do progresso, tributária das filosofias burguesas da história emergentes desde o Renascimento. Nesse sentido, a chamada história estrutural representa uma ruptura com os paradigmas anteriores (modernos) do que seja a “História”.

Numa primeira aproximação, a análise dessa abordagem histórico-etnográfica constata um paradoxo ou uma contradição nos termos: aquilo que Le Roy Ladurie define como “história imóvel”, e que, significativamente, foi objeto de muita controvérsia teórica e polêmica ideológica. Não se trata de um mero jogo de palavras, mas da tentativa de elucidação teórica de um novo regime ou estatuto de historicidade. Se lembrarmos uma bela frasezinha de um grande historiador do século XIX — “*A essência da história é a sua eterna mutabilidade*” (BURCKHARDT, 1961: 33) — percebemos o que a expressão “história imóvel” comporta de aparente incongruência. Mas, de fato, trata-se de uma análise histórica que, próxima das abordagens estrutural-funcionalistas em antropologia, é prenhe de oscilações entre a permanência e a mudança. Como se sabe, a partir da geo-história braudeliana desenvolveu-se, em resposta ao desafio estruturalista, a chamada história estrutural. Ela buscou combinar a abordagem das estruturas mentais e das estruturas materiais, com o objetivo de explicar os elementos infraestruturais e superestruturais que constituem, na longa duração, obstáculos e cerceamentos às mudanças. (Cf. BRAUDEL, 1978: passim) O realce do tempo longo, sem contradizer no essencial o princípio de historicidade, evidenciou os fenômenos de inércias, de sobrevivências, retardamentos e permanências. Doravante, o uso do plural tornar-se-ia obrigatório: as *historicidades*, variáveis segundo os objetos, os problemas e as abordagens dos fluxos de matéria social no tempo e no espaço.

Nos anos 60 e 70 vivia-se, como dissemos, o apogeu do período estruturalista. Nesse contexto, essa forma antropologizada de história — incorporadora, a seu modo, da noção de estrutura — foi acusada de negar a liberdade humana de fazer a sua própria história (o sujeito constituinte), negar a consciência que progride e a vontade que transforma. Nesse sentido, a crítica de Dosse à antropologia histórica é, sob muitos aspectos, mais panfletagem política que análise histórica da historiografia. Escreve Dosse: “*Nossas sociedades, que se constituíam a partir de uma consciência histórica, acordam matéria inerte, substância ‘fria’ à imagem das sociedades primitivas estudadas por Lévi-Strauss.*” (DOSSE, 1992: 222) De uma perspectiva trotskista, Dosse diagnostica a Nova História como o sintoma mais evidente do neo-conservadorismo que assaltou os intelectuais

depois do fim das utopias, do desencanto ante as promessas do comunismo, acusando-os pelo “*abandono de todo elo dialético entre presente, passado e futuro.*” À acusação de imobilizar a história — paradoxo inaceitável para o progressismo historicista à direita e à esquerda —, soma-se a de descentralizar o homem ou mesmo retirá-lo da cena histórica, como explicita, por exemplo, a crítica de Dosse à *História do clima depois do ano mil*, de 1967, de Le Roy Ladurie.

Sem dúvida, essa crítica foi possível a partir de uma certa leitura da noção de “inconsciente” nas abordagens de tipo estruturalista. Uma estrutura, por definição, é inconsciente ao sujeito. Na trilha de Braudel, a mais clara definição de estrutura em história foi dada por Chaunu: “*Tudo o que, numa sociedade, numa economia, é dotado de uma duração suficiente para que seu movimento escape à observação comum.*” (Apud AYMARD, 1993: 309) Como se sabe, a teoria braudeliana da longa duração criou as condições de possibilidade para uma aproximação mais efetiva entre a disciplina histórica e aquela que era considerada então a mais ahistórica das ciências sociais, a antropologia. Atente-se, por exemplo, para a experiência narrada por Georges Duby em seu livro de “ego-história”. Para além das críticas de anti-humanismo e anti-historicismo, há um importante papel desempenhado pela antropologia social estruturalista no re-interesse pela história das mentalidades, conforme reconhece Duby. A passagem é longa, mas elucidativa:

