

Volume 1

Felipe Charbel Teixeira
Pedro Spinola Pereira Caldas

Volume 1



Historiografia Contemporânea

Historiografia Contemporânea

cederj





Fundação

CECIERJ

Consórcio **cederj**

Centro de Educação Superior a Distância do Estado do Rio de Janeiro

Historiografia Contemporânea

Volume 1

Felipe Charbel Teixeira
Pedro Spinola Pereira Caldas



GOVERNO DO
Rio de Janeiro

SECRETARIA DE
CIÊNCIA E TECNOLOGIA

**UNIVERSIDADE
ABERTA DO BRASIL**

Ministério da
Educação

GOVERNO FEDERAL
BRASIL
PAÍS RICO É PAÍS SEM POBREZA

Apoio:



FAPERJ

Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo
à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro

Fundação Cecierj / Consórcio Cederj

Rua da Ajuda, 5 – Centro – Rio de Janeiro, RJ – CEP 20040-000

Tel.: (21) 2333-1112 Fax: (21) 2333-1116

Presidente

Carlos Eduardo Bielschowsky

Vice-presidente

Masako Oya Masuda

Coordenação do Curso de História

UNIRIO – Mariana Muaze

Material Didático

ELABORAÇÃO DE CONTEÚDO

Felipe Charbel Teixeira

Pedro Spinola Pereira Caldas

COORDENAÇÃO DE

DESENVOLVIMENTO INSTRUCIONAL

Cristine Costa Barreto

SUPERVISÃO DE

DESENVOLVIMENTO INSTRUCIONAL

Miguel Siano da Cunha

DESENVOLVIMENTO INSTRUCIONAL

E REVISÃO

Henrique Oliveira

Jorge Amaral

Rômulo Siqueira Batista

AValiação DO MATERIAL DIDÁTICO

Thaís de Siervi

Departamento de Produção

EDITOR

Fábio Rapello Alencar

COORDENAÇÃO DE

REVISÃO

Cristina Freixinho

REVISÃO TIPOGRÁFICA

Carolina Godoi

Cristina Freixinho

Elaine Bayma

Renata Lauria

COORDENAÇÃO DE

PRODUÇÃO

Ronaldo d'Aguiar Silva

DIRETOR DE ARTE

Alexandre d'Oliveira

PROGRAMAÇÃO VISUAL

Bianca Lima

Janaína Santana

ILUSTRAÇÃO

Bianca Giacomelli

CAPA

Bianca Giacomelli

PRODUÇÃO GRÁFICA

Verônica Paranhos

Copyright © 2011, Fundação Cecierj / Consórcio Cederj

Nenhuma parte deste material poderá ser reproduzida, transmitida e gravada, por qualquer meio eletrônico, mecânico, por fotocópia e outros, sem a prévia autorização, por escrito, da Fundação.

T266

Teixeira, Felipe Charbel.

Historiografia contemporânea / Felipe Charbel Teixeira, Pedro Spinola Pereira Caldas. - Rio de Janeiro : Fundação CECIERJ, 2011.

270 p. ; 19 x 26,5 cm.

ISBN: 978-85-7648-478-3

1. Historiografia. 2. Cultura. I. Caldas, Pedro Spinola Pereira. II.

Título.

CDD 907.2

2011.2/2012.1

Referências Bibliográficas e catalogação na fonte, de acordo com as normas da ABNT e AACR2.
Texto revisado segundo o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa.

Governo do Estado do Rio de Janeiro

Governador
Sérgio Cabral Filho

Secretário de Estado de Ciência e Tecnologia
Alexandre Cardoso

Universidades Consorciadas

**UENF - UNIVERSIDADE ESTADUAL DO
NORTE FLUMINENSE DARCY RIBEIRO**
Reitor: Silvério de Paiva Freitas

**UERJ - UNIVERSIDADE DO ESTADO DO
RIO DE JANEIRO**
Reitor: Ricardo Vieiralves

UFF - UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
Reitor: Roberto de Souza Salles

**UFRJ - UNIVERSIDADE FEDERAL DO
RIO DE JANEIRO**
Reitor: Aloísio Teixeira

**UFRRJ - UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL
DO RIO DE JANEIRO**
Reitor: Ricardo Motta Miranda

**UNIRIO - UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO
DO RIO DE JANEIRO**
Reitor: Luiz Pedro San Gil Jutuca



Historiografia Contemporânea

Aula 1 – História da historiografia: ferramentas para análise _____	7
Pedro Spinola Pereira Caldas	
Aula 2 – Os <i>Annales</i> (I): civilização e sociedade em Lucien Febvre e Marc Bloch _____	37
Pedro Spinola Pereira Caldas	
Aula 3 – Os <i>Annales</i> (II): a escrita do tempo: Fernand Braudel e Jacques Le Goff _____	71
Pedro Spinola Pereira Caldas	
Aula 4 – História econômica e social _____	103
Felipe Charbel Teixeira	
Aula 5 – Os historiadores marxistas britânicos e a renovação do marxismo _____	133
Felipe Charbel Teixeira	
Aula 6 – História da Cultura: discussão preliminar ____	161
Felipe Charbel Teixeira	
Aula 7 – A História da Cultura no século XX _____	189
Felipe Charbel Teixeira	
Aula 8 – A nova história cultural (I): a importância de Mikhail Bakhtin _____	231
Pedro Spinola Pereira Caldas	
Referências _____	261



Aula 1

História da historiografia: ferramentas para análise

Pedro Spinola Pereira Caldas

Meta da aula

Apresentar parâmetros teóricos para o estudo da história da escrita da história.

Objetivos

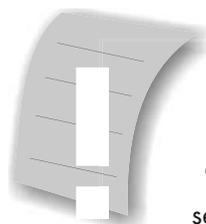
Esperamos que, após o estudo do conteúdo desta aula, você seja capaz de:

1. identificar as principais características de uma obra de história;
2. estabelecer critérios que permitam avaliar as mudanças da escrita da história;
3. avaliar a relação entre historiografia e sociedade.

Historiografia contemporânea: identificando os clássicos da história recente

Esta disciplina, denominada Historiografia Contemporânea, é, tal como o curso Teoria da História, uma reflexão sobre a atividade do historiador.

E qual seria a diferença entre as duas? A teoria da história é uma reflexão sobre os limites e as possibilidades do conhecimento histórico. Por exemplo: ele é subjetivo ou objetivo, ou seja, mais “romântico” ou mais “iluminista”? Ou ainda: a história é uma ciência autônoma (como queriam os historicistas, estudados na Aula 7 da disciplina Teoria da História), totalmente diferente das ciências naturais, ou uma forma de conhecimento que será tanto mais científica quanto mais se aproximar das ciências exatas e da natureza, como pretendia o positivismo? Ela será condicionada pela estrutura de classes, como pensou Marx?



Historicismo é a denominação empregada para definir a forma predominante de se pesquisar, escrever e pensar a história no século XIX. Ele pode ser caracterizado, em geral, de três maneiras. O historicismo é, sobretudo, uma forma de afirmar a autonomia da ciência histórica, isto é, como uma atividade de pensamento capaz de criar uma metodologia para si própria. O historicismo pode ser também uma maneira de pensar a verdade para além da religião e da filosofia, ou seja, pensar que a verdade se mostra ao longo do tempo, como um processo. O historicismo também pode ser entendido como uma afirmação cultural e ideológica da singularidade dos povos e das culturas (SCHULZ, 1977, p. 470).

Já a História da Historiografia estuda o produto pronto, a obra de história em si. Comparando com os estudos literários: uma coisa é fazer um estudo sobre a metáfora, outra é estudar a história da literatura brasileira, os próprios livros de literatura. Entretanto, ainda que tendo seus próprios desafios, historiografia e teoria da história se interpenetram e se completam.

Nesta aula, apresentaremos três desafios que surgem quando o livro de história passa a ser estudado pelos historiadores. Nosso primeiro desafio consiste, portanto, em *estabelecer um parâmetro para selecionar as obras que marcam a história da ciência histórica*: no caso desta disciplina em específico, da historiografia contemporânea. Neste sentido, a história da historiografia é estudada como um capítulo da teoria da história.

Estabelecer um parâmetro ou critério consiste em delimitar a própria definição do que vem a ser um livro de história e do que é a escrita da história; em identificar se qualquer livro cujo tema é o passado pode ser definido como sendo uma obra de história e quais obras podemos incluir no estudo da historiografia, *sobretudo, da historiografia contemporânea*.

Estabelecido o critério, como articular os diferentes momentos da história da disciplina? Como compreender por que os homens sentem necessidade de reescrever a história? Você já pensou se um livro de história pode ficar ultrapassado? Ele pode se tornar obsoleto como uma máquina ou um instrumento de laboratório, sendo capaz de apreender dados com mais exatidão do que no passado? Poderia a história da historiografia ser pensada como uma evolução? Por que algumas obras antigas continuam a ser lidas?

Não se pode deixar de reconhecer o desejo do historiador, que, ao escrever seu livro, deseja apresentar uma visão nova sobre um determinado tema e que, portanto, tenha como propósito superar os demais especialistas no assunto sobre o qual se debruça.



Um bom exemplo de obras que continuam atuais é o livro *A cultura do Renascimento na Itália*, de Jacob Burckhardt, publicado pela primeira vez na cidade da Basileia, Suíça, em 1860, e ainda traduzido e publicado – inclusive em português, no Brasil.



Fonte: <http://books.google.com/books?id=3fjPtKzFcokC&printsec=frontcover&hl=pt-BR#v=onepage&q=&f=false>

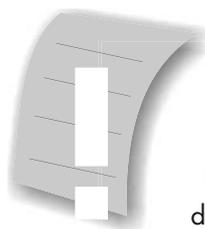
Nosso segundo desafio, portanto, será *pensar quais critérios explicam as mudanças e permanências na história da disciplina*. Trata-se de algo que faz parte do cotidiano do historiador: um especialista no período colonial precisa estar atualizado com os resultados mais recentes das pesquisas, mas não pode deixar de ler *Raízes do Brasil*, de Sérgio Buarque de Holanda, e *Formação do Brasil contemporâneo*, de Caio Prado Júnior, por exemplo. Neste aspecto, a história da historiografia é estudada como se fosse um ramo da história das ciências.

Por fim, um terceiro desafio é *avaliar a relação do historiador com a sociedade em que vive*: em que lugares ele trabalha? Qual é o seu público? A que regras sociais ele obedece, consciente e inconscientemente? Aqui, a história da historiografia é percebida pelo ângulo da história social.

O importante, nesta introdução, não é exatamente responder tais perguntas, mas promover uma reflexão. Para estudar esse campo específico do conhecimento histórico, a saber, a história da historiografia, é indispensável que façamos a nós mesmos essas perguntas.

O que é uma obra de história?

É algo comum que, nas listas dos livros mais vendidos, encontremos algum livro de temática histórica. Mas é bem menos comum que esses livros sejam escritos por historiadores, isto é, pessoas que habitualmente lecionam, pesquisam, frequentam encontros científicos etc. Mais raro ainda é que esses livros de sucesso imediato entrem na lista dos livros clássicos da ciência histórica. Nem todo livro de sucesso é escrito por um jornalista (é o caso da biografia de Dom Pedro II, *Perfis brasileiros: Dom Pedro II*, de José Murilo de Carvalho, historiador e cientista político, por exemplo), assim como nem toda obra escrita por um historiador será considerada imediatamente um clássico literário. Não se trata aqui de corporativismo, mas, simplesmente, de afirmar que nem todo texto cujo tema é algo que aconteceu no passado e ainda suscita interesse no presente torna-se um marco na história da disciplina.



Nem toda obra de história precisa ser escrita por alguém que esteja dentro das universidades.

Autores importantes como Evaldo Cabral de Mello e Alberto da Costa e Silva, referências para o estudo da história de Pernambuco e história da África, respectivamente, não atuam nas universidades (públicas ou privadas). Outro caso é um livro de sucesso e fruto de pesquisa séria, como *Roberto Carlos em detalhes*. Trata-se da censurada biografia sobre a vida de um dos cantores mais populares do país, escrita por Paulo César de Araújo, que, embora formado em História, não precisou estar vinculado às atividades de pesquisa em alguma instituição de ensino superior para fazer seu livro.



Fonte: <http://publifolha.folha.com.br/catalogo/images/cover-145723-600.jpg>



Fonte: http://images.google.com.br/imgres?imgurl=http://www.novafrenteira.com.br/_conteudo/catalogo/1768.jpg&imgrefurl=http://www.novafrenteira.com.br/produto.asp%3FCodigoProduto%3D1768&usq=__TS99IzaHSobGNC9V0Yc3PQifS8k=&h=170&w=121&sz=34&hl=pt-BR&start=7&um=1&ibid=SEmL24wuP_9xQM:&ibnh=99&ibnw=70&prev=/images%3Fq%3Da%2Benxada%2Be%2Ba%2Bian%25C3%25A7a%26hl%3Dpt-BR%26rlz%3D1R2SKPB_pt-BRBR354%26um%3D1

Propomos, aqui, estabelecer critérios para definir o que é pesquisa histórica, sem os quais não podemos pensar sobre o que é uma obra de história, retirados do livro *Reconstrução do passado*, de Jörn Rüsen, publicado originalmente em 1986.

Baseados no que afirma Rüsen, podemos sugerir cinco critérios para identificar um livro de temática histórica fruto de uma pesquisa histórica, e, neste sentido, como algo apto a ser incluído no grupo de obras que podem pertencer à “história da historiografia”.

O primeiro critério seria o seguinte: a pesquisa histórica precisa partir de um interesse pelo passado. Este interesse surge a partir do momento em que, para usar as palavras de Hans-Georg Gadamer, o homem descobre que é histórico (GADAMER, 2007, p. 399). Dito de outra maneira: um ser humano se interessa pela história sempre que ele percebe que não se esgota no saber que ele tem de si mesmo, ou seja, que suas características jamais podem ser atribuídas às experiências que ele fez, por conta própria, desde que veio ao mundo. Logo, a pesquisa histórica deve ser *interessada*.

Veja, como exemplo, os comentários do prefácio do livro *O queijo e os vermes*, do historiador italiano Carlo Ginzburg (que você estudará mais adiante nesta disciplina).



O historiador italiano Carlo Ginzburg é especialista na análise dos processos da Inquisição nos séculos XVI e XVII e atual professor da Universidade de Bolonha e da Universidade da Califórnia, em Los Angeles, sendo conhecido do público brasileiro por seus livros *O queijo e os vermes* (1987), *Os andarilhos do bem* (1988) e *Mitos, emblemas, sinais* (1989).



Você pode conferir uma entrevista desse ilustre professor concedida a Alzira Alves de Abreu, Ângela de Castro Gomes e Lucia Lippi Oliveira e publicada na revista *Estudos Históricos* do CPDOC, em que ele discorre sobre sua formação, as influências que sofreu e suas próprias obras, contribuindo para o debate sobre a relevância dos temas históricos.

Fonte: <http://cpdoc.fgv.br/>

Neles, Ginzburg expressa o interesse que o move, no presente, a estudar a cultura popular do passado.

(...) o emprego do termo cultura para definir o conjunto de atitudes, crenças, códigos de comportamento próprios das classes subalternas num certo período histórico é relativamente tardio e foi emprestado da antropologia cultural. Só através do conceito de “cultura primitiva” é que se chegou de fato a reconhecer que aqueles indivíduos outrora definidos de forma paternalista como “camadas inferiores dos povos civilizados” possuíam cultura. A consciência pesada do colonialismo se uniu assim à consciência pesada da opressão de classe. (...) A essa altura começa a discussão sobre a relação entre a cultura das classes subalternas e a das classes dominantes. Até que ponto a primeira está subordinada à segunda? Em que medida, ao contrário, exprime conteúdos ao menos em parte alternativos? É possível falar em circularidade entre os dois níveis de cultura? (GINZBURG, 2006, p. 12).

Repare no trecho anterior. Note que Ginzburg fala “da consciência pesada do colonialismo e da opressão de classe” como um fator que leva ao estudo sério e sem preconceitos da cultura popular, ou seja: ele parte de uma experiência do presente e formula a seguinte pergunta: Até que ponto uma cultura está subordinada à outra? Esse interesse o levou a escrever *O queijo e os vermes*.

O segundo critério decorre logicamente do primeiro. O ser humano percebe que precisa, para compreender a si mesmo, entender experiências que não foram feitas por ele, mas por outros. A pesquisa histórica, de acordo com Rüsen, "(...) se ocupa primariamente da realidade das experiências, nas quais o passado se manifesta perceptivelmente, ou seja: de fontes" (RÜSEN, 2007, p. 104). Logo, a pesquisa histórica precisa ser realista.

É necessário, portanto, que se leve seriamente em consideração o testemunho da existência de outros seres humanos, diferentes do pesquisador, e que não formularam a pergunta que o historiador formula; ou seja, que não sabiam nem poderiam saber de um interesse bem posterior pelas suas vidas.

Continuando com o exemplo de *O queijo e os vermes*: o livro trata da vida de Menocchio, um moleiro italiano que foi processado pela Inquisição. Sobre a situação das fontes documentais, Ginzburg é bem claro para quem lê as páginas iniciais de seu livro – algo que deve ser encontrado em livros de história, ou seja, o autor precisa, de alguma maneira, avisar ao leitor sobre informações que ele encontrou para escrever o que se seguirá.

A escassez de testemunhos sobre o comportamento e as atitudes das classes subalternas do passado é com certeza o primeiro – mas não o único – obstáculo contra o qual as pesquisas históricas do gênero se chocam. Porém, é uma regra que admite exceções. Este livro conta a história de um moleiro friulano – Domenico Scandella, conhecido por Menocchio – queimado por ordem do Santo Ofício, depois de uma vida transcorrida em total anonimato. A documentação dos dois processos abertos contra ele, distantes quinze anos um do outro, nos dá um quadro rico de suas idéias e sentimentos, fantasias e aspirações (GINZBURG, 2006, p. 11).

Mediante consulta à documentação, Ginzburg consegue descobrir um mundo mental totalmente diferente do seu próprio: mesmo que ele e Menocchio sejam italianos, há uma profunda

diferença entre a Itália do século XX e a Itália do século XVI. Ora, não dá para deixar de observar que é difícil estudar a cultura popular de certas épocas do passado, pois os registros simplesmente não existem. No caso de Menocchio, é diferente, mas, ainda assim, os documentos indicam algo bem menos concreto do que os registros do Santo Ofício, a saber, a cultura oral existente na época. A visão peculiar de religião de Menocchio se deveu, em parte, ao acesso do moleiro aos livros impressos na época; mas o olhar dele para esses livros, de alguma maneira, depende de uma cultura oral existente na época (GINZBURG, 2006, p. 9-10).

O primeiro critério, portanto, é mais subjetivo, pois é proveniente de um interesse muitas vezes pessoal; já o segundo critério é objetivo, pois se refere a uma experiência que não tem a menor obrigação de responder aos interesses de um pesquisador que nasceu séculos depois.

Como unir, portanto, o primeiro e o segundo critérios, o interesse subjetivo e específico com a experiência mais objetiva? Vem daí a terceira característica de um bom livro de história: método. “A pesquisa é o passo metodicamente regulado, e por isso intersubjetivamente controlável, das respostas possíveis às reais” (RÜSEN, 2007, p. 105). É o método que torna possível a relação entre sujeito e objeto, isto é, o procedimento que permite a elaboração daquele interesse. Se um pesquisador, por exemplo, tem o interesse pelas taxas de mortalidade e natalidade de uma determinada época, ele precisará usar o método estatístico; mas, caso se interesse pelo conteúdo de uma ideia política, poderá usar métodos de análise textual etc. Este critério permite, portanto, a universalização de seu interesse subjetivo por uma experiência alheia, pois nunca é pessoal, mas sempre um conjunto de procedimentos, uma “caixa de ferramentas” que pode ser usada por toda uma comunidade profissional. O uso do método, porém, precisa ser consciente e, de preferência, explicitado para o leitor da obra. Logo, um terceiro quesito para definir uma obra historiográfica

seria o emprego consciente de uma metodologia que vise elaborar o interesse do pesquisador por uma experiência feita no passado. A pesquisa precisa, portanto, ser metódica.

Um exemplo, que também veremos com mais detalhes no curso, é fornecido pelo historiador inglês Quentin Skinner. No livro *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*, em que examina o esforço de Thomas Hobbes em fazer da teoria política uma ciência, Skinner procura compreender Hobbes em seu contexto intelectual:

Estou menos interessado em Hobbes como autor de um sistema filosófico do que em seu papel de alguém que contribuiu para uma série de debates sobre as ciências morais na cultura renascentista (...). A essência de meu método consiste em tentar situar esses textos em contextos que nos permitam, por sua vez, identificar o que os seus autores estavam fazendo ao escrevê-los (SKINNER, 1999, p. 22).

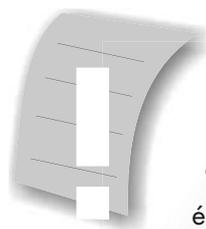
Skinner entende a linguagem como algo que se dá relacionalmente, em vez de usar um método de análise de texto que procure compreender a coerência interna de um autor, sem qualquer referência aos seus interlocutores, e, assim, buscar um sentido oculto por detrás de sua(s) obra(s). Entenda-se, então, que, para Skinner, o pensamento de Hobbes jamais existiria se não fosse como ação e reação situadas em um determinado contexto, em uma determinada conversa.