O que eu recebia da antropologia social estimulava-me também a me informar sobre os sistemas de imagens construídos e propagados com o objetivo de justificar e perenizar uma certa organização da produção e da distribuição das riquezas, e portanto a empreender o estudos dos ritos e mitos, a dar prosseguimento ao das relações de parentesco; convidava-me a imiscuir-me no interior das residências feudais, essas pequenas sociedades complexas das quais eu só percebera a crosta, no Mâconnais; obrigava-me sobretudo, a propósito desses seres que me limitara até então a classificar, a me situar com relação às formas exteriores do poder, a me interrogar sobre o que pensavam, sobre o que os levava a se comportarem uns cons os outros desta ou daquela maneira, sem que dissessem plena consciência. (DUBY, 1993: 84)

Por certo, a desmistificação da idéia de progresso e a desaceleração dos tempos da história conduziram a um privilegiamento das dimensões mais “estacionárias” ou “frias” — ambas as expressões são de Lévi-Strauss —, em detrimento das dimensões mais “quentes” ou “cumulativas” da vida social. Como diria azedamente o crítico Dosse, trata-se de um “*tempo repetitivo, etnográfico*”, quer dizer, o tempo próprio e inconsciente de uma vida cotidiana que muda muito lentamente e que desconhece uma evolução contínua,

homogênea e unilinear. A concepção de tempo — e, portanto, o regime de historicidade — da Nova História insere-se perfeitamente nessa perspectiva sintetizada pelo historiador e antropólogo de Certeau:

A Antropologia insinua na História uma outra relação com o tempo: já não se trata de um tempo voluntarista, progressista e nítido, que continua sempre a avançar apesar das resistências, mas sim de um tempo que se repete, que evolui em espiral, que tem nós e volta atrás, um tempo manhoso, enganador e cheio de sinuosidade. (DE CERTEAU, 1983: 28)

Na antropologia histórica, portanto, o questionário — ou a “tópica”, como diria o epistemólogo Veyne — é antropologicamente orientado para a análise histórica dos estratos mais profundos e inconscientes da vida social, o que polemicamente se chamou estruturas. Por trás da cena mais facilmente visível da história, e como pano de fundo dela, têm-se acontecimentos de ritmos lentos e muito lentos, observados na perspectiva de um macrotempo, o tempo das estruturas que se transformam muito devagar, apenas perceptíveis na escala da longa duração, e que em parte condicionam ou mesmo determinam inconscientemente o *modus vivendi* cotidiano: os modos de ser, pensar, sentir, crer, viver e morrer. Observe-se que a longa duração não é incompatível com o recorte cronológico curto, justamente porque respondem a diferentes regimes de historicidade. Como esclarece Le Goff,

A longa duração não é forçosamente um longo período cronológico; é aquela parte da história, a das estruturas, que evolui e muda o mais lentamente. Pode-se descobri-la e observá-la por um lapso de tempo relativamente curto, mas subjacente à história dos eventos e à conjuntura de médio prazo. (LE GOFF, 1999: 17)

A microhistória à la *Annales* não joga fora o bebê com a água do banho: os ritmos lentos da longa duração e os grandes espaços da civilização mediterrânica são pressupostos explicativos das estruturas observadas com olho de míope através da redução da escala espaço-temporal. Pelo menos, esse é o caso de algumas obras mestras, como as do já citado Le Roy Ladurie.