Ainda assim, não completamos o nosso quadro mínimo de características essenciais de uma obra de história. Continuemos a pensar: uma obra marcante de historiografia pode surgir de um interesse pelo passado e usar um determinado método científico, e não necessariamente entrar no grupo seleto de obras marcantes da história da historiografia. Pode ser, por exemplo, um manual de divulgação, muito útil para estudantes que apenas buscam uma introdução a um determinado assunto. Tais livros são necessários, mas não decisivos para a história da historiografia. Como diz Rüsen: “O processo de pesquisa vai também além do mero procedimento de apreender as informações das fontes sob a égide teorias” (2007, p. 105). Ele precisa

jogar nova luz sobre um determinado assunto, permitir que se veja uma experiência do passado de uma maneira que, sobretudo, altere a imagem que temos de nós mesmos no presente. Ele precisa ser inovador. A inovação seria, portanto, o quarto critério da pesquisa histórica e uma característica indispensável para pensar a história da historiografia.

Um bom exemplo é o clássico *Vigiar e punir*, de Michel Foucault. Nessa obra específica, Foucault está interessado em entender o desaparecimento dos suplícios (torturas, execuções públicas, mutilações, esquartejamentos etc.) como forma de punição judicial e a introdução de processos legais que levam o homem ao encarceramento, à prisão. Poderíamos pensar imediatamente que é mais evoluído julgar um homem que tem direito a se defender contra acusações. E, em casos em que a pena de morte não é aplicável, devolvê-lo à sociedade após algum tempo, sendo que, em nenhum momento, o seu corpo será ferido (ao menos teoricamente). Mas Foucault tem outra explicação, que certamente não se baseia na ideia de um aperfeiçoamento do sistema penal, como se este fosse ficando mais humanista e civilizado. O objetivo da prisão, segundo Foucault, é a

(...) reconstrução do *Homo oeconomicus*, que exclui a utilização de penas muito breves – o que impediria a aquisição das técnicas e do gosto pelo trabalho, ou definitivas –, o que tornaria inútil qualquer aprendizagem (FOUCAULT, 1997, p. 108).



Por *Homo oeconomicus* entenda-se a definição da natureza humana a partir de suas atividades econômicas. Alguns podem dizer que o ser humano é, antes de tudo, um animal político; outros, um animal cultural. A definição do ser humano como um ser cujas características derivam do fato de ele buscar sempre, acima de tudo, sua sobrevivência material é típica de uma sociedade industrial e materialista.

A vida na prisão é totalmente controlada, cada etapa do dia é programada com uma atividade útil a ser cumprida (cf. idem, p. 110). Neste sentido, a prisão não é totalmente privativa (da liberdade individual), mas, sobretudo, produtiva. Assim, ela não é uma evolução em relação a uma época anterior, já que está apenas inserida em uma rede em que ser produtivo, útil, é o principal valor existente.

Para concluir, pense no seguinte: você consegue imaginar que alguém determine o fim das pesquisas, na ciência histórica ou em qualquer outra área do conhecimento? Individualmente, alguém pode abandonar a carreira científica, mas dificilmente um instituto de pesquisa haverá, por vontade própria, de fechar suas portas somente porque achou que tinha pesquisado tudo que precisa ser pesquisado. O interesse científico é incessante.

Mas qual a razão de afirmarmos, sem medo, que a pesquisa é infinita? Como homens modernos, temos dificuldades em imaginar uma situação diferente. E, como nosso curso é de Historiografia Contemporânea, precisamos saber que as obras que serão analisadas e estudadas aqui são modernas, isto é, pertencentes a uma época para a qual o saber é infinito. Com a separação entre Estado e religião em quase todos os países do Ocidente, não há um critério de saber absoluto que nos permita afirmar onde o conhecimento termina. Escrever uma história da historiografia, estudar a história de

uma disciplina implica saber, de antemão, que essa história é ilimitada, pois o conhecimento sempre se abre a novas possibilidades, sendo, portanto, infinito. Nas palavras de Rüsen: “Na prática do conhecimento, nunca se pode afirmar, com exatidão, quando começa e quando termina o processo da pesquisa (...)” (2007, p. 105-106).

Aqui, anunciamos já a próxima parte da aula: afinal, por que a história precisa ser reescrita? De alguma maneira, a pesquisa histórica é infinita, sobretudo, porque os interesses são múltiplos, imprevisíveis e incontroláveis.



Atende ao Objetivo 1

1. Leia as seguintes declarações do jornalista Laurentino Gomes, autor do best seller *1808*, em uma entrevista concedida à revista *História Viva*. Preste atenção no que ele afirma a propósito da história do Brasil e da escrita da história.

HV – *O nepotismo e a corrupção, mostrados em 1808, estão presentes nos anos seguintes?*

Laurentino – São vícios recorrentes na história brasileira. Já existiam no período colonial e aumentaram com a vinda da corte portuguesa para o Rio de Janeiro. Persistem depois da Independência, mas é preciso ressaltar que esse foi também um momento de grande dificuldade. O país estava praticamente quebrado, e D. Pedro e seus ministros se esforçaram para fazer um governo austero. Claro que havia os espertinhos e predadores de sempre. Para o bem e para o mal, somos herdeiros desse período. É como se fosse o nosso DNA. (...)

HV – *Como tornar a Independência atrativa ao leitor comum?*

Laurentino – Meu objetivo é contar a história do Brasil pela ótica da reportagem, em linguagem acessível para um leitor comum não habituado à historiografia acadêmica. No *1808*, começo convidando



Fonte: http://www.editoraplaneta.com.br/descripcion_libro/2860

o leitor a imaginar se um dia, ao acordar, ficasse sabendo que o presidente havia fugido para a Austrália com todo o governo brasileiro. Em seguida, explico que algo parecido aconteceu em Portugal 200 anos atrás. Um livro acadêmico não teria essa liberdade narrativa. Um livro-reportagem pode ter (GOMES, 2009).

Fonte: http://www2.uol.com.br/historiaviva/artigos/entrevista_com_laurentino_gomes_2.html.
Acesso em: 17 de outubro de 2009.

Em sua entrevista, Gomes marca claramente a oposição entre o livro acadêmico e o livro-reportagem, entretanto também é possível perceber em sua fala pontos de semelhança entre elas. Identifique, a partir do diálogo apresentado, quais critérios de Rüsen são atendidos em *1808*, e os que deixam a desejar para que esta seja considerada uma obra histórica.

Resposta Comentada

Relembremos os critérios estabelecidos por Rüsen: uma obra de história há de ser interessada, realista, metódica, inovadora e infinita.

Ora, podemos ver, a partir do depoimento de Gomes, que seu texto é interessado e realista, mas não há da parte dele nenhuma declaração quanto à metodologia empregada. Sobre o caráter inovador, de alguma maneira, pela entrevista, *1808* apenas sublinha e corrobora o que já sabemos de nós mesmos ("é o nosso DNA"). Não contribui com uma visão diferente sobre o nosso próprio presente, apenas o prolonga no tempo. A própria expressão de que

corrupção e nepotismo estão no DNA do Brasil implica uma naturalização da história, como se características históricas fossem inalteráveis, como a cor dos olhos ou da pele. Por outro lado, o autor Laurentino Gomes se apresenta de maneira honesta, pois define o próprio livro como “reportagem”, e não como uma obra de história.

A historiografia e suas mudanças

No ponto anterior da aula, vimos que a última característica da pesquisa histórica é o de ser infinita. Todo livro, um dia, há de ser superado. Ainda que os clássicos persistam como fundamentais, eles se mantêm justamente porque os comparamos com outras obras que deixam de ser lidas após pouco tempo.

Rüsen não elaborou a contento a ideia da infinitude da pesquisa histórica e da dialética entre o provisório e o clássico dentro da história da historiografia. Por haver mencionado tal característica, sem maiores desenvolvimentos, é fundamental pensá-la com um pouco mais de profundidade. Por esta razão, abrimos este tópico, no qual falaremos, justamente, dos modos como a historiografia sofreu mudanças ao longo do tempo.

Há dois tipos de abordagem de historiografia: podemos dizer que há a historiografia sobre temas específicos, como a Segunda Guerra Mundial, a escravidão no Brasil imperial, a República romana. Trata-se da bibliografia especializada que precisa ser consultada por qualquer um que pretenda ter um conhecimento aprofundado sobre um tema. Outra abordagem reside na história da escrita da história para além das especializações: livros como *História da Guerra do Peloponeso*, de Tucídides, *Anais*, de Tácito, e *Outono da Idade Média*, de Johan Huizinga, fazem parte (ou deveriam fazer) da formação de todo e qualquer historiador, não importando sua área específica de estudos.

A respeito da primeira abordagem tratada, há um movimento que trabalha com a ideia de que há uma evolução nos estudos históricos – podemos pensar no conceito de paradigma, tal como desenvolvido pelo filósofo da ciência Thomas Kuhn. Aqui, a história é pensada como uma escrita mais próxima da ciência. Já sobre a segunda abordagem, destaca-se um outro movimento que parte da premissa de que, apesar das mudanças e descobertas, há algo que permanece. Ele pode ser mais bem compreendido a partir da ideia de clássico – e, neste caso, nos aproximamos mais da arte.

O conceito de paradigma foi criado para entender como as ciências mudam. Todo cientista quer atingir a verdade sobre os objetos que estuda; sendo assim, a história de uma ciência seria, então, uma longa viagem rumo à descoberta definitiva da verdade sobre todos os objetos que uma ciência estuda?

Aprendemos com Thomas Kuhn que não é tão simples assim. A história de uma ciência se explica pela permanência, mudança e convivência de paradigmas. E o que é um paradigma? Segundo Kuhn, um paradigma se define por realizações que:

(...) foram suficientemente sem precedentes para atrair um grupo duradouro de partidários, afastando-os de outras formas de atividade científica dissimilares. Simultaneamente, suas realizações eram suficientemente abertas para deixar toda a espécie de problemas para serem resolvidos pelo grupo redefinido de praticantes da ciência (KUHN, 1998, p. 30).



Thomas Kuhn nasceu em 1922 nos Estados Unidos. Formado em Física por Harvard em 1943, deu continuidade a seus estudos tornando-se mais tarde mestre e doutor pela mesma universidade.

Lecionou durante muitos anos, atuando, a partir de 1956, em Berkley; de 1964, em Princeton; e, de 1971, no MIT, onde permaneceu até o fim de sua carreira.

Dentre suas principais obras estão: *A revolução copernicana: a astronomia planetária no desenvolvimento do pensamento ocidental*, *O caminho desde a estrutura*, *A tensão essencial* e *A estrutura das revoluções científicas*.

Um paradigma é, portanto, uma nova visão sobre uma área do conhecimento (Física, Química, História, Sociologia etc.) que abre novos caminhos para investigações que venham a comprovar e ampliar a nova visão estabelecida. Mas como surge a necessidade de uma nova visão? Ou seja: como ocorre uma revolução científica? Recorramos mais uma vez à explicação de Thomas Kuhn.

(...) uma peça de equipamento, projetada e construída para fins de pesquisa normal, não funciona segundo a maneira antecipada, revelando uma anomalia que não pode ser ajustada às expectativas profissionais (...). E quando isto ocorre – isto é, quando os membros da profissão não podem mais esquivar-se das anomalias que subvertem a tradição existente da prática científica –, então começam as investigações extraordinárias que finalmente conduzem a profissão a um novo conjunto de compromissos, a uma nova base para a prática da ciência. (...) são denominados de revoluções científicas os episódios extraordinários nos quais ocorre essa alteração de compromissos profissionais. As revoluções científicas são os complementos desintegradores da tradição à qual a atividade da ciência normal está ligada (KUHN, 1998, p. 25).

Em outras palavras: sempre que um modelo de explicação começa a não ser mais aplicável à realidade, as pesquisas devem ser feitas para ver se tal modelo apresenta ainda outras falhas. Ao se chegar a esse ponto, será necessário pensar outro modelo de conhecimento. O domínio da ideia de revolução científica é importante, pois muitas tendências históricas no século XX se veem

como revolucionárias (ainda que não necessariamente nos termos de Kuhn). Thomas Kuhn oferece um critério a partir do qual podemos verificar se uma escola historiográfica efetivamente revoluciona a escrita da história.

Por outro lado, é bom que se ressalte o seguinte: uma ciência não é feita somente de revoluções. Vários cientistas passam suas carreiras, diz-nos Kuhn, aplicando modelos existentes, ampliando sua capacidade de explicação e provando o quão abrangentes eles são. Por exemplo: Karl Marx e Friedrich Engels foram responsáveis por um novo paradigma científico para a história, a saber, o materialismo dialético. O materialismo dialético se contrapunha à concepção idealista de história, de origem hegeliana, que, segundo Marx, era incapaz de explicar a origem do Estado, das leis e das transformações. Mas ambos não tiveram tempo, em suas vidas, para estudar todas as sociedades existentes. Nunca pesquisaram, por exemplo, a história do Brasil. Historiadores marxistas como Caio Prado Jr., Ciro Flamarion Cardoso e João Fragoso serão responsáveis pela aplicação e verificabilidade das teses marxianas (o paradigma marxista) na sociedade brasileira. Nessa fase da ciência, chamada por Kuhn de “fase normal”, ou seja, em que o trabalho científico se dá dentro de normas claras, podemos dizer que os cientistas estão “limpando o terreno” (KUHN, 1998, p. 44) e que trabalham dentro de um paradigma, sem contestar seus fundamentos.

Thomas Kuhn está interessado mais na história das ciências exatas. Precisamos transpor seu critério para a historiografia, algo que foi feito pela historiadora Mary Fulbrook. Para ela, o paradigma “normal” da historiografia poderia ser caracterizado da seguinte maneira (FULBROOK, 2002, p. 34):

- um conjunto de questões e quebra-cabeças;
- pressupõe-se sempre sobre o que se deve olhar, sobre qual tipo de tema deve ser abordado;
- pressupõe-se sempre sobre qual tipo de fonte poderá ajudar a elaborar um tema;
- uma noção do que servirá como resposta;

– uma noção dos principais propósitos da reconstrução histórica, bem como do público a que ela se dirigirá.

Veja como exemplo, novamente, o caso do marxismo. O marxismo (conforme você aprendeu/aprenderá nas Aulas 8 e 9 do curso de Teoria da História) costuma tratar de questões voltadas para as contradições sociais que refletem a luta de classes, e, para tal, procurará fontes que atestem a ideologia de uma determinada sociedade ou as condições materiais objetivas em que uma sociedade vivia e se reproduzia (as fontes que devem ser levantadas) e, como resposta, procurará mostrar as leis dinâmicas de funcionamento desta sociedade, que devem ser representadas para um público que deve tomar consciência dessas contradições expressas em leis.

O conceito de paradigma, portanto, deve ser usado sempre que se perceber a falta de respostas para determinadas perguntas pelos modelos até então existentes.

Tal como o elaborado por Thomas Kuhn, esse conceito elaborado por Fulbrook também é bastante útil, mas não esgota todas as possibilidades de explicação do que vem a ser a história da ciência histórica. Se assim fosse, há muito ninguém se interessaria pelos grandes historiadores gregos e latinos ou mesmo por autores do século XIX, como Jules Michelet, Leopold von Ranke, Francisco Adolpho de Varnhagen, Capistrano de Abreu, entre outros. As revoluções científicas na historiografia, quaisquer que tenham sido, não superaram a relevância de tais obras, que, então, merecem ser chamadas de clássicos.

E então, como identificar um clássico da historiografia, uma obra que permanece apesar das mudanças, drásticas ou lentas, ocorridas na escrita da história?

O escritor Italo Calvino, em seu livro *Por que ler os clássicos?*, define o clássico com a seguinte formulação: “Um clássico é um livro que nunca terminou de dizer aquilo que tinha para dizer” (2007, p. 11). Podemos afirmar, então, que o clássico é inesgotável, por mais que, em torno dele, pilhas de livros se acumulem tentando explicá-lo.

Uma peça de Shakespeare é constantemente encenada porque, de alguma maneira, as encenações anteriores não foram totalmente satisfatórias, por melhores que tenham sido.

No caso da historiografia, é clássica a obra que abre uma nova perspectiva de se escrever e perceber a história. Se uma determinada obra jamais tivesse sido escrita, certamente a disciplina seria mais pobre – a ela precisamos, portanto, sempre retornar, de modo que não se esqueça que o campo em que nos movemos um dia foi criado.



Italo Calvino foi um dos grandes escritores italianos do século XX, autor de obras como *As cidades invisíveis* (1972), *O cavaleiro inexistente* (1959), *Palomar* (1983), entre outras.

Caso você queira saber mais sobre a obra *As cidades invisíveis* e sobre Ítalo Calvino, leia o artigo de Harold Bloom (1998): Renovador do gênero, “As Cidades Invisíveis” será um dos poucos romances do século 20 a sobreviver.



Atende ao Objetivo 2

2. Leia atentamente o trecho a seguir, de autoria da historiadora Joan Scott:

No espaço aberto pelo recrutamento de mulheres, o feminismo logo apareceu para reivindicar mais recursos para as mulheres e para denunciar a persistência da desigualdade. As feministas na academia declaravam que os preconceitos contra as mulheres não haviam desaparecido, ainda que elas tivessem credenciais acadêmicas ou profissionais (...) (SCOTT, 1992, p. 69).

O trecho de Joan Scott é bastante ilustrativo no que diz respeito à relação entre o ambiente político do século passado e a escrita da história. No século XX, a historiografia passou por inúmeras e profundas mudanças, principalmente após a década de 1960, quando precisou se adaptar às novas demandas sociais, com a criação e/ou o desenvolvimento de novos campos e domínios de estudos, como a história da sexualidade e a história das mulheres.

Como você interpreta tais mudanças? Elas vão de encontro ao conceito de paradigma afirmado por Thomas Kuhn? É possível dizer que a historiografia evoluiu?

Resposta Comentada

O conceito de paradigma de Kuhn, neste caso, só se aplica caso se leve em consideração a mudança político-cultural ocorrida fora do ambiente científico. Os interesses mudaram, e, com isso, as ferramentas disponíveis não seriam capazes de suprir as demandas necessárias.

Para essa situação, se adotarmos um parâmetro humanista, podemos admitir que houve uma evolução na ciência histórica, na medida em que a sociedade também evoluiu. Mas o critério, é bom que fique claro, não é metódico ou científico, mesmo porque poderíamos usar os mesmos métodos para explicar um grupo maior de objetos; e, neste sentido, o historiador especializado na pesquisa da história das mulheres ou na história da sexualidade estaria ainda dentro do âmbito da ciência normal, tal como definida por Kuhn, ou seja, estaria “limpando o terreno”, demonstrando a aplicação de métodos previamente desenvolvidos em objetos que, por questões extracientíficas (políticas, culturais etc.), ainda não haviam sido abordados.

O historiador e a sociedade

Na primeira parte da aula, abordamos as características específicas de uma obra de história, e vimos que nem todo texto cujo tema seja o passado é necessariamente uma obra historiográfica.

Na segunda parte, você viu que as mudanças na historiografia ocorrem, dentre outros fatores, pela mudança dos interesses dos historiadores: a emancipação feminina, por exemplo, levou ao estudo da história das mulheres.

Pode-se ver, portanto, aliando a primeira e a segunda parte, que a historiografia é parte da sociedade. Neste sentido, podemos estudar a historiografia como capítulo da teoria da história, como um ramo da história das ciências, mas, também, como uma parte da história social – e é nesse ponto que nos deteremos agora.

Michel de Certeau tratou dessa questão de maneira interessante. Para ele, o historiador ocupa, antes de tudo, um lugar social:

Toda pesquisa historiográfica se articula com um lugar de produção socioeconômica, política e cultural. Implica um meio de elaboração que é circunscrito por determinações próprias: uma profissão liberal, um posto de observação ou de ensino, uma categoria de letrados etc. Ela está, pois, submetida a imposições, ligada a privilégios, enraizada em uma particularidade (CERTEAU, 2002, p. 65-66).

Assim, segundo Certeau, a história é, antes de tudo, uma instituição do saber (cf. idem, p. 69). A instituição não dá somente “estabilidade a uma doutrina”, mas delimita o universo daquelas que podem lhe conferir legitimidade. Certeau tem uma visão bastante crítica a respeito:

(...) uma obra é menos cotada por seus compradores do que por seus “pares” e seus “colegas”, que a apreciam segundo critérios científicos diferentes daquele público e decisivos para o autor, desde que ele pretenda fazer uma obra historiográfica (idem, p. 72).

Certeau evita o julgamento, uma vez que apenas constata uma situação de maneira objetiva. E, em larga medida, ele apresenta um quadro bem realista da vida científica dos historiadores. Veja suas palavras a respeito da legitimidade social do trabalho do historiador:

Cada vez mais o trabalho se articula com base em equipes, líderes, meios financeiros e, portanto, também pela mediação de créditos, fundamentados nos privilégios que proximidades sociais ou políticas proporcionam a tal ou qual estudo (idem, p. 73).

Além de demarcar um lugar social, a história é também, para Michel de Certeau, uma prática.

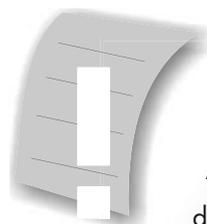
Para definir o que é a prática historiográfica, Michel de Certeau, por vezes, generaliza excessivamente. Mas vale a pena conhecer seus argumentos, que podem servir de critérios para o entendimento dos próximos capítulos.