IV

Em linhas gerais, a proposta da interdisciplinaridade história-antropologia resulta, na prática, numa pesquisa que estabelecesse possíveis “pontes” entre diferentes perspectivas de abordagem da vida social; resulta numa determinada concepção de história em que sobressai o conceito antropológico de cultura, com sua ênfase nos temas da vida cotidiana e das práticas ordinárias. A absorção do olhar antropológico reforça e permite uma visão de história capaz de evidenciar, entre o passado e o presente (a partir do qual necessariamente o historiador observa o passado), toda uma série de descontinuidades e diferenças. Além disso, a escala microscópica, no caso da micro-história, estimula a reflexão historiográfica para além dos macro-objetos tradicionais da historiografia moderna (o Estado, a Nação, a Revolução, as grandes épocas, os grandes processos, as grandes individualidades históricas). A incorporação do afetivo, do mental, do psíquico coletivo, demandava métodos e instrumentos conceituais variados, o que resultou numa abertura ainda mais radical, e, significativamente, no privilegiamento das interfaces com a antropologia e mesmo, ainda que em menor grau, com a psicanálise. Porém, mais que a utilização e adaptação de conceitos operatórios de uma ciência social vizinha, trata-se de traduzir, transmigrar e transcriar um estilo, um questionário, um modo de olhar e de inquirir as matérias sociais.

O tempestuoso enamoramento da história com a antropologia implicou, para a primeira, um deslocamento significativo em vários planos e níveis: o dos métodos, o dos conceitos, o dos objetos, conteúdos e domínios da história. Em outras palavras, o contato com o estilo de observação antropológica ampliou significativamente o campo de reflexão e investigação dos historiadores, desde a ampliação do questionário — fundamental para a concepção de história-problema a la *Annales* — até a recolocação em novos termos do problema da escritura do texto (toda a questão do “retorno” da narrativa).

É curioso observar, por exemplo, a aproximação entre a crítica do anacronismo em história e a crítica do etnocentrismo em antropologia. O distanciamento e o estranhamento (ou seja, a relativização dos valores próprios da cultura do observador), buscados pela observação antropológica, comporta uma certa analogia com o ideal *annaliste* de evitar o anacronismo, o pecado capital dos historiadores, segundo Febvre. A desidentificação que o primeiro movimento busca operar no espaço, o segundo busca operar no tempo. Em ambos os casos, o objetivo é buscar adotar ao máximo a perspectiva do outro, não em termos de empatia, como na hermenêutica historicista, mas de

reconhecimento da diferença e da alteridade. Nesse sentido, Keith Thomas, ao ressaltar o resultado prático de seu contato com a antropologia, parece reprisar as palavras de Febvre em *O problema da descrença no século XVI*:

Diria que meu pressuposto fundamental passou a ser o de que devemos começar um estudo imaginando que nada sabemos sobre as pessoas do passado, e que não devemos atribuir a elas emoções, crenças ou reações que são nossas, só porque estas nos parecem naturais, humanas e normais. (PALLARES-BURKE, 2000: 133)

Assim, a crítica do etnocentrismo (que permite a percepção da diferença e da alteridade no espaço) é metodologicamente semelhante à crítica do anacronismo (que permite a percepção da diferença e da alteridade no tempo). Em ambos os procedimentos, observam-se a afirmação de um relativismo que abala a tendência narcisista de ver nos outros (seja no tempo, seja no espaço) uma imagem distorcida de nós mesmos.

Desde os seus começos, a estratégia dos *Annales* sempre foi a de favorecer os contatos interdisciplinares no seio das ciências sociais. Escreve Jacques Revel: “*Há dois eixos gerais que subentendem a experiência dos Annales: a reivindicação de uma história experimental científica (mais do que culta) por um lado; e, por outro, a convicção de uma unidade em construção entre a história e as ciências sociais.*” (REVEL, 1997: 12) Na teoria e na prática, essa sensibilidade interdisciplinar, desde o final dos anos 1920, nunca foi rompida pelos historiadores mais ou menos próximos do círculo *annaliste*. Mas, entre a ruptura com a tradição e a tradição da ruptura, há que se atentar, como já indicado, para a historicidade desses contatos interdisciplinares — ou para a relação mutável entre a história e as ciências sociais.