A historiografia, no século XIX, esteve fortemente ligada à legitimação dos Estados Nacionais (é o caso do Brasil e da Alemanha, por exemplo, países que se tornaram independentes justamente no século XIX). O historiador, muitas vezes, era quase um intérprete da nação. Mas, a propósito da historiografia contemporânea, Certeau diz o seguinte:

O historiador não é mais o homem capaz de constituir um império. Não visa mais o paraíso de uma história global. Circula em torno das racionalidades adquiridas. Trabalha nas margens. Deste ponto de vista, se transforma num vagabundo (idem, p. 87).

Ele não procura um símbolo, mas um desvio situado à margem. O argumento de Certeau merece algumas reflexões: em primeiro lugar, nem todos os historiadores do século XIX buscavam fatos representativos para explicações totais: o historicismo não fornecia painéis globais, muito embora nutrisse tendências nacionalistas.

Johann Gustav Droysen dizia que o historiador deveria buscar a “anomalia”, e não a “analogia”, a diferença, e não a identidade.



Johann Gustav Droysen (1808-1884) foi um grande historiador do século XIX. Nascido na Alemanha, ele é autor de uma importante biografia de Alexandre Magno, além de tradutor das obras de Ésquilo e Aristófanes, dois dos maiores dramaturgos da Grécia clássica. Mais do que um importante helenista, Droysen foi um grande teórico da história. Sua obra *Historik*, de 1857, contém reflexões de grande valor e atualidade sobre o conhecimento histórico.

Em segundo lugar, é interessante notar como Certeau, ao mostrar como o historiador sempre faz parte de instituições, também pode trabalhar de maneira crítica, buscando justamente aquilo que é marginal em relação às instituições. Em terceiro lugar, Certeau oferece uma visão otimista para um problema real da pesquisa histórica: a especialização. O historiador dificilmente escreve uma história global porque a pesquisa precisa ser altamente especializada – dificilmente algum historiador profissional escreverá uma obra original sobre a História do Brasil, de 1500 ao governo Lula. Preferirá se ater a uma região do país e a uma faixa de tempo. É essa especialização que possibilita o trabalho nas margens – até porque ele não tem alternativa. Do contrário, o historiador estaria tentando, como se diz na gíria popular, vender gato por lebre, ou seja, mostrar como universal e global algo que é particular e específico, regional. Por esta razão, segundo Certeau, o historiador está inserido na sociedade, é reconhecido por uma parcela dela, mas terá dificuldades em dar-lhe uma interpretação, uma síntese.



Atende ao Objetivo 3

3. Leia a seguinte passagem de Michel de Certeau:

Mais importante que a referência ao passado é a sua introdução sob a forma de uma distância tomada. Uma falha se insinua na coerência científica de um presente, e como poderia ela sê-lo, efetivamente, senão por alguma coisa de objetivável, o passado, que tem por função significar a alteridade (CERTEAU, 2002, p. 92)

Na passagem anterior, como Certeau avalia a relação entre passado e presente? Como o conhecimento do passado (“referência ao passado”) pode contribuir para a imagem que o presente tem de si mesmo (“a coerência científica de um presente”)? Neste sentido, qual a função crítica do conhecimento do passado?

Resposta Comentada

O passado pode ser um instrumento crítico, na medida em que, ao estudar uma determinada época, podemos estar acusando uma lacuna no presente, lacuna esta que não perceberíamos se não fosse o estudo de um período específico. Assim, o presente perde a aparência de natural e eterno.

CONCLUSÃO

Nesta aula, você conheceu algumas ferramentas para analisar a história da historiografia. Essas podem ser úteis para você conhecer melhor as diferentes tendências e obras da historiografia do século XX e, assim, ver suas implicações teóricas, suas mudanças e suas implicações sociais.

A história da historiografia, nós vimos, é parte da discussão teórica do ofício do historiador; mas também pode ser estudada como história da ciência, e, quando se trata de algum clássico, até mesmo pode flertar com a história da literatura e com a teoria literária. Por fim, vimos que a história da historiografia não está separada da história social, sendo, portanto, um campo extremamente rico e que permite diversos enfoques sobre ele.

Atividade Final

Atende aos Objetivos 1, 2 e 3

No início da aula, apresentamos três desafios para o estudo da história da historiografia. Faça uma síntese dos três desafios, procurando enfatizar como as possíveis respostas aos mesmos, com o auxílio do pensamento de Rüsen, Kuhn e Certeau, podem ser complementares.

Resposta Comentada

Rüsen, embora tenha elaborado critérios que permitam discernir as características de uma obra histórica, não desenvolveu uma teoria que explique as mudanças da história da historiografia, algo apenas insinuado na quinta característica da pesquisa histórica, a saber, a infinitude da mesma. Isto pode ser pensado a partir da dialética entre mudança e permanência. As alterações na história da escrita da história podem ser pensadas a partir do conceito de paradigma, cunhado por Thomas Kuhn para uma escrita da história das ciências (sobretudo, as ciências físicas e da natureza em geral); já as permanências podem ser pensadas a partir do conceito de clássico, mais próximo da literatura e das artes em geral. Ora, mas as alterações não ocorrem somente dentro do mundo científico, mas, muitas vezes, são suscitadas pelo mundo que existe fora da academia e da pesquisa, razão pela qual é imprescindível, neste aspecto, pensar a relação crítica da historiografia com a sociedade. E, aqui, Michel de Certeau pode ser de enorme ajuda, na medida em que fornece ferramentas úteis para avaliação da forma como o historiador reage à vida social circundante.

RESUMO

Nesta aula, você aprendeu alguns critérios que lhe servirão de instrumentos para estudar as tendências e obras historiográficas ao longo de toda a disciplina. Em primeiro lugar, você viu como a obra de história há de ser interessada, realista, metódica, inovadora e provisória. Em segundo lugar, você viu, mediante o pensamento de Thomas Kuhn, como o conceito de paradigma serve para pensarmos formas de explicar a mudança na história da historiografia. O conceito de paradigma explica como a história funciona pelo esgotamento de

paradigmas explicativos e surgimento de novos. E, por fim, viu como o historiador, mediante o conceito de lugar social, se relaciona com a sociedade em que vive.

Informação sobre a próxima aula

Na Aula 2, você estudará o surgimento da chamada Escola dos Annales.

Leituras Recomendadas

BLOOM, Harold. *A forma pura da ficção: renovador do gênero, "As cidades invisíveis" será um dos poucos romances do século 20 a sobreviver.* Tradução de Arthur Nestrovski. FolhaOnline: Biblioteca:. Disponível em: <<http://biblioteca.folha.com.br/1/21/1998083001.html>>. Acesso em: 26 nov. 2009.

FGV: CPDOC. Disponível em: <<http://cpdoc.fgv.br/>>. Acesso em: 05 jul. 2010.

GOMES, Larentino. *Entrevista com Laurentino Gomes: Jornalista e escritor prepara o livro 1822, a ser lançado em 2010, depois do enorme sucesso de 1808, que vendeu meio milhão de exemplares no Brasil e em Portugal* Depoimento: set. 2009. Entrevistador: Maurício Milani. Entrevista concedida a revista História Viva: a história está acontecendo agora, n. 71, set. 2009. Disponível em: <http://www2.uol.com.br/historiaviva/artigos/entrevista_com_laurentino_gomes_2.html>. Acesso em: 17 out. 2009.

WIKLUND, Martin. Além da racionalidade instrumental: sentido histórico e racionalidade na teoria da história de Jörn Rüsen. Ideas in History, n. 01, ago. 2008. Disponível em: <<http://www.ichs.ufop.br/rhh/index.php/revista/article/viewFile/24/21>>. Acesso em: 05 jul. 2010.

Aula 2

Os *Annales* (I): civilização e sociedade em Lucien Febvre e Marc Bloch

Pedro Spinola Pereira Caldas

Meta da aula

Apresentar o pensamento e a obra dos historiadores fundadores da Escola dos *Annales*.

Objetivos

Esperamos que, após o estudo do conteúdo desta aula, você seja capaz de:

1. delimitar o contexto histórico e intelectual no qual surgiu a proposta de uma história como ciência social;
2. identificar no conceito de civilização a chave para a proposta de Lucien Febvre para uma história total;
3. reconhecer no conceito de sociedade a chave para a proposta de Marc Bloch para uma história total.

INTRODUÇÃO

Em primeiro lugar, por que começamos um curso sobre Historiografia Contemporânea com os *Annales*? Parte da resposta deve ser elaborada com uma reflexão sobre o que significa Historiografia Contemporânea. Aqui, há de se ter cautela; afinal, convencionou-se que a Era Contemporânea se inicia com a Revolução Francesa em 1789, ou, se quisermos sair do âmbito político, também com a Revolução Industrial.

De toda forma, nas últimas décadas do século XVIII, a Europa transmitia para o mundo uma mensagem clara: era perfeitamente possível libertar-se dos limites impostos pela natureza, posto que a indústria levava as conquistas tecnológicas para toda a Europa e para fora dela. Também era possível se emancipar das tradições políticas herdadas. Napoleão ensinava que para ser um líder não era necessário ser nobre. Ser contemporâneo era, sobretudo, saber que havia chances enormes de emancipação, liberdade e autonomia.

Podemos dizer o mesmo sobre a Historiografia? A política contemporânea se caracteriza pela chegada dos burgueses e dos valores individuais (em detrimento da ideia de nobreza); a economia contemporânea se caracteriza pelo domínio crescente da natureza. E a Historiografia? O que a faz contemporânea?

Habitualmente, é considerada contemporânea somente a Historiografia do século XX, ao passo que a Historiografia do século XIX é entendida (de maneira imprecisa) como “positivista”, “historicista” etc. Tal divisão, porém, não opera a partir de critérios claros.

Para tentar demarcar o que é a Historiografia Contemporânea, consideremos a proposta de Carlos Antonio Aguirre Rojas. Há outras possibilidades de classificação, mas esta nos servirá de referência.

Para Aguirre Rojas (cf. 2007, p. 13-27), a Historiografia Contemporânea pode ser dividida em quatro fases:

- A *primeira*, situada entre 1848 e 1870, seria a da afirmação do historicismo e do marxismo, tendências importantes, pois os historiadores não ficaram indiferentes às revoluções europeias ocorridas em 1848.

- A *segunda*, de 1870 até 1930, marcada pela afirmação da Historiografia Política, da Historiografia da Cultura com Jacob Burckhardt e da História Social com Lamprecht. É esse o momento em que, de maneira mais intensa, se dá o debate sobre a natureza do conhecimento histórico: deverá ele ser como as ciências naturais ou desenvolver uma metodologia própria? Nessa fase, surgem nomes como Max Weber, Wilhelm Dilthey, Johann Gustav Droysen, Langlois e Seignobos, Jacob Burckhardt e outros grandes autores.

- A *terceira* fase, de 1930 a 1968, se iniciou pela crise da Historiografia alemã, cuja qualidade sofreu uma queda sensível durante o período do regime nazista e com o início do predomínio da Historiografia francesa, mais especificamente da Escola dos *Annales*. Esses 38 anos são marcados por grandes modificações culturais e políticas, revoluções de costumes, movimento feminista e a crise grave dos valores ocidentais de modernização e de racionalização. A História passa a se interessar pelas minorias, pelos povos não ocidentais e ensaia uma forte aproximação com a Antropologia.

- A *quarta* fase, de 1968 aos dias atuais, é descrita por Aguirre Rojas como policêntrica. Dito de outra maneira: após as mudanças ocorridas em 1968, de profundas consequências políticas e culturais, o Ocidente passou a não somente assumir mais francamente a relativização das culturais, mas também a reconhecer, dentro de suas próprias fronteiras e marcos culturais, o papel das mulheres, a diversidade sexual e as minorias étnicas. As pesquisas passaram a refletir tais mudanças. Com o fim dos regimes comunistas no Leste Europeu, deu-se início a uma época marcada pela globalização e pela revolução tecnológica da rede mundial de computadores, fatores que multiplicaram os focos do poder. O equilíbrio político mundial não se dá mais pelo confronto das superpotências da Guerra Fria (EUA e URSS), mas pela conjunção

de outros polos políticos, econômicos e culturais, como a União Europeia, o Japão, a China, o mundo árabe, Israel etc. A história passa por uma transformação cujos efeitos ainda não são claros, e que se tornam visíveis na demanda por uma história global, comparada, em que várias culturas precisam ser compreendidas não somente em seus próprios termos (antropológicos), mas a partir de sua tensa interação.

Vários historiadores do século XX tiveram a intenção de romper com a ideia de história que fundamentava as obras de historiadores do século XIX. Os principais defensores da ruptura pertencem ao que se chama de “nova história” ou os historiadores que fundaram a revista *Annales*, em 1929, na França. O nome da revista é hoje entendido quase como se fosse um conceito, uma visão de história – daí tais historiadores serem classificados como “os membros dos *Annales*”, a “Escola dos *Annales*” etc.

Este é o desafio de se estudar os *Annales*: identificar rupturas (que lhe conferem a devida contemporaneidade) na história da Historiografia. O fato de alguns historiadores pretenderem romper não significa que a ruptura tenha sido total. Uma coisa é a visão que historiadores como Marc Bloch e Lucien Febvre tinham da história da disciplina histórica, outra, bem diferente, é a visão que nós podemos ter da mesma história. Mas é inegável que poucas tendências de se escrever história na primeira metade do século XX desejaram tanto se distanciar do século anterior com a Escola dos *Annales*. Esta é a razão pela qual é interessante começar um curso de Historiografia Contemporânea pela França.

A origem dos *Annales*: contexto histórico e o surgimento da proposta de uma história como ciência social

Vamos nos aproximar dos historiadores dos *Annales*. Nesta primeira parte da aula falaremos da concepção de conhecimento histórico que influenciou os historiadores dos *Annales*; além disso, trataremos do contexto histórico mais amplo em que nasceu a revista *Anais de História Econômica e Social*, que acabou emprestando seu nome (*Annales*) para o grupo de historiadores franceses que pretendeu renovar a escrita da história.

Passemos ao primeiro: segundo um estudioso, Bloch e Febvre não estavam preocupados em fundar “uma escola”, como se fossem organizar um grupo fechado, mas, sobretudo, queriam se mostrar como representantes de uma história “nova” (cf. GURIÊVITCH, 2003, p. XXXI-XXXII; IGGERS, 1997, p. 51), ou seja, como pesquisadores abertos a novas possibilidades de investigação e estudo. Mas nova em relação a quê? Qual era a “velha história”? Como defini-la?

Para responder a essa pergunta é importante sublinhar que a influência exercida por François Simiand foi decisiva para sustentar as tentativas de Bloch e Febvre de renovação no campo da Historiografia.

François Simiand (1873-1935), importante sociólogo e economista francês, escreveu um breve e polêmico texto, denominado *Método histórico e ciência social*, publicado em 1903. Nele, Simiand atacava a concepção então predominante de metodologia das ciências históricas, segundo ele determinada pelo manual *Introdução aos estudos históricos*, publicado em 1900 por Charles-Victor Langlois (1863-1929) e Charles Seignobos (1854-1942).

É forte a crítica de Simiand; para ele, a única preocupação metodológica de Langlois e Seignobos consistia no estabelecimento e na organização dos fatos. Entenda aqui por fato a correspondência do vestígio com a realidade. Esses vestígios, essas “pistas”, uma vez

comprovadas na realidade, tornam-se “tijolos confiáveis”, isto é, algo com que se pode construir o conhecimento histórico. A construção em si, a síntese, a relação entre os fatos confiáveis, portanto, já seria uma tarefa sociológica. Simiand aponta três grandes “ídolos da tribo dos historiadores” (uma metáfora emprestada de Francis Bacon) mantidos pelo método da Historiografia do século XIX, mas que deveriam ser destruídos: o “ídolo do político”, o “ídolo cronológico ou das origens” e o “ídolo do indivíduo” (cf. DOSSE, 1992, p. 29).



Francis Bacon (1561-1626) foi um dos mais importantes filósofos da ciência moderna.

Em sua obra *Novum Organum ou Verdadeiras indicações acerca do estudo da natureza*, ele indica quatro ídolos que impedem o progresso do conhecimento, a saber: os “Ídolos da Tribo”, em que simplesmente projetamos nossos desejos sobre o mundo, e não fazemos esforço em conhecê-lo objetivamente; os “Ídolos da Caverna”, em que cometemos o erro oposto, a saber, nos anulamos totalmente perante o mundo pelo qual devemos nos interessar; os “Ídolos do Fórum”, ou seja, as noções impostas pelo senso comum, quando se confunde verdade com a opinião da maioria; e, por fim, os “Ídolos do Teatro”, em que confundimos o conhecimento próprio com a erudição acumulada e com aquilo que o passado diz que nós devemos pensar.



Fonte: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/11/Francis_Bacon%2C_Viscount_St_Alban_from_NPG_%282%29.jpg



John P. McCaskey cropped by Smartise

Fonte: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/b/b2/Novum_Organum_1650_crop.jpg

Ora, mas será mesmo que os historiadores do século XIX adoravam esses três ídolos, impedindo o progresso do conhecimento histórico?

Vejamos “o ídolo do político”. O próprio manual de *Introdução ao estudo da História*, escrito por Langlois e Seignobos, não incentiva a idolatria do político. Leia atentamente a seguinte passagem:

O mesmo homem é, ao mesmo tempo, membro de vários, e em cada grupo tem companheiros diferentes. Um canadense francês é membro do Estado britânico, da Igreja católica e do grupo da língua francesa. Os grupos misturam-se, assim, uns aos outros, de modo tal que é impossível dividir a humanidade em sociedades nitidamente distintas e justapostas (LANGLOIS; SEIGNOBOS, 1949, p. 168).

Os historiadores dos *Annales*, inspirados por François Simiand, certamente se incomodavam com o método proposto por Langlois e Seignobos. O método era uma tentativa de analisar as partes da sociedade (língua, religião, instituições políticas etc.), ver como elas se relacionavam e tentar compreender qual predominava sobre as demais. Mas o agrupamento feito por Langlois e Seignobos é apenas um instrumento para organizar as informações, um questionário, e jamais um retrato da realidade, a última etapa do conhecimento histórico. Eles mesmos o dizem:

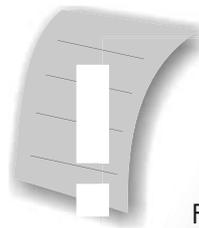
(...) acima das histórias especiais, em que os fatos são classificados por categorias puramente abstratas (arte, religião, vida privada, instituições políticas), teremos construído uma história concreta comum, a história geral, que ligará as diferentes histórias especiais, mostrando a evolução de conjunto que dominou todas as evoluções especiais (LANGLOIS; SEIGNOBOS, 1949, p. 172).

Neste sentido, como defender que Langlois e Seignobos “adoravam” o “ídolo político”, se, de acordo com sua própria metodologia, a política seria inseparável das demais áreas?

Agora, o “ídolo das origens”, que, para Simiand, representava a obsessão do historiador em entender um processo histórico qualquer a partir de seu “nascimento” cronológico. Por exemplo: seria como se, ao estudar o cristianismo em qualquer época, o historiador tivesse que começar sua pesquisa pelo cristianismo primitivo, ainda no Império Romano. Entenda-se a crítica de Simiand como um alerta contra as concepções de história baseadas na ideia de progresso linear, em que a humanidade se aperfeiçoava gradativamente do seu início até seu fim. Mas reduzir toda a historiografia do século XIX a uma concepção linear de história seria fazer da mesma uma caricatura. Outro importante historiador desse período, Johann Gustav Droysen, também apontado nas aulas de Teoria da História, disse o seguinte sobre o método histórico: “A inteligência do ser humano apreende apenas o meio; não apreende o início, não apreende o fim” (cf. 1977, p. 30). No século XIX já se sabia, portanto, que o método histórico não serve para conhecer as origens, tampouco o futuro; também não serve para fazer previsões. A proposta de Simiand não é exatamente nova.

Por fim, o “ídolo do indivíduo”. Para Simiand, era criticável toda Historiografia que focasse no indivíduo como agente das mudanças históricas. Mais uma vez, a crítica de Simiand faz sentido se lembramos de autores de tendência mais romântica (para saber mais, você poderá consultar a aula sobre romantismo em Teoria da História), que, em certo sentido, enfatizavam a importância do gênio (artístico e político) para explicar as mudanças e inovações históricas. Mas, contrariando a essa crítica, vemos o exemplo de Leopold Von Ranke (1795-1886), talvez o nome mais representativo da Historiografia do século XIX (e um dos menos compreendidos), que, em sua *História dos papas*, escreve a respeito de Inácio de Loyola, o propagador da Contrarreforma: “A partir dos esforços fantásticos de Inácio, desenvolveu-se uma notável orientação prática, e a partir de sua conversão, uma instituição que contava com claros propósitos globais” (RANKE, 1957, p. 90). E, depois, complementa, demonstrando cabalmente que a prática historiográfica deve buscar

algo além de uma reconstrução fiel das intenções dos agentes históricos: “Ele [Inácio de Loyola] viu todas as suas expectativas serem largamente ultrapassadas” (idem). Como dizer que Ranke “idolatrava” o papel do indivíduo na história, uma vez que o significado histórico deste ultrapassava e muito as intenções pessoais de um Inácio de Loyola?



É difícil compreender a razão pela qual Ranke foi de tal forma incompreendido. Uma hipótese a ser levantada: as disputas políticas entre Alemanha e França, que se enfrentaram militarmente três vezes em setenta anos (desde a Guerra Franco-Prussiana até a Segunda Guerra Mundial). Lembremos que a Historiografia do século XIX, na Europa, era dominada pela língua alemã.

Mas havia outro problema, além da “adoração dos ídolos”, a saber: a separação metodológica entre a ciência histórica e as ciências sociais. Para autores do século XIX, a diferença essencial entre a história e as ciências sociais estaria no fato de o conhecimento histórico ser indireto (pois lida com vestígios do passado, e não com o passado mesmo), ao passo que as ciências sociais lidam com provas diretamente obtidas, posto que analisam as relações entre seres humanos dentro de sociedades ainda presentes (cf. SIMIAND, 2003, p. 27-29).

O esforço de Simiand em mostrar que a história pode ser uma ciência social é fundamental para entendermos as obras de Bloch e Febvre. Para Simiand, o conhecimento das relações humanas leva à formulação de abstrações – regras que expliquem o funcionamento das sociedades em geral. Febvre e Bloch não se preocupavam tanto em criar leis, mas consideravam que era possível, sim, criar sínteses.

Se há uma ruptura da Historiografia do século XX com a do XIX, ela pode ser localizada no esforço de fazer da história também uma ciência social, ou seja, uma ciência capaz de perceber grandes quadros, panoramas, por meio das relações entre os homens. Essas sínteses deveriam ser criadas mediante associações livres e entre várias esferas da ação humana.

O ambiente cultural era extremamente propício para a criatividade. Afinal, os modelos explicativos estavam gastos. E não somente os modelos: as grandes referências da civilização ocidental, após a Primeira Guerra Mundial, não gozavam mais do antigo valor e crédito. O próprio contexto histórico que tornou mais atraentes propostas como as de François Simiand, de acordo com um grande estudioso da história da Historiografia, trouxe dificuldades para os próprios historiadores pertencentes à Escola dos *Annales* se verem como representantes de uma escola, ou seja, como membros de um grupo fechado e coeso.

Desde sua fundação, a "Escola" preferiu ser vista como uma tendência, como um espaço aberto para experimentações, novos métodos e novas temáticas na área de história, tanto que a "fundação" dos *Annales* não seria expressa em um programa teórico nítido, mas em uma atividade de fato, a saber, o lançamento, em janeiro de 1929, na Universidade de Estrasburgo, do primeiro número de uma revista cujo título dá o nome à Escola: *Annales d'histoire économique et sociale*, ou seja, "Anais de história econômica e social". Seus diretores tornaram-se dois dos maiores historiadores do século XX: Marc Bloch e Lucien Febvre. Sobre o subtítulo da revista – "econômico e social", Febvre escreveria anos depois:

Quando Marc Bloch e eu imprimimos estas duas palavras tradicionais no portal dos *Annales*, sabíamos perfeitamente que o "social", em particular, é um daqueles adjetivos aos quais já foram dadas tantas significações ao longo do tempo que, ao final, não querem dizer nada (...)
Estávamos de acordo em pensar que, precisamente, uma

palavra tão vaga como “social” parecia ter sido criada e trazida ao mundo por um decreto da providência histórica, para servir de bandeira a uma revista que não pretendia rodear-se de muralhas, mas sim espalhar-se por todos os jardins vizinhos, amplamente, livremente, indiscretamente inconcluso (...) (1992, p. 39).

A necessidade de inovação era quase uma exigência da época. A década de 1920, período de fundação da revista, foi muito expressiva, de anos muito duros, por conta de uma verdadeira ressaca europeia causada pela Primeira Guerra Mundial. Quatro anos de conflito em solo europeu representaram uma crise sem precedentes para a própria cultura ocidental.

Surgiu a dúvida se os historiadores conseguiriam, com os métodos disponíveis (historicismo, marxismo, positivismo etc.), elaborar e explicar o que aconteceu na Europa. Em primeiro lugar, porque a guerra, sem dúvida, foi um fator de peso que justificou a necessidade da renovação dos estudos históricos (cf. DOSSE, 1992, p. 23).

Em segundo lugar, porque, em função da guerra, são lançadas dúvidas sobre a eficácia da política (cf. idem, p. 24-25). Os grandes líderes e as grandes potências políticas, antes objetos de admiração e de estudo dos historiadores e filósofos da história, caem em descrédito.

Em terceiro lugar, podemos mencionar a crítica que os intelectuais europeus passam a fazer à sua própria civilização, símbolo da racionalidade. Tal crítica teve início, antes da Primeira Guerra Mundial, com Friedrich Nietzsche e Sigmund Freud, para ficar em dois exemplos. Uma obra como *Interpretação dos sonhos* (1900), de Freud, abriu as feridas inconscientes da civilização, procurando se livrar de camadas e camadas de civilização decadente e gasta.

Pouco ou nada desse contexto estava à disposição de historiadores do século XIX. E, conforme veremos nas partes seguintes, Febvre e Bloch não são necessariamente superiores

aos historiadores do século XX – apenas vivem em um contexto histórico de crise que não poderia ter sido vivido por Ranke, Droysen, Langlois, Seignobos e outros.



Atende ao Objetivo 1

1. Em uma conferência proferida em 1941, chamada “Viver a história”, Lucien Febvre comenta o nascimento da revista dos *Annales*. Leia atentamente um trecho desta palestra:

Não há história econômica e social. Há a história, sem tirar nem pôr, em sua unidade. A história que é, por definição, absolutamente social. Em minha opinião, a história é o estudo cientificamente elaborado das diversas atividades e das diversas criações dos homens de outros tempos, captadas em sua época, no marco de sociedades extremamente variadas, e, sem dúvidas, comparáveis umas com as outras (FEBVRE, 1992, p. 40).

Identifique na citação acima o trecho que demonstra a tentativa de inovação da revista dos *Annales* e justifique, considerando o contexto histórico para a proposta da revista.

Resposta Comentada

O conhecimento histórico, para Febvre, não deveria se resumir à política (o “ídolo do político”, de Simiand). O conhecimento produzido pelo historiador deveria ser fruto de associações entre várias áreas da vida humana, de modo que, mediante essas relações livres, a Historiografia se tornasse “social”.

É claro que essa inovação foi possível pelo clima intelectual vivido na Europa após a Primeira Guerra, marcado, principalmente, pela desconfiança em relação à tradição, sobretudo em relação às decisões políticas dos homens de Estado.

História total dos *Annales*: o conceito de civilização em Lucien Febvre

Vimos no ponto anterior como é marcante, para os *Annales*, a ampliação dos temas de pesquisa. É este o critério que poderá delimitar o quão revolucionária foi a Escola dos *Annales*. Entretanto, ao ampliar os temas de pesquisa, será que a Escola efetivamente conseguiu encontrar maneiras totalmente diferentes de explicar/compreender a história?

Essa tentativa de encontrar maneiras para explicar a história é chamada por Aaron Guriêvich de *História total*, mas há de se ter cuidado com a expressão, já que: “História total não é universal, abrange um determinado corte de tempo e pode ser perfeitamente local” (GURIÊVICH, 2003, p. 32). Em Lucien Febvre (1878-1956), a categoria que será capaz de simbolizar a totalidade de algum lugar específico é a da *mentalidade*; já em Bloch, é a da *sociedade*. Primeiramente, nos ocuparemos com Febvre e, mais adiante, com Bloch.

Para entender o significado da obra de Febvre, veremos: 1) quais foram suas influências intelectuais; 2) como essas influências o ajudaram a criar uma categoria de interpretação da história, que

é aplicada em uma obra específica; 3) o que há de efetivamente contemporâneo nessa nova categoria (entenda-se contemporâneo por uma tentativa de inovação da escrita da história que, se não representa uma ruptura total, é capaz de contribuir com algo de novo e de interferir em seu tempo, mantendo com este um diálogo muitas vezes polêmico).

Segundo Guriêvich, o conceito de mentalidade é usado por Febvre por conta da influência exercida sobre ele pelo trabalho do etnólogo Lucien Lévi-Bruhl, chamado *A mentalidade primitiva*, de 1922. Para Febvre, a mentalidade é uma espécie de horizonte que limita (mas não determina) a visão de uma coletividade. Ele transpõe esse conceito de Lévi-Bruhl, dedicado a sociedades que ainda não poderiam ser classificadas como “civilizadas”, para o próprio ambiente europeu, transformando-o em chave de interpretação histórica.

A influência da Etnologia foi apenas uma das sofridas por Febvre. Seu espírito interdisciplinar era invejável. Não se pode deixar de lembrar seu gosto pela Psicologia e Filosofia de Henri Bergson (que o ajudou a entender a ideia de mentalidade) e pela Geografia de Paul Vidal de La Blache. Essas eram disciplinas até então desconsideradas pelo historiador tradicional, mas Febvre as utilizou para compor algo diferente. Você já deve ter notado que a mistura de Psicologia e Geografia, nem sempre óbvia, pode trazer algo de novo para a História, como a consideração de aspectos psicológicos: emocionais, individuais, intencionais, aliados a fatores mais amplos, que não podem ser entendidas a partir das motivações de indivíduos.

É possível compreender como essas influências se misturaram e se transformaram em uma nova forma de ver a história a partir do conceito de “equipamento mental”, também chamado “utensilagem mental”. A “mentalidade” consiste em um repertório cultural que os homens de um determinado período histórico usam de maneira inconsciente, ou seja, não é algo produzido por escolhas individuais, mas são marcas sociais e coletivas. Tais marcas possibilitam, então, uma visão de conjunto de

uma determinada sociedade, ou seja, mediante o estudo das mentalidades é possível fazer uma história total – contanto que essa totalidade seja circunscrita a uma época e a um lugar, e não ao todo da humanidade. A mentalidade de uma época é formada pelo conjunto de suas crenças e valores inquestionáveis e inabaláveis. É o seu limite: como a moldura de um quadro. Não importa o que esteja representado no quadro, tudo o que está nele – figuras, cores etc – é limitado igualmente pela moldura. E, mais ainda, os homens que vivem de acordo com uma mentalidade não a enxergam como algo que os limita, como algo historicamente construído, mas como algo natural e óbvio. Afinal, se não fosse óbvio, já teriam questionado os componentes dessa mentalidade.

Esta dupla influência realmente esteve presente nas principais obras de Febvre, como no já citado livro sobre Martinho Lutero e em sua grande obra sobre François Rabelais. Febvre, de alguma maneira, pretendeu escrever sobre indivíduos (Lutero e Rabelais), sem “adorar” o “ídolo do indivíduo” criticado por Simiand. Como falar do papel do indivíduo na história de uma maneira diferente? Segundo um estudioso:

(...) a biografia intelectual não é outra coisa senão uma história da sociedade; as conquistas dos seus heróis são condicionadas coletivamente. Um grande homem é filho da sua época e seu representante melhor e mais completo de sua cultura, dos modos de conhecimento do mundo próprios dessa época. Mas ele não se dissolve na consciência coletiva (GURIÊVICH, 2003, p. 8-9).

Em outras palavras, utilizando os termos de Henri Berr, o desafio consiste em aliar Psicologia coletiva e razão individual. Estudar a mentalidade de uma determinada época não implica afogar o indivíduo no anonimato.

Naquele que talvez seja seu grande livro, *O problema da descrença no século XVI: a religião de Rabelais*, Febvre desenvolve – mesmo sem definir cabalmente – o conceito de *equipamento mental*, que é importante para o argumento desenvolvido. Nesse clássico da Historiografia do século XX, Febvre critica a interpretação feita por Abel Lefranc, para quem Rabelais seria “um adepto da fé racionalista” (cf. FEBVRE, 2009, p. 41-42). Segundo Febvre, seria impossível falar de um racionalismo que sustentasse a descrença e o ateísmo no século XVI. E isto, para ele, se comprova mediante a pesquisa do vocabulário da época ou, para ser mais preciso, também do vocabulário que não se usava na época e que foi fundamental para que, depois do século XVI, o cristianismo deixasse de ser onipresente na vida de cada indivíduo (cf. idem, p. 308-309). Para Febvre, era impossível no século XVI não ser cristão. O equipamento mental era formado por tudo aquilo que constituía a forma como as pessoas e a sociedade viam e viviam o mundo:

Pois hoje, escolhe-se. Ser cristão ou não. No século XVI, não havia escolha. Era-se cristão de fato. (...) Do nascimento até a morte, estendia-se toda uma cadeia de cerimônias, de tradições, de costumes, de práticas – que, sendo todos cristãos ou cristianizados, atavam o homem involuntariamente, mantinham-no cativo mesmo que ele se pretendesse livre (FEBVRE, 2009, p. 292).

A obra de Rabelais é, portanto, uma janela pela qual podemos compreender a mentalidade do século XVI, mentalidade essa que é diferente da mentalidade contemporânea, que pensa a religiosidade de outra maneira: como uma escolha individual garantida pelo Estado.

Temos condições para dar o terceiro passo em nossas breves considerações sobre a obra de Febvre. Esse livro sobre Rabelais é um belo exemplo do combate de Febvre a dois ídolos, tal como designados por François Simiand: o mito da origem, isto é, o mito de que com Rabelais se iniciava a era do racionalismo, e o mito do

indivíduo, ou seja, que a genialidade de Rabelais, manifestada em sua descrença, não poderia ser entendida a partir de sua própria época, uma vez que esta ainda seria crente, cristã, muito apegada aos valores da fé. Febvre mostra que Rabelais era um cristão.

Em larga medida, podemos dizer que Febvre é extremamente bem-sucedido. De fato, ele comprova que Rabelais não era um racionalista de primeira ordem, nosso ancestral iluminista, e que, portanto, era um indivíduo à frente de seu tempo.

Por outro lado, podemos pensar no seguinte: ao combater o anacronismo daqueles que queriam ver em Rabelais um ateu, seria ainda possível também combater uma história que se pretendesse puramente objetiva? Temos, aqui, um paradoxo, pois é sabido que uma das principais funções da história, para Lucien Febvre, consistia justamente na capacidade de formular questões e apresentar problemas: "(...) o historiador não é aquele que sabe. É aquele que procura" (idem, p. 29). A conhecida defesa da "história-problema", isto é, da história que se interessa pelo passado a partir dos problemas vividos no presente, nunca teve, por parte de Febvre, a devida justificativa teórica e filosófica.

Ainda assim, podemos perceber a importância da função da história-problema, a saber, a de, através do estudo do passado, questionar o presente. No final da Segunda Guerra Mundial, Febvre oferece aos seus alunos um curso sobre a história da civilização europeia. Imagine o que significava dar uma aula sobre a cultura de um continente que estava se destruindo ferozmente pela segunda vez em menos de quarenta anos! Evidentemente, o caráter político e social do curso de Febvre era, para ele, da maior relevância. E, como está dito acima, o curso era sobre a gênese da civilização europeia. Mais do que conhecer como Febvre definia Europa, o mais importante aqui é entender como ele definia civilização. Leia a passagem a seguir:

(...) Todo grupo humano constituído possui uma civilização, sua civilização. É o conjunto das características que a vida coletiva de um grupo (a vida material, a vida política e social, a vida intelectual, moral e religiosa) apresenta aos olhos de um observador imparcial e objetivo. É um conceito que não implica nenhuma espécie de julgamento de valor, nem sobre o detalhe nem sobre o conjunto das filosofias examinadas. No limite, pode-se falar de uma civilização de não civilizados. Eu acrescento que essa noção não tem relação com os indivíduos enquanto tal; ela é unicamente de ordem coletiva. Ela caracteriza uma sociedade dada. Ela não dá orgulho a um indivíduo (FEBVRE, 2004, p. 66).

Repare como são semelhantes as definições de mentalidade e de civilização. Conhecer a mentalidade de uma sociedade é conhecer como ela se apresenta como civilização. E, em um momento de guerra violenta como passava a Europa no início da década de 1940, as palavras de Febvre tinham endereço certo: os próprios europeus, sejam eles franceses, alemães, ingleses. É como se ele estivesse perguntando: o que nos une, o que nos faz iguais, já que nos empenhamos tanto em nos destruir? Que paz será possível após conflito tão terrível? Ou ainda: a Europa é uma civilização? É o fundamento da história-problema: abalar certezas e lançar dúvidas.

A história tinha uma função a cumprir no mundo contemporâneo: pelo estudo objetivo das mentalidades, conhecer a civilização.



Atende ao Objetivo 2

2. Leia atentamente o trecho abaixo.

A civilização, para o historiador, não é uma potência desencarnada, uma deusa de sonho, agitando-se numa nuvem, acima de nossas pobres civilizações humanas, tão alto, tão longe que pode contemplar, imperturbável, os excessos, os abusos que se cometem em seu nome. A civilização é aquilo que, quando nos deslocamos, aquilo que, quando, eu retorno ao meu exemplo, passamos de Paris a Buenos Aires, não nos espanta, aquilo que, ao contrário, nos é imediatamente conhecido e familiar (FEBVRE, 2004, p. 67).

Usando a passagem acima apenas como referência, escreva um texto estabelecendo a relação entre mentalidade e civilização.

Resposta Comentada

Mentalidade é uma noção que permite a investigação objetiva da cultura de uma época em sua totalidade, ou seja, como algo verificável para além das características individuais. A mentalidade de uma época é formada por aquilo que ela não questiona, com que ela conta para continuar vivendo. É, como foi dito, a moldura de um quadro. Dentro do quadro, podemos ter várias

cores, figuras etc., mas a moldura é o limite que vale para tudo que está dentro do quadro. A civilização é formada justamente por essa mentalidade. É civilizado aquele que incorpora uma mentalidade específica, e que não questiona a assimilação dessa mentalidade.

A História total dos *Annales*: Marc Bloch e a sociedade

Ao tratarmos Febvre, vimos como o conceito de mentalidade lhe serviu como meio eficaz para tornar possível uma história total da civilização, isto é, uma história que, no caso ao menos do livro sobre Rabelais, pudesse unir indivíduo e coletividade. Passando a Marc Bloch, precisamos ter a mesma perspectiva, buscando mostrar que conceito será utilizado por ele a fim de transmitir a mesma ideia.

Para falar de Marc Bloch, é importante, em um primeiro momento, que prestemos atenção aos critérios que determinam o significado de sua obra para a Historiografia Contemporânea. Sobre esse aspecto, é válido repetirmos aqui as críticas de Simiand aos historiadores do século XIX e sua “adoração” pelos três “ídolos”: o político, o das origens e o do indivíduo, já que Bloch tentou contribuir para a crítica a estes. No entanto, para que se compreenda o que há de efetivamente inovador em sua obra, precisamos comparar sua crítica com o que já havia sido feito no século XIX. Em um segundo momento, vamos pensar qual a contribuição de uma história total marcada pelo estudo das sociedades.

Vamos para o primeiro ponto: como mostrar que o “ídolo político” tinha pés de barro? Em seu clássico texto sobre o ofício do historiador, Marc Bloch escreve a respeito da natureza do documento histórico:

Seria grande ilusão imaginar que a cada problema histórico corresponde um tipo único de documentos, especializado nessa função. Pelo contrário, quanto mais a investigação procura alcançar os fatos profundos, menos lhe é permitido esperar outra luz que não seja a dos raios convergentes de testemunhos diversíssimos na sua natureza. Que historiador das religiões se limita a **compulsar** tratados de teologia ou compilações de hinos? (BLOCH, 1949, p. 62).

Compulsar

Manusear; folhear para consultar e/ou extrair notas, cópias, certidões, traslados; compelir, coagir, forçar.

(Fonte: *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*.)

Como essa reflexão sobre o documento auxilia a crítica à história política? É importante que não nos precipitemos neste momento. Bloch não fala contra a história política em si mesma, mas, sobretudo, contra um tipo de história que, segundo ele, é construída a partir da interpretação de documentos cujos temas são óbvios. É como se, por debaixo de um documento produzido, por exemplo, por um economista, não houvesse um significado político (ou vice-versa). Bloch defende aqui o seguinte: o significado histórico do documento só é possível se um texto se relaciona com outro, de natureza aparentemente distinta.

O melhor exemplo, na obra de Bloch, que ilustra como um fato político não se dissocia de outras formas da vida humana é o livro *Os reis taumatúrgos*, publicado em 1924. Nessa obra, Bloch faz algo muito próximo da História das mentalidades, ou seja, ele analisa as representações coletivas que legitimavam politicamente os reis na França e na Inglaterra, cujos súditos, por longo tempo, acreditavam ter dons taumatúrgicos, de curas de doenças. O poder político, portanto, não se explica somente pela legalidade institucional daquele que o ocupa e exerce, mas pela rede de símbolos e crenças que lhe garantem o apoio social.

Já em seu clássico *A sociedade feudal* (1937), Bloch explicita como, em história, não se pode colocar de um lado fatores causais e de outro suas consequências, seus efeitos. Os fatores que compõem a vida histórica – economia, sociedade, cultura, política etc. – estão em constante troca. Uma coisa não determina a outra; elas agem

ao mesmo tempo. E é sob essa perspectiva que Bloch pensa o período feudal: “havia por detrás de toda a vida social um fundo de primitivismo, de submissão aos elementos indisciplináveis, de contrastes físicos que não podiam ser atenuados.” (1987, p. 90). Tal rudeza medieval é observada por Bloch, por exemplo, na mútua relação entre uma demografia marcada por uma ocupação esparsa e irregular do espaço, com uma inexatidão da expressão, dada a convivência entre o latim e as línguas locais romanizadas, entre as quais havia uma grande discrepância. Some-se a esses fatores, por exemplo, o fato de os nobres, que estavam no comando político, serem analfabetos, o que os fazia dependentes de membros letrados da Igreja para lavrarem suas decisões. A articulação entre demografia, comércio, cultura (língua) e política pode ser observada como fator complexo e compreendida sob a rubrica do primitivismo acima aludido.