De fato, como se sabe, os *Annales* promoveram e praticaram, sob o signo da interdisciplinaridade, um tipo de história que não se orientava por um referencial cronológico e acontecimental (*èvènementielle*), mas *lógico* (sociológico, psicológico, antropológico) e *gráfico* (geográfico, demográfico), além, é claro, da economia, a mais matematizada e nomotética das triunfantes ciências sociais. Nos começos dessa corrente historiográfica, mesmo os flertes com a antropologia não estão ausentes. Num verbete do *Dicionário das Ciências Históricas*, Olivier Dumoulin observa, a propósito de dois estudos clássicos sobre o medievo, a gênese desse interesse: “*Provavelmente, desde 1920-1922, o Automne du Moyen Age [de Huizinga] ou os Rois Thaumaturges [de Bloch] não teriam sido o que são, sem a etnologia de Taylor ou a de Frazer, mas trata-se apenas de uma captação de*

conceitos e de curiosidades.” (DUMOULIN, 1993: 453) Da fato, o grande trabalho do diálogo ainda estava para ser feito.

Do lado dos antropólogos, e mesmo levando em conta o preconceito anti-historicista dos funcionalistas, é interessante observar que mesmo o projeto de Malinowski de detectar as maneiras de pensar e de sentir típicas de uma sociedade “exótica” é bastante próximo do objetivo do famoso capítulo de Marc Bloch, em *A sociedade feudal*, sobre os modos de sentir e pensar típicos do ocidente medieval. Sabe-se da importância dessas páginas para a história das mentalidades, um dos gêneros historiográficos mais próximos da antropologia. No germinal capítulo II do Segundo Livro de *A sociedade feudal* — sobre “*As condições de vida e a atmosfera mental*” —, Bloch interroga-se, num tom bastante próximo do funcionalismo se “*Não será uma sociedade, tal como um espírito, tecida de perpétuas interações?*” (BLOCH, 1998: 76)

Há que se observar finalmente que a Nova História, bebendo nas fontes da antropologia, mudou profundamente o sentido do que seja narrar. Nas obras mestras dos novos historiadores, a descrição dos pequenos fatos do dia-a-dia serve de indícios, sintomas, sinais. Quando se volta para o acontecimento, o historiador, como constata Peter Burke, não o focaliza por ele mesmo, mas pelo que tem de revelador sobre o contexto cultural envolvente. (BURKE, 1992: 329). Não é objetivo deste artigo discorrer sobre narratividade historiográfica. Mas ainda aqui, como diz Renato Janine Ribeiro, “*Vemos que há um papel importante do que os antropólogos chamam a eficácia do simbólico, nesta história que lê os fatos como sintomas, e isso porque o social é pensado a partir da idéia ampla de ‘cultura’.*” (RIBEIRO, 1988: 1). A Nova História valorizou essa idéia ampla de cultura, transpondo-a com criatividade para os estudos históricos, independentemente das variadas críticas que possa fazer à obras dos novos historiadores.

BIBLIOGRAFIA

AYMARD, Maurice, Estruturas, in BURGUIÈRE, André (Org). *Dicionário das Ciências Históricas*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito da História, in *Magia e técnica, arte e política*. Obras Escolhidas, V. 1: Ensaios sobre literatura e história da cultura. Trad. Sergio Paulo Rouanet. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993.

BLOCH, Marc. *A sociedade feudal*. 2. ed. Trad. rev. Lisboa: Edições 70, 1998.

BOHANNAN, Paul. “Progresso” da antropologia, in GUIMARÃES, Alba Zaluar (Org). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.

BRAUDEL, Fernand. História e ciências sociais. A longa duração, in *Escritos sobre a história*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

BURCKHARDT, Jacob. *Reflexões sobre a história*. Trad. Leo Gilson Ribeiro. Rio de Janeiro: Zahar, 1961.

BURKE, Peter. Peter. A história dos acontecimentos e o renascimento da narrativa, in _____ (Org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Ed. UNESP, 1992.

_____. *História e teoria social*. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

CHAUNU, Pierre. *A história como ciência social: A duração, o espaço e o homem na época moderna*. Trad. Fernando Ferro. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

DaMATTA, R. *Relativizando: uma introdução à antropologia social*. 3. ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

DARNTON, Robert. *O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa*. 4. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

DOSSE, François. *A história em migalhas: Dos Annales à Nova História*. São Paulo: Ensaio; Campinas, SP: Ed. da UNICAMP, 1992.