É interessante notar como Bloch fala de características que estão presentes em toda a sociedade (no caso, a medieval), mas que se tornaram vivas porque foram construídas como relações. A rudeza não era algo conscientemente defendido pelos homens medievais: era uma característica de suas vidas.

O espectro de Bloch é bastante amplo e, talvez, inédito, mas a sua forma de explicar não é muito diferente do que alguns autores dos séculos XVIII e XIX já faziam. Você pode verificar, no curso de Teoria da História, como, para alguns autores iluministas (não necessariamente historiadores), a história só poderia ser conhecida mediante as interações entre os homens. Precisamos, portanto, fazer a pergunta: já que uma explicação total da sociedade já existia no Iluminismo, com Adam Smith, por exemplo, e no marxismo, onde estará a novidade oferecida por Bloch?

A propósito do ídolo das origens, Bloch, em seu livro de reflexões sobre a história, escreve: “No vocabulário corrente, as origens são um começo que explica. Pior ainda: que basta para explicar. Eis aí a ambiguidade, o perigo” (BLOCH, 1949, p. 31).

Bloch não se posiciona de maneira absoluta contra o estudo das origens. Há momentos em que efetivamente se compreende o presente pelo passado. O fato de a Reforma protestante ter ocorrido no início do século XVI não implica que ela tenha perdido sua força; pelo contrário, ainda é digna de ser estudada: “tanto no que respeita à duração como no céu, a eficiência de uma força não se mede exclusivamente pela distância” (idem, p. 41).

O que Bloch pede é cautela. Da mesma forma que é possível compreender o presente pelo passado, o caminho inverso deve também ser tomado, na verdade fundamental: “Para reconstituir os vestígios apagados (...) é forçoso, primeiro, desbobinar a película no sentido inverso das filmagens” (idem, p. 45). É necessário partir, portanto, da experiência cotidiana, viva, do presente, e retroceder (“desbobinar”), dando-lhe outro significado.

As reflexões de Bloch são interessantes e merecem sempre ser tema de reflexão – mas não são novas. Se, ao derrubar o ídolo do político, Bloch escreveu uma obra cujos temas eram bem amplos com uma forma de explicação não original (o que não desmerece a qualidade da obra), aqui não há nada de teoricamente novo. Johann Gustav Droysen, autor que você poderá conhecer em maiores detalhes no curso de Teoria da História, dizia o mesmo sobre o mito das origens: “a indução de nossa ciência não leva a um cálculo cósmico de causas e conseqüências (...) nossa inteligência não apreende nem o início, nem o fim, somente o meio” (1977, p. 30).

Na verdade, o que é interessante sobre os *Annales* é o fato de ter ignorado, voluntariamente ou não, a riqueza teórica de alguns autores do século XIX.

Por fim, temos o ídolo do indivíduo. Claro que, em um primeiro momento, trata-se de tentar mostrar o limite de obras historiográficas que acreditam explicar a história por meio de seres humanos (em geral, do sexo masculino) isolados de sua sociedade e de seu contexto histórico; mas, na verdade, o problema é mais profundo. Ao

tratar do indivíduo, de alguma maneira o historiador (e não somente o historiador) tende a emitir um juízo de valor sobre o ato individual, pois necessariamente apelaria para as escolhas conscientes e para a vontade do indivíduo selecionado.

A este respeito, Bloch escreveu palavras bem interessantes em sua obra *Apologia da história: ou o ofício do historiador*:

Mas não se pode, sem risco, elevar ao absoluto uma classificação hierárquica que verdadeiramente não passa de uma comodidade de espírito. A realidade apresenta-nos uma quantidade quase infinita de linhas de força que convergem todas num mesmo fenômeno (...).

Cuidado com isto, aliás; a superstição da causa única, em história, é muitas vezes a forma insidiosa da procura do responsável: portanto, do juízo de valor. “A quem pertence a culpa, ou mérito?”, diz o juiz. O sábio contenta-se com perguntar “por quê?” e aceita que não seja simples a resposta. Preconceito do senso comum, postulado do lógico ou deformado profissional de magistrado instrutor, o **monismo** da causa será sempre um estorvo para a explicação histórica (1949, p. 166-167).

O problema, portanto, é o seguinte: o indivíduo acaba se tornando uma metáfora para o monismo causal, ou seja, uma forma de explicar a história baseada exclusivamente na intervenção de um agente histórico.

Não se trata, porém, de dar uma explicação “neutra”, ou “isenta de interesses”, mas, sim, de perceber que só se pode emitir um juízo sobre algo quando se trata de uma escolha individual clara e evidente. O fundamental, para Marc Bloch, é que o historiador saiba diferenciar o interesse que ele tem pela vida no presente, que lhe serve de parâmetro para o estudo do passado, e o impulso de julgar. Ter um interesse, adotar um critério de seleção, escolher uma perspectiva são posturas que não implicam, de modo algum, emitir juízos de valor sobre o passado. Esse delicado equilíbrio é um importante ponto das reflexões de Bloch sobre a história.

Monismo

Concepção que remonta ao eleatismo grego, segundo a qual a realidade é constituída por um princípio único, um fundamento elementar, sendo os múltiplos seres redutíveis em última instância a essa unidade; corrente de pensamento que não diferencia as ordens jurídicas nacionais da ordem jurídica internacional (HOUAISS, 2001).

E isto seria revolucionário? Novamente, se compararmos com algo que já tenha sido feito no século XIX, não veremos nas palavras de Bloch, por mais inteligentes que sejam, algo necessariamente novo. E, mais uma vez, é Droysen quem demonstra algo semelhante, quase 85 anos antes de Bloch: para Droysen, a interpretação psicológica, baseada na reconstrução de intenções, não era nem poderia ser a etapa definitiva de compreensão e de conhecimento. Para ele, o individual deve ser conhecido somente enquanto expressão da totalidade: “Nossa compreensão se debruça, sobretudo, sobre o individual. Mas este individual é a expressão de uma totalidade, que se torna compreensível neste individual” (1977, p. 28).

No entanto, não foi somente Droysen quem apontou, no século XIX, os limites do papel do indivíduo. Autores como Buckle e Comte buscavam leis gerais de explicação histórica (para saber mais, você poderá consultar a Aula 7, sobre historicismo e positivismo, da disciplina Teoria da História). É claro que isto não faz de Bloch um positivista. O que precisamos aprender é o seguinte: ao criticar o “ídolo do indivíduo”, é necessário chegar a uma concepção de história social que não se identifique com a concepção positivista e que supere a compreensão hermenêutica.

Bloch endossa, portanto, a crítica aos “ídolos” feita por Simiand e, apesar de não ser tão inovador quanto se pode imaginar, é através de três concepções fundamentais aqui abordadas que Bloch estabeleceu os fundamentos de sua versão da história total, a saber, a história social. Relembremos quais são as concepções: 1) como crítica ao ídolo do político, nenhuma atividade humana específica pode ser separada de outras (a religião não pode ser separada da política e da economia, por exemplo); 2) como crítica ao ídolo das origens, a história pode muito bem ser contada da frente para trás, ou seja, a partir do interesse do historiador, interesse gerado por seu ambiente; 3) pela crítica ao ídolo do indivíduo, Bloch mostrará que não é só um fator que é capaz de explicar a história. Vários fatores

estão em relação e agem simultaneamente. A explicação histórica precisa ser, por assim dizer, multifatorial, ou seja, vários fatores são importantes para explicar e compreender o funcionamento e as mudanças históricas.

O que se obtém, portanto, com essas três novas concepções, que venha a fazer do conhecimento histórico algo “total”? Essa totalidade se obtém pela percepção de que não se conhece uma sociedade somente por um de seus aspectos, mas pelas relações existentes entre todos os aspectos. Pode-se conhecer uma sociedade pela relação entre presente e passado, e, assim, a totalidade não é só espacial, mas também temporal (ao menos no que diz respeito a um recorte específico). Pode-se conhecer uma sociedade por suas mudanças complexas, isto é, dadas pela conjunção dos vários fatores que a definem. O historiador, portanto, mesmo que precise delimitar seu tema, escolher fontes, deve, segundo Bloch, conhecer um todo mais abrangente, mais amplo, e menos específico e particular.

Uma história social possui, para Bloch, uma grande função: *a de comparar*. Marc Bloch será um dos principais defensores da história comparada. Um dos objetivos do conhecimento histórico era, segundo os historicistas, conhecer a especificidade das épocas históricas. Talvez nada mais estranho ao historicismo do que a função de estabelecer comparações.

Entretanto, Bloch alerta: nem toda comparação é legítima. Para ele, a comparação pode ocorrer, em geral, de duas maneiras. A primeira, mais habitual, consistiria na comparação entre sociedades e culturas que jamais tiveram qualquer relação entre si, como, por exemplo, comparar, como fizeram alguns jesuítas, os índios da América do Sul com sociedades pré-históricas (cf. BLOCH, 1998, p. 121). A segunda, segundo Bloch mais recomendável e promissora, deveria se esmerar em:

(...) estudar paralelamente sociedades a um tempo vizinhas e contemporâneas, incessantemente influenciadas umas pelas outras, cujo desenvolvimento está submetido, precisamente por causa da sua proximidade e de seu sincronismo, à ação das mesmas grandes causas e que remontam, pelo menos em parte, a uma origem em comum (1998, p. 123).

É possível, portanto, perceber como a própria essência da história social – as complexas relações entre seres humanos diversos – abre alas para a história comparada. A história comparada permite que, tendo em vista um grande panorama – a Europa, por exemplo –, se conheça tanto aquilo que torna algumas sociedades mais específicas, como aquilo que as une. Segundo Bloch, por exemplo, as estruturas fundiárias do que hoje se conhece como Inglaterra e França eram semelhantes em um aspecto, a saber, o fato de terem um mesmo ponto de partida e um mesmo ponto de chegada. O ponto de partida era a partilha coletiva das terras para pastagem após as colheitas; o ponto de chegada era a apropriação privada dessas mesmas terras. Ocorre que o processo de ambas era distinto, tendo os respectivos governos cumprido papéis diversos, tendo sido mais lento em uma (França) e mais veloz em outra (Inglaterra) etc.

A função da comparação aqui é nítida: Bloch faz a defesa da história comparada em 1930, período em que os nacionalismos retornam com força em países como Itália, Alemanha, Espanha, Portugal, Romênia e Hungria, período em que a Europa se divide entre países governados por democracias liberais e Estados de orientação fascista. Mostrar algumas relações antigas e comuns entre países da Europa não deixa de ser uma forma de fazer uma crítica ao próprio presente. Comparar nações que se julgam donas de uma identidade incomparável é, por si só, uma atitude política muito clara. E comparar sociedades é um caminho possível para a construção de uma história total.



Atende ao Objetivo 3

3. De que maneira a crítica de François Simiand foi importante para Marc Bloch construir uma história social e comparativa?

Resposta Comentada

François Simiand criticava três ídolos: o ídolo das origens, do político e do indivíduo. O ídolo das origens representava a crença de que, para conhecer um fenômeno histórico, precisamos recuar no tempo e vê-lo em sua origem, em sua primeira aparição nominal, por assim dizer.

O ídolo da política representava a convicção de que a ação política é o principal objeto de estudo dos historiadores. Já o ídolo do indivíduo significa a certeza de que o sujeito responsável pelas mudanças históricas é uma pessoa só, cuja genialidade é capaz de alterar modos de vida. Bloch demonstrou que o interesse da História parte do presente, e é em função deste que o passado adquire sentido – criticando, assim, o ídolo das origens. Demonstrou também que a política – como é caso da obra sobre os reis taumaturgos – não pode ser compreendida separadamente da mentalidade e da cultura. Critica-se, assim, o ídolo do político. Por fim, para criticar o ídolo do indivíduo, Bloch argumenta que as alterações na história são complexas, isto é, multifatoriais, resultantes das várias relações humanas: das relações sociais.

A sociedade, portanto, é o lugar em que os homens se ligam e exercem influência uns sobre os outros; é nela que eles se tornam comparáveis, justamente porque estão em contato permanente.

CONCLUSÃO

Mesmo que teoricamente não tenham sido brilhantes, posto que muitas de suas pretensas inovações já tinham sido realizadas por historiadores do XIX, Marc Bloch e Lucien Febvre contribuíram, de fato, com algo que historiadores do século XIX tiveram dificuldade em fazer, a saber: a crítica às histórias nacionais mediante os conceitos de civilização e o método comparativo.

No entanto, para criticar o nacionalismo, é necessário deixar em segundo plano aquilo que diferencia as sociedades umas das outras, e buscar não somente aquilo que as une (as mentalidades), mas também o espaço em que elas se relacionam (a sociedade).

Febvre e Bloch foram historiadores em tempos de crise aguda na Europa. E procuraram criticar o seu presente justamente mostrando o lastro histórico na Europa, seja como civilização, seja como

sociedade. Se há algo de revolucionário nas pesquisas de Febvre e Bloch, possivelmente está em sua franca perspectiva cosmopolita e que manifesta reservas com relação à política de orientação nacionalista.

Fica aqui um convite para refletir: sempre que você ler uma obra de um historiador que afirme ter sido inspirado por Febvre e Bloch, não se esqueça de pensar nesta questão: será que esse historiador terá percebido o belo legado desses dois grandes historiadores, a saber, a importância da perspectiva total, civilizatória e comparada?

Atividade Final

Atende aos Objetivos 1, 2 e 3

Compare as perspectivas de Lucien Febvre e Marc Bloch dentro do contexto histórico em que estavam inseridos. Identifique, a partir daí, semelhanças e diferenças na escrita de uma História Total.

Resposta Comentada

Lucien Febvre e Marc Bloch procuraram escrever uma história total, isto é, procuraram fazer a crítica aos três ídolos (político, origem e indivíduo), mostrando que os agentes históricos se relacionavam entre si.

Febvre enfatizou as ideias de mentalidade e civilização, mostrando como há um grande denominador comum entre os homens. A mentalidade é aquilo que não se questiona, e a expressão da mentalidade é a civilização construída pelos homens. Já Bloch privilegiou o conceito de sociedade, isto é, cada ação humana se inscrevia em uma teia de relações, ou melhor, ao agir, o homem necessariamente se punha em relação com os demais.

Deve-se destacar, por outro lado, o gosto de Febvre pelo estudo de indivíduos. Embora não tenha feito aquilo que Simiand criticava (o ídolo do indivíduo), Febvre usou individualidades como Rabelais e Lutero para conhecer melhor a mentalidade de uma época. É como se o indivíduo destacado fosse o caminho mais apropriado para se conhecer o limite de uma época: já que um indivíduo excepcional tem limites, os limites dele são os limites da sua época (Rabelais, mesmo extraordinário e crítico do pudor religioso e do belo renascentista, não poderia ser ateu. Já Bloch enfatizava mais o que há de social e menos o que há de individual em cada período histórico.

RESUMO

O objetivo desta aula foi mostrar como as obras de Lucien Febvre e Marc Bloch contribuíram para a inovação historiográfica.

É bem verdade que, como vimos, teoricamente as suas obras não foram refinadas o suficiente para revolucionarem conceitualmente a história: suas visões sobre conhecimento histórico já poderiam ser encontradas em historiadores sofisticados do século XIX, como Johann Gustav Droysen e até mesmo Charles Langlois e Charles Seignobos.

Mas, sob a influência de diversos autores e respirando o ambiente de crise da Europa na primeira metade do século XX, Bloch e Febvre criaram uma obra capaz de criticar, sobretudo, a visão nacionalista da Historiografia, prevalente no século XIX. Para que tal crítica fosse eficaz, foi necessário mudar o foco de atenção da história, que deixaria em segundo plano o interesse pelas especificidades e pelas particularidades, e voltaria sua atenção para a totalidade.

A totalidade foi concebida de maneiras diferentes por Febvre e Bloch. Para este, a totalidade era social e permitia a comparação entre diferentes recortes históricos; para aquele, a totalidade era mental e permitia o conhecimento de civilizações em sentido amplo.



Aula 3

Os *Annales* (II): a escrita do tempo: Fernand Braudel e Jacques Le Goff

Pedro Spinola Pereira Caldas

Meta da aula

Apresentar a ideia de tempo em Fernand Braudel e em Jacques Le Goff.

Objetivos

Esperamos que, após o estudo do conteúdo desta aula, você seja capaz de:

1. comparar o contexto intelectual em que surgem as obras de Fernand Braudel e de Le Goff;
2. entender a ideia de "pluralidades de tempo", de Fernand Braudel;
3. avaliar a relação entre indivíduo e tempo, segundo Jacques Le Goff.

Pré-requisito

Para melhor entender esta aula, é importante que você faça uma revisão das aulas sobre estruturalismo no curso de História e Antropologia, sobretudo no que diz respeito ao pensamento de Claude Lévi-Strauss.

INTRODUÇÃO

Na primeira aula deste curso, você conheceu alguns critérios que permitem uma análise mais apurada das mudanças ocorridas dentro da historiografia. Você viu como pode ser definida uma obra de história, e pôde aprender, mediante o conceito de paradigma, como se pode construir uma história das ciências, e, também, como se pode inserir o historiador na sociedade em que vive.

Vimos, na segunda aula, como as mudanças geradas pela Primeira Guerra Mundial, de alguma maneira, afetaram a escrita da história, e como Lucien Febvre e Marc Bloch buscaram, utilizando as ideias de equipamento mental e de sociedade, compor outro tipo de história, na qual tentavam, respectivamente, aliar o individual e o coletivo, e as diferentes dimensões da vida humana, que, devidamente entrelaçadas, fariam o tecido da história social.

Após a morte de Lucien Febvre, na década de 1950 (Marc Bloch morreria durante a guerra, preso pelos alemães), os *Annales* passam por uma mudança profunda: toma a frente da revista o historiador Fernand Braudel. A mudança de nomes de chefia é apenas um sintoma de algo bem mais profundo.

Devemos entender história sofrida como uma história na qual os seres humanos, basicamente, são passivos. A vontade consciente, a liberdade e a individualidade podem pouco perante o poder devorador da história. Nas obras de Febvre e Bloch, a crítica ao chamado “ídolo do indivíduo” não significava que os homens não podiam fazer a própria história: do contrário, por mais que desejasse estudar o equipamento mental de seu tempo, Febvre jamais teria se dedicado a estudar Lutero e Rabelais, por exemplo. Mesmo Bloch jamais expressou de maneira tão trágica sua concepção de história. A história social em momento algum significou, para ele, a consciência de que a liberdade humana é muito restrita.

Portanto, é disto que, sobretudo em Braudel, trataremos nesta aula: por detrás de uma mudança temática, de objetos, está

uma discussão de cunho filosófico e político. Como a historiografia lida com a liberdade humana? Isto é, qual o peso que ela deve atribuir à vontade, às escolhas conscientes? Numa pergunta: qual a importância que a historiografia precisa dar para a intenção?

De alguma maneira, a mesma discussão estará presente no pensamento de Jacques Le Goff, cujas obras são marcadas por um diálogo intenso com a etnologia – disciplina muito presente no contexto intelectual francês na segunda metade do século XX –, e que trarão contribuições provocadoras para o estabelecimento da periodização da história da civilização ocidental, bem como para o estudo da cultura histórica. Com Le Goff, o tempo se torna não somente fator explicativo, mas um objeto de pesquisas e tema de narrativas.

Deixaremos de lado autores importantes como Georges Duby e Emmanuel Le Roy Ladurie, já que as escolhas aqui são inevitáveis. Mas creio que você poderá lê-los com proveito a partir do tema proposto para esta aula – o tempo –, que será elaborado e desenvolvido a partir de Fernand Braudel e Jacques Le Goff.

O contexto intelectual da França após a Segunda Guerra Mundial: existencialismo e estruturalismo

A historiografia não está separada do ambiente intelectual e cultural do qual faz parte. Neste sentido, a afirmação de Braudel sobre o limite da vontade, da consciência e da liberdade, na Europa e, com muita ênfase, na França, ressoava algo que já estava presente, sobretudo, nos meios intelectuais.

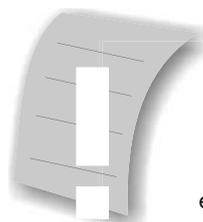
Para falar desse ambiente intelectual, abordaremos, ainda que brevemente, duas tendências intelectuais que, cada uma a seu modo, apontarão para o limite da consciência e da intencionalidade.

Em primeiro lugar, é importante falar do existencialismo, e, em segundo lugar, do estruturalismo. Ambas as correntes foram

fortíssimas na França. Nomes como Albert Camus (1913-1960), Jean-Paul Sartre (1905-1980), importantes para o existencialismo, e Claude Lévi-Strauss (1908-2009), fundamental para o estruturalismo, certamente constam como grandes destaques do século XX.

A propósito do existencialismo, trata-se de uma forma de filosofia cuja origem pode ser identificada já no século XIX, com a obra do dinamarquês Sören Kierkegaard. O existencialismo é uma filosofia complexa e plural. É preferível, portanto, para escapar de querelas da filosofia, que se trate apenas de pensadores franceses inquestionavelmente filiados ao existencialismo, como Albert Camus e Jean-Paul Sartre.

Em 1942, na metade da Segunda Guerra Mundial, Camus publica *O mito de Sísifo*, um marco do pensamento existencialista, livro que começa com as seguintes palavras: "Só existe um problema filosófico realmente sério: o suicídio" (2004, p. 17).



Segundo José Ferrater Mora,

(...) a origem do existencialismo remonta exclusivamente a Kierkegaard, que lançou pela primeira vez o grito: "contra a filosofia especulativa, a filosofia existencial". Com isso, ele defendeu um "pensar existencial" no qual o sujeito se pensa (...) inclui-se a si próprio no pensar em vez de refletir, ou pretender refletir, objetivamente a realidade (2001, p. 963).

Claro que o existencialismo conheceu variações depois de Kierkegaard, mas, de alguma maneira, o pensar-se a partir do pensamento é fundamental. Não há, portanto, separação entre pensamento e realidade, mas dependência e implicação mútua.

A experiência do absurdo se compreende, segundo Camus, pela articulação de um passado do qual não faz mais sentido lembrar, ou cujas lembranças nada evocam, de um futuro que não é mais fonte de esperanças ou ilusões, ou de um presente que simplesmente se torna rotina e repetição, hábito internalizado e mecânico (2004, p. 21-27).

O pensamento de Camus, neste sentido, é interessante, porque é muito comum que se critique a modernidade pela sua necessidade de controlar e planejar a vida, de reprimir a liberdade humana. Para Camus, o problema é mais grave: não se trata de ter consciência dos efeitos negativos do controle de nosso tempo, mas, sim, de ter consciência de que mesmo seus efeitos positivos não dão sentido à vida, ou seja: a única consciência digna do homem é a consciência do absurdo. Numa vida rotineira, “um belo dia, surge o ‘por quê’ e tudo começa a entrar numa **lassidão** tingida de assombro. (...) A lassidão está ao final dos atos de uma vida maquinal, mas inaugura, ao mesmo tempo, uma vida de consciência” (2004, p. 27).

Lassidão

Diminuição de forças, esgotamento, fadiga; cansaço em parte de um órgão ou membro do corpo; diminuição de interesse, enfatiamento, tédio (HOUAISS, 2001).

Um questionamento da consciência ocorrerá, também, na obra de Jean-Paul Sartre. Mais uma vez, podemos só falar de maneira muito breve a respeito de um autor tão complexo que, assim como Albert Camus, transitou entre a filosofia, o romance e o teatro. Sartre é um autor que, durante boa parte de sua vida, defendeu o engajamento dos intelectuais na vida política, lutando, portanto, contra a ideia do intelectual e escritor que poderia ver a situação de sua época a partir de um lugar seguro, confortável e neutro. Escrever é assumir um compromisso e uma posição.

Em sua obra *Que é a literatura?* (1948), um verdadeiro manifesto da arte engajada do pós-guerra, Sartre questiona o próprio sentido do ato de escrever: “(...) que aspecto do mundo você quer desvendar, que mudanças quer trazer ao mundo por esse desvendamento?” (2004, p. 20), e conclui: “O escritor engajado sabe que a palavra é ação: sabe que desvendar é mudar e que não se pode desvendar senão tencionando mudar” (idem). A palavra,

portanto, não é um meio de descrição de uma realidade pronta e acabada, mas um instrumento de desvendamento e, portanto, de possível transformação.

Assim compreendida, a palavra do intelectual engajado é que faz dele a consciência infeliz da sociedade: “Se a sociedade se vê, e sobretudo se ela se vê vista, ocorre, por este fato mesmo, a contestação dos valores estabelecidos e do regime: o escritor lhe apresenta a sua imagem e a intima a assumi-la ou então a transformar-se” (SARTRE, 2004, p. 65).

O existencialismo de Sartre é, portanto, engajado, mas, sobretudo, filosoficamente sustentado pela ideia de responsabilidade. E a consciência infeliz da sociedade se torna, no plano individual – se é que é possível separar o individual do social –, a consciência angustiada. Leia o que Sartre escreveu em seu clássico *O existencialismo é um humanismo*:

Se, com efeito, a existência precede a essência, não será nunca possível referir uma explicação a uma natureza humana dada e imutável; por outras palavras, não há determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade. Se, por outro lado, Deus não existe, não encontramos diante de nós, no domínio luminoso dos valores, justificações ou desculpas. Estamos sós e sem desculpas. É o que traduzirei dizendo que o homem está condenado a ser livre (1973, p.15).

Sartre, portanto, seria tão existencialista quanto Camus, mas seu existencialismo se define não tanto pelo questionamento da vida individual, mas, sim, pela vida social, como ela se apresenta e como ela está dada, e, por extensão, como a palavra do intelectual deveria servir como ferramenta para fazer com que a sociedade se veja e seja vista, e, então, se transforme. Como já dissemos: a palavra não pode se contentar em descrever o mundo, mas em desmontar suas aparências, fazer com que a sociedade deixe de mentir para si mesma e, assim, possa agir.

Em Camus, portanto, a consciência só é legítima enquanto for consciência do absurdo, e, para Sartre, enquanto ela for a consciência infeliz e angustiada. Camus e Sartre não têm ligação direta com a historiografia, mas, sempre vale a pena repetir, é importante inserir os historiadores em seu contexto.

Os temas abordados por Camus e Sartre aparecem, de alguma maneira, em Braudel e Le Goff, ainda que esses dois historiadores não citem os dois filósofos. A semelhança está na evidência de tanto Braudel como Le Goff falarem dos limites da consciência e da intenção (sobretudo Braudel), de onde é necessário ter em mente que este é um tema comum na época, ainda que tenha sido elaborado de maneira distinta por autores como Braudel, Le Goff, Sartre e Camus.

Além da filosofia, outra grande influência intelectual na França foi exercida pela antropologia estruturalista, cujo maior representante foi Claude Lévi-Strauss. Em seu importante ensaio *História e etnologia*, publicado pela primeira vez em 1949, Lévi-Strauss procura diferenciar a historiografia da etnologia. Tal divisão é importante porque o diálogo dos historiadores com a antropologia, mais especificamente com a etnologia, é bastante intenso na segunda metade do século XX.



Figura 3.1: Pintura do filósofo francês Claude Lévi-Strauss por Pablo Secca, 2009.

Fonte: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/9/9b/Levi-strauss-by-pablo-secca.png>

Lévi-Strauss afirma que a diferença fundamental entre história e etnologia

(...) não é nem de objeto, nem de objetivo, nem de método e que, tendo o mesmo objeto, que é a vida social, o mesmo objetivo, que é a melhor compreensão do homem, e um método que varia apenas a dosagem dos procedimentos de pesquisa, elas se distinguem sobretudo pela escolha de perspectivas complementares (2008, p. 32).

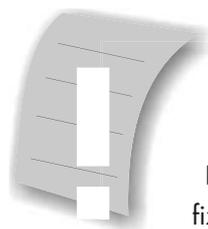
Para ele, "(...) a história organiza seus dados em relação às expressões conscientes, e a etnologia, em relação às condições inconscientes da vida social" (idem).

Porém, o tema, para a historiografia, não é exatamente novo. A história também lida com estruturas inconscientes, ou, se preferirmos, involuntárias. O próprio positivismo, em sua maneira determinista de compreender o processo histórico, conta com a dimensão involuntária da história. A noção de interpretação das ideias, de Droysen (que você também viu na aula sobre historicismo e positivismo, da disciplina Teoria da História), de alguma maneira, também lida com a ausência de plena consciência que os seres humanos têm de seu real significado para o processo histórico. E o conceito de ideologia, de Karl Marx, que, de alguma maneira, também lida com a falsa consciência, operando de igual modo neste nível.



Figura 3.2: Johann Gustav Droysen, historiador alemão do século XIX, fotografado por volta de 1870.

Fonte: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/d/d5/Gustav_Droysen.jpg



A teoria da interpretação, de Johann Gustav Droysen, compreendia quatro etapas: a interpretação pragmática, na qual o historiador se esforçava em fixar os textos e documentos; a interpretação das condições, na qual o pesquisador deveria examinar a situação temporal e espacial que tornou possível o texto que ele estudou e fixou na fase pragmática; a interpretação psicológica, em que o historiador examina as intenções dos agentes históricos; e, por fim, a interpretação das ideias, em que o historiador busca um sentido maior do qual o sujeito histórico não tem consciência. Por exemplo: ao fazer a Reforma, Lutero não tinha como saber que estava – de acordo com a visão de Max Weber – preparando uma condição para o capitalismo. É por isso que Weber chamou seu livro de *Espírito do capitalismo*, como algo presente mesmo antes de surgir historicamente de maneira concreta.

Onde estaria a novidade, portanto, de Lévi-Strauss? Podemos, sem querer concluir o assunto, identificá-la da seguinte maneira:

(...) a atividade consciente do espírito consiste em impor formas a um conteúdo, e se essas formas são fundamentalmente as mesmas para todos os espíritos, antigos e modernos, primitivos e civilizados (...) é necessário e suficiente atingir a estrutura inconsciente, subjacente a cada instituição e a cada costume, para obter um princípio de interpretação válido para outras instituições e outros costumes (...) (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 35).

Podemos, agora, marcar a diferença: a estrutura inconsciente é, sobretudo, uma forma que, uma vez obtida pela análise, pode ser aplicada para todas as demais sociedades, no tempo e no espaço.

Neste sentido, descarta-se a ideia de um progresso da própria consciência, que poderia, por exemplo, ser verificado nas etapas da interpretação em Droysen (em que o historiador crescentemente tem consciência da importância de sua subjetividade para o conhecimento do processo histórico). Ou ainda, segundo os critérios marxistas, na passagem da falsa consciência – ou alienação – para a consciência de classe. Mas é importante que se diga, sobretudo, que o próprio Lévi-Strauss admite que a historiografia havia deixado no passado uma concepção de história como sucessão linear. Neste reconhecimento, elogia explicitamente o livro de Febvre sobre Rabelais (cf. *idem*, p. 36).

Sem dúvida, Lévi-Strauss foi o interlocutor mais frequente dos historiadores franceses após a Segunda Guerra Mundial, mas o valor por ele atribuído à inconsciência é mais bem compreendido em uma escala mais ampla que considere o papel desempenhado pelo existencialismo no mesmo período.



Atende ao Objetivo 1

1. Leia atentamente os trechos abaixo. O primeiro é de Claude Lévi-Strauss e fala da relevância da inconsciência para a história.

Seu [da etnologia] objetivo é atingir, para além da imagem consciente e sempre diferente que os homens formam de seu devir, um inventário das possibilidades inconscientes, que não existem em número ilimitado, cujo repertório e cujas relações de compatibilidade ou incompatibilidade que cada uma mantém com todas as outras fornecem uma arquitetura lógica a desenvolvimentos históricos que podem ser imprevisíveis, mas nunca arbitrários (2008, p. 38).

Já o segundo foi retirado de *A náusea*, um romance de Jean-Paul Sartre publicado pela primeira vez em 1938, cujo narrador e protagonista é Antoine de Roquentin, um historiador.

Mas enfim tenho que reconhecer que sou sujeito a essas transformações súbitas. O que acontece é que penso muito raramente; então, uma infinidade de pequenas metamorfoses se acumula em mim, sem que eu me dê conta, e aí, um belo dia, ocorre uma verdadeira revolução (2005, p. 16).

A partir dos trechos de Lévi-Strauss e de Sartre, escreva um texto de até dez linhas comparando as abordagens do existencialismo e do estruturalismo no que diz respeito ao limite da consciência humana.

Resposta Comentada

O problema da consciência humana é abordado distintamente por Sartre e por Lévi-Strauss. Para Sartre, a consciência é possível, mas sempre angustiada e tardia, conforme podemos ver no trecho da confissão do personagem Antoine de Roquentin: "O que acontece é que penso muito raramente (...) e aí, um belo dia, ocorre uma verdadeira revolução." Ela revela o que a vida tem de incontrolável. A consciência não é algo que trará sossego, mas uma perspectiva crítica e até mesmo um desespero, uma revolução.

Para Lévi-Strauss, a consciência é limitada, pois já vive em uma estrutura que a sustenta, mas que ela mesma não pode conhecer.

Em ambos os sentidos, a consciência não é mais otimista ou poderosa, nem aquilo que o filósofo, etnólogo ou cientista social em geral deve conhecer prioritariamente. Em Sartre, a existência precede a consciência; em Lévi-Strauss, a estrutura é mais real do que a consciência.

Fernand Braudel: o tempo e suas durações

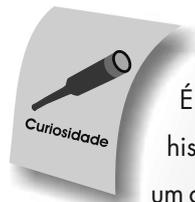
Dentre Camus, Sartre e Lévi-Strauss, o último foi, indiscutivelmente, quem exerceu influência mais pronunciada sobre os historiadores, mais precisamente sobre Fernand Braudel. E a importância de Lévi-Strauss sobre Braudel é sentida logo na defesa feita pelo segundo do uso da palavra *estrutura*:

Por estrutura, os observadores do social entendem uma organização, uma coerência, relações bastante fixas entre realidades e massas sociais. Para nós, historiadores, uma estrutura é, sem dúvida, articulação, arquitetura, porém, mais ainda, uma realidade que o tempo utiliza mal e veicula mui longamente (BRAUDEL, 1992, p. 49).

Braudel percebeu bem o problema: como assinalar a importância da estrutura sem retirar do tempo o seu papel central sempre desempenhado para a história? Em outras palavras: a estrutura não conduziria a história a um imobilismo, ou, no limite, ao fim da própria história?

Para transpor o conceito de estrutura para a escrita da história, Braudel trabalhou em duas frentes: em primeiro lugar, enfatizando a importância da longa duração, camada em que a consciência que o ser humano tem de si e de suas ações é inteiramente nula. Em segundo lugar, Braudel dirá que essa longa duração não é a única forma possível de temporalidade.

Vejamos a primeira frente, a saber, a da longa duração, que, tal como dissera Lévi-Strauss, busca o que há de inconsciente nos grupamentos humanos. O cientista social deve “ultrapassar a superfície dos elementos inconscientes ou pouco conscientes, depois reduzir essa realidade em elementos menores (...) cujas relações podem ser realmente analisadas” (BRAUDEL, 1992, p. 67).



É interessante verificar como as palavras de Braudel, historiador do século XX, lembram as de René Descartes, um dos grandes filósofos racionalistas, que não acreditava que a história fosse uma forma de conhecimento, pois se prendia às aparências e às informações recolhidas pelos sentidos. A tentativa de buscar por trás das aparências, e, aí, identificar formas que não se alteram é, em certo aspecto, algo que lembra Descartes.

Para saber maiores detalhes, uma dica é consultar a aula sobre Descartes e Vico na disciplina Teoria da História.

Um desafio se apresentou a Braudel: como ver historicamente a ideia de estrutura? A resposta de Braudel sempre se deu da seguinte forma: tratava-se de buscar algo quase imutável, sempre presente e que, ainda assim, fosse fundamental para explicar as ações humanas. Por exemplo: formações geológicas, características de marés, rios, oceanos, condições climáticas etc. Fatores, enfim, que não dependem da escolha do homem, mas que exercem influência sobre as escolhas dele. Ou se poderia plantar cana-de-açúcar em qualquer lugar do mundo (digamos: na Finlândia), como se fez no Brasil durante séculos?

Mas a estrutura não é a única forma de temporalidade histórica para Braudel, e aqui entramos na segunda frente anunciada antes.

A estrutura é apenas uma forma de temporalidade, mas, talvez, ou ao menos segundo ele, a mais negligenciada pelos historiadores, sobretudo no século XIX. A estrutura do tempo é mais complexa:

Ontem, um dia, um ano podiam parecer boas medidas para um historiador político. O tempo era uma soma de dias. Mas, uma curva dos preços, uma progressão demográfica, o movimento dos salários, as variações das taxas de juro (...) reclamam medidas muito mais amplas (BRAUDEL, 1992, p. 47).

Neste sentido, Braudel não descarta a temporalidade rápida e veloz da política, apenas a insere em uma rede mais complexa, em que as relações sociais formam um nível médio de temporalidade, e as condições geográficas, um nível lento, quase imóvel. O que ele quer dizer com isso? Podemos dizer que, para Braudel, há um conjunto de forças motrizes da história: o homem que ara o campo vive em uma temporalidade muito mais lenta do que aquele que vota, que toma uma decisão política, e menos veloz do que aquele que, sempre na mesma época do ano, participa dos mesmos festejos que seus antepassados já faziam gerações antes.

O tempo, para Braudel, é composto de uma camada de três velocidades: a longa, em que ocorrem as mudanças geográficas; uma média, em que se dão as mudanças sociais, culturais, de costumes; e uma veloz, lugar dos fenômenos políticos.

E como caracterizá-las? O critério seria o poder da vontade consciente do homem. Imagine: qual o poder da vontade humana perante as características geográficas e o meio ambiente? É possível plantar e construir qualquer coisa em qualquer terreno e solo? A reduzida capacidade da vontade humana perante as condições naturais, segundo Braudel, caracteriza a longa duração. E as condições sociais? Bem, essas são dadas pelas relações entre seres humanos (em um ambiente natural, claro), e, de alguma maneira, podem ser mudadas. Elas são herdadas, construções humanas legadas pelo passado, e não dadas naturalmente. Aqui, o poder da

iniciativa humana é mais forte do que na camada anterior, pois trata-se de alterar algo que foi construído por homens e é um fenômeno humano, e não natural.

Por fim, segundo Braudel, haveria a temporalidade veloz da política: revoluções, revoltas, golpes etc. Aqui, o poder da vontade humana é bem maior. É muito mais possível tornar realidade aquilo que se deseja politicamente do que na natureza: não é por nossa vontade que passará a nevar em dezembro nos Trópicos, por exemplo.

A grande obra que ilustra essa concepção mais complexa da temporalidade é a monumental *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Felipe II*. Toda a primeira parte dessa obra de mais de mil páginas (na edição brasileira) é dedicada ao “meio”, à apresentação geográfica do mundo mediterrânico. E Braudel não hesita em apresentar os aspectos geográficos do mundo mediterrânico de maneira que pode ser bem descrita como determinista. Leia atentamente o que ele diz sobre as montanhas.

Normalmente, a montanha é um mundo que vive à margem das civilizações, produto das cidades e das regiões baixas. A história da montanha é não ter história, é ficar, habitualmente, fora das grandes correntes civilizadoras, mesmo que estas evoluam com lentidão (1983, p. 44).

E, logo a seguir em seu texto, demonstra como a iniciativa cultural e política de agentes históricos, ao longo do tempo, foi impotente perante o isolamento imposto e determinado pelas montanhas: Braudel menciona como a Igreja teve dificuldades muito maiores em converter pastores que habitavam montanhas, como “(...) os Berberes da África do Norte, protegidos pelos altos cumes, continuavam pouco atraídos para Maomé, e o mesmo acontecia com os Curdos na Ásia” (BRAUDEL, 1983, p. 44-45). E, claro, as dificuldades para a conversão religiosa, seja para o cristianismo, seja para o islamismo, não se explicam, para Braudel, pela fraqueza dos evangelizadores e fiéis, ou pela resistência individual de berberes e pastores. A causa é geográfica, e esta é

inalterável e não foi criada pelo ser humano. Podemos até pensar em uma lei: sempre que uma religião mediterrânica expansionista se deparar com obstáculos geográficos (como uma montanha), diminuirá sua capacidade de obter novos fiéis.

Mas esta é somente a primeira parte do livro de Braudel. No início da segunda parte, o autor comenta:

Para além desta longa duração, o nosso livro propõe-se compreender uma história ao ritmo melhor individualizado: a de grupos, de destinos coletivos, de movimentos de conjunto. Uma história social: aqui tudo parte do homem, dos homens (...) (1983, p. 399).

A segunda camada do tempo não é mais o tempo quase imóvel ilustrado nas características geográficas – pense em quanto tempo é necessário para se alterar uma estrutura geológica e quantos séculos levam para se formar a topografia de um determinado lugar – mas, desta feita, em um tempo social, cujas mudanças, mesmo que não sejam bruscas, resultam das relações humanas.

Uma boa maneira de ilustrar este tempo social é a demografia. A propósito das características populacionais do mundo mediterrânico, Braudel se pergunta pela quantidade de homens que habitam as margens do mar Mediterrâneo e como eles se distribuem pelo espaço.

Após mostrar como o Mediterrâneo é ainda um espaço com várias áreas despovoadas (principalmente o Mediterrâneo islâmico), Braudel identifica uma mudança nas características demográficas durante o século XVI no espaço mediterrânico. Uma mudança que ele não teme em chamar de Revolução. Escreve Braudel:

No século XVI, os homens terão aumentado em grandes quantidades por todos os lados. (...) Para além das hesitações e das prudências, que não são aqui boas conselheiras, digamos, imperfeitamente, que a população mediterrânica de 1500 a 1600 *talvez* tenha duplicado. (...) Para começar, o

leitor saberá que o movimento foi geral, que elevou ao mesmo tempo as regiões ricas e as regiões pobres, os habitantes das planícies assim como os das montanhas e das estepes; ergueu simultaneamente todas as cidades – independentemente de sua grandeza – e todos os campos. Aceitará facilmente que esta revolução biológica foi o principal fato dos destinos que nos preocupam, mais importante que a conquista turca, a descoberta e a colonização da América ou a vocação imperial da Espanha (1983, p. 448).