DUBY, Georges. *A história continua*. Trad. Clóvis Marques. Rio de Janeiro: Jorge Zahar./Ed. UFRJ, 1993.

DUMOULIN, Olivier. Interdisciplinaridade, in BURGUIÈRE, André (Org.). *Dicionário das Ciências Históricas*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

FEBVRE, Lucien. Viver a história, in *Combates pela história*, v. I. Lisboa: Editorial Presença, 1977.

FOUCAULT, M. *A arqueologia do saber*. 4. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

GEERTZ, Clifford, *Local knowledge: further essays in the interpretative anthropology*, New York: Basic Books, 1983.

_____. A situação atual, in *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

GINSBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: DIFEL, 1991.

GOUBERT, Pierre. As fontes modernas: os séculos XVII e XVIII, in VVAA. *A história social: problemas, fontes e métodos*. Lisboa: Edições Cosmo, 1973.

LANGLOIS, Claude. Religião, in BURGUIÈRE, André (Org.). *Dicionário das Ciências Históricas*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

LE GOFF, Jacques. A história nova, in _____(Dir). *A história nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

_____. Prefácio, in BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos: O caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. O historiador e o homem cotidiano, in: _____. *Para um novo conceito de Idade Média: Tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Editorial Estampa, 1979.

LE ROY LADURIE, Emmanuel. *Les paysans de Languedoc*. Paris: Flammarion, 1966.

_____. *Montaillou, povoado occitano, 1294-1324*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

_____; LE GOFF, Jacques; DUBY, Georges e outros. *A nova história*. Lisboa: Edições 70, 1983.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e História, in *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LIMA, Edilene C. de. Antropologia e história: novas abordagens para um antigo problema, *Boletim CLCH*, n. 23, Londrina: UEL, 1992.

MEDICK, Hans. Missionários num barco a remos? Modos etnológicos de conhecimento como desafio à História Social. *Ler História*, nº 6, 1985.

MIGNOLO, Walter. Lógica das diferenças e política das semelhanças: da literatura que parece história ou antropologia, e vice-versa, In: CHIAPPINI, Lígia & AGUIAR, Flávio Wolf de (Orgs). *Literatura e História na América Latina*. São Paulo: Edusp, 1993.

PALLARES-BURKE, Maria Lúcia Garcia. *As muitas faces da história*. Nove entrevistas. 2. ed. São Paulo: Editora UNESP, 2000

REVEL, Jacques. História e Ciências Sociais: uma confrontação instável, in BOUTIER, J. e JULIA, D. (Orgs). *Passados recompostos: campos e canteiros da história*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ/Ed. FGV, 1998.

_____. História e ciências sociais: os paradigmas dos *Annales*, in _____. *A invenção da sociedade*. Lisboa: Difel, 1997.

RIBEIRO, Renato Janine. “Moda” histórica revive narrativa e cria objetos. *Folha de S. Paulo*, 12/11/88, H-1.

SCHWARGZ, Lilia K. M. História e Etnologia: Lévi-Strauss e os embates em região de fronteira, *Revista de Antropologia*, v. 42, ns. 1 e 2, São Paulo: USP, 1999.

SHARPE, Jean. A história vista de baixo, in BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Ed. UNESP, 1992.

STONE, Lawrence. The revival of narrative. Reflections on a new old history, *Past and Present*, 85: 3-24, 1979.

THOMAS, Louis-Vincent. A etnologia, mistificações e desmistificações, in CHATELET, François (Dir.). *História da filosofia — Idéias, doutrinas*. V. 7: A filosofia das ciências sociais de 1860 aos nossos dias. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

VAINFAS, Ronaldo. *Os protagonistas anônimos da história*. Rio de Janeiro: Campus, 2002.

VEYNE, Paul. *Como se escreve a história*. Lisboa: Edições 70, 1989.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Os assassinos da memória: Um Eichmann de papel e outros ensaios sobre o revisionismo*. Campinas, SP: Papyrus, 1988.

Artigo recebido em 20/10/06
Artigo aprovado em 03/01/07