Analisemos a passagem. Em primeiro lugar, Braudel usa, cautelosamente, a expressão “talvez”, grafando-a, inclusive, em itálico. Será em vão? Não. A ênfase aqui é uma questão de coerência. Ao lidar com dados da natureza, como fizera na primeira parte, Braudel acredita estar lidando com algo que é invariável, que não muda, com fatores sobre os quais é possível ter, portanto, um conhecimento certo, indubitável. Ao lidar com ações humanas (reprodução biológica), como no trecho em destaque, já estamos lidando com algo que muda, se altera (a mudança da quantidade de homens que habitam o Mediterrâneo). E sobre coisas que mudam, podemos ter um conhecimento provável, aproximado, jamais certo, indubitável e inquestionável.

Você pode argumentar: mas Braudel afirma que houve crescimento em todos os lugares do mundo mediterrânico, e, neste sentido, ele ainda trabalha com fatores que não mudam. Sim, é certo pensar assim, até porque não houve uma vontade consciente, uma espécie de campanha e programa pela povoação do espaço mediterrânico. Ninguém, em 1500, pensou assim: “Vamos criar condições para que, no final deste século, haja o dobro de pessoas neste espaço.” Houve uma mudança, mas essa mudança não foi intencional, planejada, consciente. Aqui, ainda se aplicaria, em parte, o conceito de estrutura. Mas a mudança se explica pela ação humana, e não por características naturais.

E, o que é mais importante na abordagem de Braudel, essa mudança, fruto de ações humanas, ainda que não planejada, é algo mais decisivo do que a conquista da América. Logo, as grandes mudanças se dão em um espaço de uma duração mais ampla, silenciosa, pouco dramática e sem que ninguém as perceba.

A importância dessa segunda “velocidade” temporal reside, justamente, na sua característica intermediária: “Aqui encontram-se estrutura e conjuntura”, diz Braudel (1984, p. 119). Estrutura, aquilo que praticamente não se altera; a conjuntura, por sua vez, é aquilo que muda com muita rapidez e, por vezes, se situa no espaço de um dia.

Talvez o melhor exemplo desse caráter intermediário esteja no conceito de civilização, que, para Braudel, “são os personagens mais complexos, mais contraditórios do Mediterrâneo” (1984, p. 119). Para ele, as civilizações são como dunas: “(...) bem agarradas a acidentes escondidos do solo: os seus grãos de areia vão, vêm, voam, aglomeram-se à vontade dos ventos, mas, soma imóvel de inumeráveis movimentos, a duna continua lá” (idem).

Uma leitura apressada tende a equiparar a média duração com a longa. Mas é importante enfatizar a metáfora: a duna está sobre uma estrutura geológica, e não se confunde com ela. E ela se mantém, ainda que com formas diferentes e com grãos de areia distintos. Uma civilização, para Braudel, é capaz “de dar, de receber, de emprestar” (1984, p. 126), ou seja, de se modificar. Mas, por outro lado, também pode querer conservar suas características. Logo, ela tem uma forma, mas isto não implica dizer que seja uniforme. O Mediterrâneo, segundo Braudel, está “segmentado por fronteiras culturais, fronteiras principais e fronteiras secundárias, cicatrizes que não saram e desempenham seu papel” (1984, p. 133).

Um bom exemplo a ser retirado do livro de Braudel é o conflito, dentro da civilização mediterrânica, entre islâmicos e cristãos. Note a sutil diferença: na demografia, as taxas de crescimentos eram uniformes, iguais para espanhóis e turcos,

franceses e balcânicos. Já o mesmo não se pode falar, por exemplo, da religiosidade dos povos e das civilizações que habitam o Mediterrâneo. Vê-se, portanto, que a média duração possui características da longa e da curta duração.

Do contrário – e aqui entramos na descrição resumida da curta duração, a terceira velocidade da temporalidade segundo Braudel –, como entender os conflitos entre a Espanha e o Império Turco? O que deve ser pesquisado, narrado, conhecido quando se trata das guerras travadas entre católicos e muçulmanos? A resposta é: a intenção dos agentes históricos, sua vontade consciente. E as fontes citadas por Braudel comprovam-nos esse outro enfoque: não temos mais mapas geológicos nem quadros estatísticos (o caso da demografia, por exemplo), mas cartas e atas diplomáticas. Braudel fala claramente nas “intenções”, “razões” e “desculpas” (aqui entendidas como “justificativas”) de Felipe II para entrar em guerra contra os turcos (cf. BRAUDEL, 1984, p. 343-345). E não se tratava de algo de pouca importância, mas simplesmente do confronto entre duas civilizações no mesmo espaço. Sem consultar os documentos em que Felipe II expressa sua consciência e visão, fica um tanto difícil reconstruir o painel completo da troca entre civilizações.

É este, portanto, o sentido de história total para Fernand Braudel: uma superposição entre três velocidades do tempo – longa, média e curta – que podem ser ilustradas em temas e objetos de pesquisa: geografia, sociedade/cultura e política. Uma história total seria, para Braudel, aquela capaz de coordenar, tendo como eixo a pluralidade dos tempos, geologia, demografia, religião, política, para ficarmos nos exemplos dados.

Claro que uma obra de tal monta atraiu atenção para si, e, claro, críticas. Mesmo um simpatizante dos *Annales*, como Aaron Guriêvitch, não se exime de manifestar várias objeções à obra de Braudel. Para ficarmos em duas delas: segundo Guriêvitch, não é clara a maneira como os três níveis de temporalidade se articulam na obra de Braudel (cf. GURIÊVITCH, 2003, p. 94-95), de modo

que, podemos acrescentar, o Mediterrâneo poderia ser, no caso, uma espécie de lugar neutro em que há um conglomerado de temas justapostos, mas sem nenhuma relação entre si.

Uma outra crítica mencionada por Guriêvitch foi feita por J. Hexter, para quem é altamente controversa a maneira como Braudel corresponde os eventos às velocidades temporais (cf. GURIÊVITCH, p. 95). Hexter aponta que nem sempre um fato geográfico é de longa duração: um terremoto, por exemplo, é de curta duração. Ao passo que uma instituição política, como a monarquia, teve (e tem ainda) longa duração. Poderíamos ainda acrescentar outro comentário: será que a totalidade da história seria obtida pela soma de informações retiradas de diferentes ciências? Será que o conhecimento universal é o agregado das contribuições especializadas do geólogo, do sociólogo, do cientista político, todos eles coordenados pelo historiador? Não seria mais interessante pensar em conceitos comuns, em vez de simplesmente acumular dados diversos e colá-los, como se estivéssemos a montar um mosaico? Claro, aqui entramos em uma discussão interessantíssima: ciência totalmente dependente da erudição, por vezes, a história pode sofrer de um excesso de informações e perder justamente a capacidade de refletir, a partir dos dados coletados, qual é sua essência, sua tarefa, seu sentido, isto é: o que ela pode conhecer, que nenhuma outra ciência pretende, consegue ou deve conhecer?

As críticas são sempre válidas e devem ser conhecidas. Mas é importante preservar o que há de mais estimulante, a saber, pensar a história não como uma temporalidade linear, mas como uma conjunção de diferentes ritmos temporais.



Atende ao Objetivo 2

2. Fernand Braudel é considerado o sucessor de Marc Bloch e Lucien Febvre. Mas a história dos Annales não é linear e tranquila. Veja se as seguintes palavras de Fernand Braudel poderiam ser ditas por Febvre e Bloch: “A história sofrida invade o nosso mundo; nós temos apenas, e ainda, a cabeça fora d’água” (apud DOSSE, 1992, p. 120). Escreva uma resposta em até dez linhas.

Resposta Comentada

Não. Por mais que Febvre tenha trabalhado com a ideia de mentalidade, ele privilegiou o indivíduo como tema de algumas de suas pesquisas, como foram os casos de Martinho Lutero e François Rabelais. Já Marc Bloch, mesmo tendo vivido tempos turbulentos (foi morto pelos nazistas), não manifestou, a partir de sua concepção de história total, tal pessimismo. Braudel, por sua vez, procura insistentemente demonstrar a impotência do indivíduo no processo histórico. As ações singulares são muito pequenas, se comparadas com a temporalidade geográfica e demográfica, por exemplo.

Jacques Le Goff: o indivíduo no tempo

Para falar de Jacques Le Goff e da importância que o tempo adquire em sua obra, será necessário pensar em dois níveis: no primeiro, falaremos do tempo como periodização, ou seja, pela forma como os historiadores percebem a mudança. É o sentido, digamos assim, mais filosófico. No segundo nível, trataremos do tempo em seu aspecto cultural. Como os homens de uma determinada época percebiam e viviam a temporalidade? Homens e mulheres na Idade Média percebiam o tempo da mesma maneira que nós, homens de uma cultura altamente tecnológica, no início do século XXI? Tanto em um nível como em outro, é importante que se enfatize a relevância da concepção etnológica do tempo. É ela que tornará possível a Le Goff repensar a periodização da história do Ocidente, bem como abordar a cultura histórica medieval.

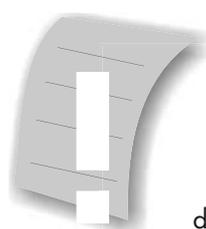
Imagine se você lesse a seguinte declaração, dada em uma entrevista:

Simplesmente, a idéia do Homem que dirige os atores da Revolução [Francesa], os conceitos com que se expressam ainda estão muito próximos das referências de um Arnaud de Brescia (executado em 1155), que levantou Roma contra a dominação política do papa, de um Étienne Marcel (1316-1358) do sonho de dar a Paris uma constituição comunal, ou de um Jan Hus (1369-1415), que esboçou a idéia de uma nação tcheca (2008, p. 71).

Certamente, é muito estranho ver que a Revolução Francesa possuía elementos comuns com homens medievais. É o que Le Goff propõe, e pede atenção para que não confundamos a intenção dos revolucionários de 1789 (querer se libertar de uma estrutura feudal arcaica e medieval, mantida pelo Estado absolutista) e, de forma efetiva, ser totalmente diferente da Idade Média. Le Goff vai ainda mais longe, e diz que a própria noção de direitos humanos jamais teria sido possível sem a concepção medieval de homem:

Os medievais acreditavam profundamente em uma natureza humana abstrata e universal. (...) o Homem, para além das contingências do lugar e do momento, coroa o edifício da Criação, do qual recebeu o domínio, para trabalhar no acabamento e unir-se de novo ao Criador (LE GOFF, 2008, p. 72).

Em jogo está, portanto, o problema da periodização, algo fundamental para a história da historiografia, na medida em que todo livro de história necessita de um corte temporal delimitado.



Aceitamos sempre com extrema facilidade a divisão da história em quatro etapas: antiga, medieval, moderna e contemporânea, e dificilmente nos perguntamos qual a efetiva razão dessa divisão. Uma consulta breve aos estudos do grande erudito italiano Arnaldo Momigliano nos mostra que a divisão em quatro fases remonta a Hesíodo, ao Antigo Testamento e a outros textos da antiguidade (cf. MOMIGLIANO, 1996, p. 56-98).

O filósofo conservador Oswald Spengler, em seu livro *A decadência do Ocidente*, também critica fortemente a ideia de uma divisão em quatro fases, para ele totalmente criada a partir de parâmetros europeus, e, ainda por cima, contraditória, uma vez que tentava usar como base científica algo que tinha origens míticas e religiosas.



Figura 3.3: Hesíodo, por Marie-Lan Nguyen (Jastrow) 2007 – Departamento de grego, antiguidades romanas e etruscas, Sully.

Fonte: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/5/58/Pseudo-Seneca_Louvre_Ma921.jpg

A periodização ainda há de ser feita, mas não mediante marcos como a queda do Império Romano ou a Conquista da América, e sim sobre outros fatores, muito mais estruturais. Leia abaixo o que diz Jacques Le Goff sobre o problema da periodização:

(...) falar de cultura medieval é falar em primeiro lugar do Livro de referência, na religião como na irreligião, na adesão como na contestação, no conformismo ou no não-conformismo: a Bíblia. Qualquer que seja seu nível de cultura ou de conhecimentos, os homens da Idade Média encontram na Bíblia os fundamentos do saber e da verdade (LE GOFF, 2008, p. 73).

Um período histórico, por vezes, não é algo que pode ser determinado mediante uma data, mas, sobretudo, pela repetição de um hábito, pelo qual se identifica um valor cultural.

A ideia da repetição é, aqui, fundamental – e aproveitamos para passar ao segundo nível, a saber, o do estudo do tempo como objeto de uma antropologia histórica. Para se fazer uma história da historiografia, segundo Le Goff, é necessário ultrapassar a corporação dos historiadores; o mais importante é compreender a mentalidade histórica de uma época. Diz-nos Le Goff: “A história da história não se deve preocupar apenas com a produção histórica profissional, mas com todo o conjunto de fenômenos que constituem a cultura histórica, ou melhor, a mentalidade histórica de uma época” (LE GOFF, 1992, p. 48).

O conhecimento de mentalidades históricas haverá de ser, portanto, obtido com o auxílio da etnologia. E, ao contrário do que podemos pensar inicialmente, a relação da história com a etnologia foi muito mais frequente do que, segundo Le Goff, o século XIX nos fez crer. Somente quando Charles Darwin separa as sociedades supostamente evoluídas das sociedades ditas primitivas é que ocorre o divórcio (temporário) entre história e etnologia, posto que a história deveria se dedicar apenas às culturas que poderiam progredir, evoluir, sofrer transformações aceleradas (cf. LE GOFF,

1993, p. 313). Para Le Goff, é perfeitamente possível perceber em historiadores clássicos, como Heródoto e Tácito, traços etnográficos. De maneira até irônica, Le Goff afirma que a história “nova” talvez não seja assim tão nova, apenas quer recuperar algo que o século XIX pretendeu descartar.

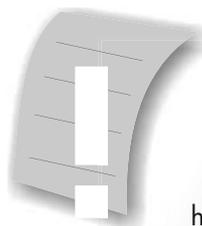
E o que a etnologia traz para o historiador? Segundo Le Goff,

A etnologia modifica, antes do mais, as perspectivas cronológicas da história. Conduz a uma supressão radical do acontecimento, realizando assim o ideal de uma história não factual; ou melhor, propõe uma história feita de acontecimentos repetidos ou esperados, como festas do calendário religioso, acontecimentos e cerimônias ligados à história biológica familiar: nascimento, casamento e morte (LE GOFF, 1993, p. 315).

Claramente, o que se apresenta aqui é uma tentativa de, juntamente com a ideia de suprimir o conceito de fato como evento singular, criticar a própria noção de progresso como eixo que organiza a narrativa e explica as mudanças históricas – mesmo porque parece que não é tão interessante que se expliquem mudanças, mas que se descrevam permanências e repetições. Mais ainda: a noção de intenção individual fica, juntamente com a ideia de mudança, quase apagada.

Neste sentido, Le Goff se aproxima bastante da etnologia, seja na crítica ao progresso, seja na crítica à ideia de que a consciência individual é capaz de gerar mudanças na história. Até aí, tudo bem. Mas, curiosamente, Jacques Le Goff é autor de uma importante biografia de São Luís. Ora, como é possível escrever uma biografia sobre um ser humano que nasceu antes da modernidade, época histórica que passa efetivamente a criar a ideia de indivíduo? Em entrevista à revista *L’Histoire*, Le Goff oferece uma resposta interessante:

São Luís achava, como muitos de seus contemporâneos, que os verdadeiros valores eram a moderação, o comedimento e que era necessário evitar o muito e o muito pouco. Se nada praticamente podemos dizer sobre a vida interior de São Luís, é simplesmente pelo fato de que, de acordo com as estruturas das mentalidades e da sensibilidade da época, a vida interior não existia em si (LE GOFF, 2008, p. 246).



Nascido em 1214, Luís IX foi rei da França entre 1226 e 1270 (ano de sua morte), e foi canonizado em 1297 pelo papa Bonifácio VIII, entrando na história como São Luís. Grande parte de seu carisma devia-se à suposta capacidade de curar pelo toque – a taumaturgia (cf. LE GOFF, 2008, p. 193-202). Luís IX foi dos poucos leigos canonizados no século XIII.

Uma biografia, para Le Goff, é, portanto, um problema a ser pensado: como falar de um ser humano evidentemente destacado em sua época, mas sem cair no anacronismo do valor do indivíduo, algo que a modernidade tentou transpor para todas as outras épocas da história? Neste sentido, São Luís é um homem que comporta a mentalidade de seu tempo à perfeição, pois, em vez de querer ser diferente de seu meio, pretendeu atender ao modelo de virtude exigido pela época (os chamados “espelhos do rei”). Não quis ser “diferente”. Quis ser exemplar. Portanto, para Le Goff, é possível conhecer a mentalidade de uma época mediante o estudo daquele que pretendeu ser aquilo que a época exigia que cada ser humano fosse.

Mas, neste sentido, a mentalidade é um conjunto de características que permanecem inconscientes para os atores sociais. É ela que permite a relação entre indivíduo e sociedade. São Luís (ou Luís IX) é um indivíduo destacado, mas o é por obedecer fielmente a um modelo que não foi inventado por ele! Esse modelo foi lentamente criado ao longo da história, e, portanto, precisou de um longo tempo para ser elaborado.



Atende ao Objetivo 3

3. Leia atentamente um breve trecho de uma entrevista concedida por Jacques Le Goff à revista *L'Histoire*.

L'Histoire: Jacques Le Goff, o senhor alimentou, desde muito tempo, o projeto de escrever uma biografia de São Luís. A biografia é um gênero que tem suas regras. Como pode um historiador da Escola dos Annales escrever uma biografia?

Jacques Le Goff: Considera-se em geral que a história dita 'nova' e em particular que a Escola dos Anais não se interessam especialmente pela biografia. Esse tipo de consideração esquece o que Lucien Febvre escreveu em *Luther* (...): vê-se como, na perspectiva do novo olhar da história, um grande personagem deixa de ficar isolado para dialogar, de algum modo, com a massa. Então, sobre a biografia como um gênero, a posição da nova história – não sendo ela própria uma escola homogênea – é mais complicada do que frequentemente se diz. A mim, parece interessante aproximar um grande homem simultaneamente como um verdadeiro personagem da história e como um assunto de reflexão histórica (LE GOFF, 2008, p. 242).

A partir da declaração de Le Goff, escreva uma resposta em até dez linhas sobre o papel do indivíduo em uma história que flerta com a etnologia, isto é, com o estudo de estruturas inconscientes.

Resposta Comentada

Para Le Goff, o indivíduo não existe sozinho e independente da sociedade em que vive. Ele se relaciona com os outros homens de seu tempo, dialogando com eles. E é nessa relação que aparece a mentalidade de uma sociedade. Portanto, não se separam indivíduo e sociedade, indivíduo e cultura. A mentalidade não está só no indivíduo, nem só na coletividade. A mentalidade é o que permite que indivíduo e coletividade se relacionem. E é essa mentalidade que perdura, que se estende ao longo do tempo.

CONCLUSÃO

Em um artigo bastante interessante, o historiador galego Carlos Barros faz a defesa de um novo consenso entre os historiadores. O quadro pintado por Barros é tão sincero quanto desanimador:

○ primeiro problema teórico a resolver com espírito inovador é, justamente, o da fragmentação da história em múltiplos objetos desconectados entre si. A incompetência da historiografia do século XX para oferecer uma explicação de conjunto, unitária, do passado dos homens, tornou-se patente onde seus avanços são mais manifestos: a diversificação temática (BARROS, 1995, p. 104).

Evidentemente, é de se estranhar que não tenhamos um consenso, mesmo depois das tentativas dos *Annales* de realizar sínteses. Afinal, qual foi o esforço de autores como Marc Bloch, Lucien Febvre, Fernand Braudel e – em menor grau – Jacques Le Goff, senão o de compor sínteses? Febvre o fez pelo conceito de mentalidade e de civilização; Bloch, pelo de sociedade; Braudel, pelo de tempo.

Entretanto, a síntese dos grandes nomes dos *Annales* era uma síntese que se daria no objeto de estudos, um mosaico construído somente no quadro de uma referência limitada, ainda que bastante abrangente (a religião no século XVI, a sociedade feudal, o Mediterrâneo no início da modernidade). Jamais foi uma síntese conceitual, que valesse para o conhecimento histórico, e não somente para esse ou aquele objeto.

A obra dos *Annales* é notável, sem dúvida alguma, mas o maior prejuízo que se lhe pode fazer é tomá-la como perfeita e inatacável.

Atividade Final

Nesta aula, você conheceu as concepções de tempo inerentes à obra historiográfica de dois destacados historiadores do século XX: Fernand Braudel e Jacques Le Goff. Faça um texto de até 15 linhas comparando as suas respectivas concepções de tempo. Pense, sobretudo, em entender o tempo em Braudel e Le Goff a partir da importância da ação humana individual e consciente.

Resposta Comentada

A concepção de Braudel é mais complexa no que diz respeito ao papel da intencionalidade da ação humana.

Para Braudel, se não cabia à intencionalidade qualquer peso no que diz respeito ao tempo da longa duração, a média duração só podia ser pensada como resultante da ação humana, ainda que jamais uma ação humana conscientemente planejada. Somente o tempo da curta duração pode ser pensado como algo criado a partir da vontade consciente dos homens em determinar e governar o processo histórico.

Em Le Goff, busca-se aquilo que se repete, ainda que, de alguma maneira (no que diz respeito a festas e celebrações em geral), haja alguma intenção em se conservar. No entanto, no que diz respeito à periodicidade, a iniciativa humana tem pouco ou nenhum valor – basta ver o que Le Goff diz sobre as intenções dos revolucionários de 1789. Quiseram mudar, mas, na verdade, dependiam, mesmo contra sua vontade, de fatores históricos muito anteriores a eles.

RESUMO

Nesta aula, você estudou a continuação da historiografia francesa dos *Annales* a partir das concepções de tempo presentes em Fernand Braudel e Jacques Le Goff. Você estudou também o contexto intelectual francês no qual circulavam as ideias de

Braudel e Le Goff, a saber, um contexto predominado pela filosofia existencialista e pela antropologia estrutural, que tinham em pensadores como Albert Camus, Jean-Paul Sartre e Claude Lévi-Strauss alguns de seus principais representantes. A partir deste contexto, torna-se mais fácil entender o alcance de Braudel e de Le Goff no que diz respeito à (ir)relevância do indivíduo na história e à forma de entender as estruturas de temporalidade.

Aula 4

História econômica e social

Felipe Charbel Teixeira

Meta da aula

Apresentar os principais debates em torno da história social e da história econômica ao longo do século XX.

Objetivos

Esperamos que, após o estudo do conteúdo desta aula, você seja capaz de:

1. identificar a mudança no estatuto de cientificidade da história nas primeiras décadas do século XX;
2. distinguir as razões que levaram muitos historiadores a optar por metodologias baseadas em critérios de quantificação, entre as décadas de 1940 e 1970;
3. analisar as transformações na história social e na história econômica a partir do declínio dos macromodelos explicativos.

Pré-requisitos

É importante retomar a definição de historicismo vista na Aula 7 de Teoria da História, no item “O sentido do processo histórico no historicismo e no positivismo”, assim como a discussão sobre a categoria de “tipos ideais” apresentada na Aula 10 de Teoria da História. A boa compreensão dos conteúdos das Aulas 2 e 3 de Historiografia Contemporânea, que tratam da historiografia ligada ao movimento dos *Annales*, é importante para o desenvolvimentos das questões centrais desta aula.

INTRODUÇÃO

Vimos nas Aulas 2 e 3 que o debate em torno da fundamentação científica da história adquire novos contornos nas primeiras décadas do século XX, especialmente na França, com o movimento dos *Annales*. Historiadores como Marc Bloch e Lucien Febvre recusaram com veemência uma historiografia factual, dita por eles “historizante”, supostamente interessada, de modo unidimensional, no estudo dos fenômenos políticos, militares e diplomáticos. Tal historiografia, argumentavam Bloch e Febvre, possuía pouco rigor científico, por visar primordialmente à descrição de nexos causais entre acontecimentos particulares, que eram articulados de modo narrativo num texto pouco atento às grandes transformações sociais do passado. Uma verdadeira ciência histórica, para eles, deveria ter por finalidade a descoberta dos principais padrões de recorrência da vida social. Não se tratava apenas de desvelar, pelo emprego do método crítico, “o que propriamente aconteceu”, mas de realizar uma “história-problema” capaz de revelar e compreender os fenômenos sociais do passado como totalidade.

Tanto Bloch quanto Febvre viam no diálogo com as outras ciências sociais a melhor possibilidade para se realizar uma revisão dos fundamentos científicos da história, a partir de critérios considerados por eles mais sólidos que os difundidos no século XIX. De acordo com o historiador Georg Iggers, o que estava em jogo nesse projeto de reorientação dos estudos históricos era a tentativa de redefinir o estatuto científico da história, a partir de sua aproximação com ciências que então se consolidavam, como a sociologia, a etnologia e a geografia, o que não foi um movimento exclusivo da historiografia francesa. Também em países como a Inglaterra, os Estados Unidos e a Alemanha, a tentativa de rejuvenescer a história por meio de discussões e procedimentos oriundos de jovens ciências em formação marcou profundamente o debate historiográfico das primeiras décadas do século XX. O resultado mais direto dessa aproximação é que, após a Segunda Guerra Mundial, a história

social e a história econômica se tornam preponderantes entre os historiadores europeus, deixando em segundo plano abordagens ditas mais “tradicionais”, como a historiografia de viés político focada no estudo da dinâmica dos Estados e no papel dos “grandes indivíduos”. Nesta aula, analisaremos, em perspectiva comparada, os processos de consolidação da história social e da história econômica como campos dominantes da historiografia do século XX, discussão que foi iniciada nas Aulas 2 e 3 desta disciplina.

A redefinição do estatuto científico da história a partir de sua aproximação com a sociologia

Em “Método histórico e ciência social”, artigo publicado em 1903, o economista François Simiand, a quem já fizemos referência nas aulas anteriores, posiciona-se criticamente em relação ao método de pesquisa histórica desenvolvido na primeira metade do século XIX por Ranke e outros historiadores alemães. Tal método difundiu-se na segunda metade do Oitocentos por diversos países, inclusive o Brasil, tornando-se dominante também na França, com os chamados historiadores da Escola Metódica francesa, como Gabriel Monod, Fustel de Coulanges, Charles-Victor Langlois e Charles Seignobos. Cabe notar, contudo, que a apropriação que tais autores fizeram dos postulados científicos de Ranke desconsiderou muitas das sutilezas filosóficas associadas ao historicismo alemão, como a reflexão sobre as forças individualizantes no processo histórico e o valor cognitivo atribuído ao aspecto particular, único, dos acontecimentos.

Os historiadores metódicos dedicavam-se atentamente à discussão sobre os melhores procedimentos de crítica das fontes, o que demonstra a existência, entre eles, de uma enorme preocupação com a autenticidade dos documentos de outras épocas. Para eles, uma vez realizada a apreciação das fontes segundo o método crítico, os acontecimentos passados poderiam ser traçados como se fossem observados diretamente, constituindo-

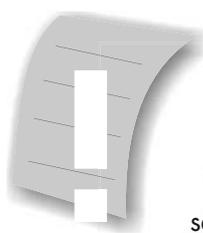
se então como fatos históricos objetivos, independentes de valores subjetivos ou critérios interpretativos do historiador. Daí a denominação “Escola Metódica”, sugerida pelos autores contemporâneos Guy Bourdê e Hervé Martin para evitar a imprecisão conceitual de tratar a historiografia francesa da segunda metade do século XIX como positivista.



Alberto González Nieto

Figura 4.1: Escola Metódica – extrema preocupação com a análise documental.

Fonte: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/3/3d/Documentos_del_AHP_de_Cuenca.jpg



Positivistas ou historicistas?

A denominação “historiografia positivista” tornou-se corrente nas primeiras décadas do século XX em função das críticas de Bloch e Febvre a autores como Ranke, Langlois e Seignobos. Como é demonstrado na Aula 7 de Teoria da História, a confusão entre historicismo e positivismo ainda é muito comum nos dias de hoje, o que parece constituir um indício de que as críticas dos Annales à historiografia oitocentista foram naturalizadas por muitos historiadores contemporâneos. A influência de Augusto Comte, o fundador do positivismo, foi muito

pequena, quase nula, nos ditos “historiadores metódicos do século XIX”.

No manifesto que inaugura a *Revista Histórica* em 1876, G. Monod emprega bem a fórmula ‘ciência positiva’, mas num sentido muito afastado da doutrina comtista. [...] Na realidade, os adeptos da escola metódica não tiraram a inspiração do francês Auguste Comte, mas do alemão Leopold von Ranke (BOURDÉ; MARTIN, 2003, p. 113).

Simiand, um importante discípulo do sociólogo francês Emile Durkheim, argumentava que os procedimentos analíticos que caracterizavam o trabalho dos historiadores metódicos não eram suficientes para fundamentar a cientificidade da história. Como conhecimento das coisas que aconteceram apenas uma vez, a história não poderia, na ótica de Simiand, ser considerada uma ciência verdadeira. Observe que, na tentativa de redefinir o estatuto de cientificidade da disciplina, o economista francês constrói uma visão simplificada da historiografia oitocentista. Simiand defendia o emprego, pelo historiador, de uma metodologia alicerçada em procedimentos comparativos sincrônicos (comparação orientada por dados temporal e espacialmente simultâneos) e diacrônicos (análise de dados ao longo de um período de tempo mais vasto, de modo a permitir o exame dos fatos sociais a partir de suas regularidades e recorrências), condição determinante para uma análise rigorosa das sociedades do passado. Daí a ideia, defendida a partir de sugestão de Durkheim, de que a história deveria tratar os fatos sociais como coisas, ou seja, os fatos não deveriam ser interpretados a partir do significado a eles conferido pelos agentes sociais, tampouco seriam analisados pelo que apresentavam de único e particular. Ao contrário: Durkheim tratava os fatos como dados objetivos, passíveis de quantificação e comparação por meio de séries produzidas pelo analista.



Emile Durkheim (1858-1917), autor de obras como *Da divisão social do trabalho* (1893), *As regras do método sociológico* (1895) e *O suicídio* (1897), é considerado o fundador da sociologia moderna. A base dos seus estudos reside no método comparativo, visto por ele como base para qualquer análise sociológica rigorosa.



Fonte: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/24/Emile_Durkheim.jpg

A análise de Durkheim sobre o fenômeno do suicídio ilustra bem esse tipo de abordagem. Não importava ao sociólogo francês destrinchar as motivações pessoais que levavam os indivíduos a tirar a própria vida. Analisar o suicídio como fenômeno social implicava, para Durkheim, elencar uma série de dados (como faixa etária dos suicidas, gênero, classe social etc.) cuja interpretação, alicerçada num método comparativo, tornaria possível a obtenção de conclusões seguras. Como percebe o historiador francês Antoine Prost (2008, p. 174) acerca do método durkheimiano,

A preocupação central, enquanto linha diretriz do método, era a vontade de apresentar provas. Uma ciência não é constituída por afirmações verossímeis, nem mesmo verdadeiras, mas verificadas, comprovadas, irrefutáveis.

A interpretação dos movimentos singulares e irrepetíveis é deixada em segundo plano, passando a constituir uma espécie de aspecto acessório do trabalho do sociólogo, e conseqüentemente do historiador. O que está em jogo, na crítica de Simiand aos

historiadores metódicos, é uma concepção de ciência muito distinta daquela que vigorou entre os historicistas do século XIX. Daí ser possível falar em uma tentativa de redefinir o estatuto científico da história. Cabe, agora, analisar a extensão dessa mudança.

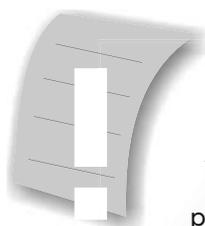
Como vimos nas Aulas 2 e 3, a aproximação entre História e Ciências como a Geografia, a Psicologia, a História do Direito e a Filologia foi uma das principais bandeiras de Marc Bloch e Lucien Febvre. No que diz respeito à aproximação entre História e Sociologia, o historiador francês Jacques Revel (1995, p. 9) enumera cinco aspectos do pensamento de Durkheim que teriam marcado decisivamente os *Annales*:

- defesa de procedimentos de pesquisa orientados por problemas e questões estruturantes;
- consideração do objeto de pesquisa como construção do historiador, e não como dado natural;
- o uso de procedimentos comparativos e quantitativos para a análise da dinâmica social;
- o emprego de modelos capazes de auxiliar a compreensão de aspectos nem sempre visíveis da realidade social, especialmente no que diz respeito à história econômica;
- tentativa de unificar as ciências do homem (sociologia, etnologia e história).

O que está em jogo, aqui, é uma noção de ciência histórica muito diversa daquela consolidada no século XIX com o historicismo alemão e a Escola Metódica francesa. E, como já foi dito anteriormente, tal reorientação epistemológica da disciplina histórica não se limitou à França. Também na Alemanha, o berço do historicismo, a aproximação entre história e ciências sociais se fez notar no início do século XX, embora apenas na década de 1940 a ideia de uma “ciência social histórica” tenha de fato se afirmado como predominante, em relação à história política dita “tradicional”.

Em 1884, o economista Carl Menger refere-se aos “erros do historicismo” na análise econômica alemã. Em 1891, o historiador Karl Lamprecht questiona dois importantes fundamentos da prática historiográfica associada ao historicismo: o papel central atribuído ao Estado e a ênfase em eventos e fenômenos particulares (IGGERS, 1997, p. 31). Ernst Troeltsch, por sua vez, chega a falar, nas primeiras décadas do século XX, em uma “crise do historicismo”, numa tentativa de dar “voz à opinião, cada vez mais corrente, de que os estudos históricos haviam demonstrado a relatividade de todos os valores e revelado a falta de sentido da existência” (IGGERS, 1997, p. 30).

É no contexto intelectual desse quadro de crise e ceticismo em relação a uma forma de conhecimento histórico amplamente aceita no século XIX que podem ser compreendidos os esforços críticos de autores como Otto Hintze e Max Weber. Tanto para Hintze como para Weber, a compreensão dos fenômenos particulares deveria necessariamente passar pela proposição de categorias gerais. Trata-se da tentativa de integrar modelos compreensivos, como os dos historicistas, e modelos explicativos, especialmente pelo recurso às análises causais (RINGER, 2004). Somente pelo recurso a modelos **heurísticos**, como os tipos ideais weberianos, a história poderia ser capaz de atribuir um grau de racionalidade e regularidade ao comportamento humano.



A noção de tipo ideal, proposta por Max Weber, ajuda a ilustrar o procedimento de integração dos modelos compreensivos e explicativos de análise dos fenômenos históricos e sociais. O tipo ideal é uma categoria heurística, ou seja, uma ferramenta cognitiva do historiador ou sociólogo. Não se trata, portanto, de conceito empregado pelos próprios agentes históricos e sociais analisados, mas de um modelo proposto pelo analista

Heurístico

Diz-se do trabalho cuja hipótese, a despeito de ser verdadeira ou falsa, é adotada a título provisório como ideia diretriz na investigação dos fatos.

(Fonte: *Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa*.)

da realidade, visando à compreensão de aspectos que, de outro modo, não se fariam visíveis.

O tipo ideal, nesse sentido, possibilita a elucidação das finalidades dos agentes. E, ao mesmo tempo em que viabiliza a compreensão das ações particulares, o tipo ideal mantém-se como modelo explicativo geral. Em caso de dúvidas, você poderá consultar a Aula 10 de Teoria da História.

Cabe notar, contudo, que a tradição historicista, com seu acento na individualidade dos fenômenos históricos, no estudo das grandes personalidades e nas questões de Estado, manteve-se dominante na Alemanha da primeira metade do século XX (KOCKA, 1987). Somente no pós-guerra a história social se afirmou, na Alemanha Ocidental, como tendência preponderante.

Na Inglaterra, o início do diálogo entre história e ciências sociais foi um tanto tardio, em comparação com França e Alemanha, podendo ser datado da década de 1930 (STONE, 1987). Nos Estados Unidos, porém, já em fins do século XIX e início do XX, os chamados *new historians*, como Frederick Jackson Turner e Charles Beard, argumentavam que as dinâmicas sociais e os conflitos econômicos eram fatores a serem levados em conta pelos historiadores.

Pode-se notar, assim, uma tendência geral da historiografia do início do século XX de se renovar por meio de contatos e trocas com as ciências sociais, especialmente a sociologia. De acordo com o historiador inglês Lawrence Stone (1987), a influência das ciências sociais na história pode ser medida por um crescente interesse, que, nas décadas de 1950 e 1960, torna-se amplamente dominante, pelas metodologias quantitativas, pelas massas e grupos marginalizados pela historiografia dita “tradicional” (como as classes populares e as mulheres) e pela organização analítica do material, de modo não narrativo. Pode-se dizer que o apogeu desse conjunto de preocupações se deu em meados do século XX, em tendências diversas, como:

- a história social francesa e a história das mentalidades, já analisadas nas Aulas 2 e 3;
- a história socioeconômica de viés quantitativo e serial de Ernest Labrousse;
- as diversas tendências de orientação marxista, focadas em temas como as estruturas agrárias, a história do movimento operário e das classes ditas subalternas;
- na “cliometria” norte-americana, a chamada Nova História Econômica, pautada em rígidos modelos matemáticos e em metodologias contrafatuais;
- na história social alemã.



Atende ao Objetivo 1

1. Leia os trechos a seguir:

Trecho 1

O único meio de demonstrar que um fenômeno é causa de outro consiste em comparar os casos em que eles estejam, simultaneamente, presentes ou ausentes; e, por outro lado, procurar saber se as variações que eles apresentam nessas diferentes combinações de circunstâncias dão testemunho de que um depende do outro. Quando [tais circunstâncias] podem ser produzidas artificialmente, à mercê do observador, o método é a experimentação propriamente dita; pelo contrário, quando a produção dos fatos não se encontra à nossa disposição e quando só podemos equipará-los, tais como se produziram espontaneamente, o método utilizado é o da experimentação indireta ou método comparativo (DURKHEIM apud PROST, 2008, p. 174).

Trecho 2

Considerado em sua essência, o chamado método histórico é um processo de conhecimento experimental *indireto* no tempo ou no espaço, de conhecimento de um fato obtido por intermédio de um outro espírito. [...] Por que este método foi definido como histórico? Porque no que concerne aos acontecimentos passados – que são produzidos uma única vez e não se repetem – este modo de conhecimento é o único possível, excetuando-se os fatos constatados diretamente pelo próprio historiador. Acrescente-se [...] que, com raríssimas exceções, os elementos sobre os quais se funda o conhecimento indireto, os *documentos*, não se constituem em "observações" no sentido científico do termo, mas notações de fatos realizados sem método bem definido e, em geral, com finalidade distinta da propriamente científica. [...] O historiador não se limita, entretanto, ao estabelecimento dos fatos, que são, em seguida, agrupados, ordenados, construídos, procurando constituir um sistema de conhecimento, com pretensão à cientificidade, que seria a *história*. É justamente neste estágio, na elaboração dos dados em um conjunto, no modo e no espírito da utilização dos fatos para a constituição da ciência, que se manifesta uma divergência de atitude e uma oposição entre a ciência social e a história tradicional (SIMIAND, 2003, p. 27-30).

A partir da leitura das passagens anteriores, extraídas de *As regras do método sociológico* (1895), de Émile Durkheim e *Método histórico e ciência social* (1903), de François Simiand, analise a demanda de Simiand por uma redefinição do estatuto científico da história, a partir de uma aproximação desta com as ciências sociais, especialmente a sociologia de Durkheim.

Resposta Comentada

O trecho de Durkheim apresenta uma crítica ao emprego indiscriminado das categorias de causa e efeito na análise dos fenômenos sociais, como na historiografia metódica francesa da segunda metade do século XIX. Somente o método comparativo pode dar conta, segundo ele, dos fatos como coisas, ou seja, dos fatos entendidos como aspectos da realidade passíveis de mensuração, de modo a atestar, de forma segura, as possíveis relações de causalidade existentes entre os fenômenos sociais.

A crítica de Simiand ao método histórico deve ser lida a partir da chave interpretativa sugerida por Durkheim. Na medida em que o historiador não pode se limitar a descrever os fatos, o “método histórico” desenvolvido pelos historiadores oitocentistas não é capaz, segundo ele, de ir além do exame da singularidade de acontecimentos irrepetíveis, “produzidos uma única vez”. A história, para Simiand, deve se espelhar em procedimentos vistos por ele como científicos, visando à “elaboração dos dados em um conjunto”, a partir do exame dos fenômenos naquilo que eles têm de recorrente.

História social: um campo “mal-amanhado”

O termo “história social” é um tanto vago, dando margem a uma série de possíveis interpretações. De acordo com o historiador Eric Hobsbawm (1998), até 1970, a categoria se apresentava no

debate historiográfico a partir de três vieses distintos, ainda que comumente articulados:

1. Em referência à história das classes pobres e aos movimentos sociais.
2. Como história das mais diversas atividades humanas – ou, segundo máxima de G. M. Trevelyan, "história com a política deixada de fora".
3. Em associação à história econômica, no sentido de pensar grandes mudanças estruturais das sociedades.

Foram os historiadores ligados ao movimento dos Annales os primeiros a empregar sistematicamente o termo "história social". Embora Marc Bloch e Lucien Febvre tenham se apropriado de muitas das preocupações da sociologia de Durkheim no projeto de renovação da ciência histórica, há uma discordância fundamental de ambos em relação ao sociólogo francês: para Durkheim, o método deveria constituir o elemento unificador das ciências sociais. Bloch e Febvre eram céticos quanto às possibilidades de delimitação de um método rígido e rigoroso, especialmente para a história. Eles defendiam que a unidade das ciências sociais deveria resultar do que chamavam de "unidade do social" (REVEL, 1995, p. 12). E a ciência que, para Bloch e Febvre, se mostrava capaz de unir os estudos de humanidades era exatamente a história, cuja unidade equivalia à própria unidade da vida.

É nesse sentido que pode ser interpretada a afirmação de Febvre de que não existem, ou pelo menos não deveriam existir, a história social e a história econômica como campos de estudo isolados: "Há somente história, em sua unidade. A história que é, por definição, absolutamente social" (FEBVRE, apud CARDOSO; BRIGNOLLI, 1990, p. 349). Conclui-se que, para Febvre, a história social não era uma simples especialização acadêmica. Ela correspondia, na realidade, ao fundamento de toda história possível, o que deve ser interpretado à luz do projeto de uma "história total", importante bandeira das duas primeiras gerações dos Annales, como vimos na Aula 2.

De acordo com esse viés analítico, também a história econômica não poderia ser tomada como uma disciplina independente. A economia, entendiam os historiadores ligados aos *Annales*, não constituía um domínio independente do social, ou mesmo a infraestrutura a partir da qual todas as demais relações superestruturais deveriam ser entendidas, como defendiam os marxistas ortodoxos. O econômico é um aspecto do social, que, para ser compreendido com rigor, deve ser analisado na chave analítica de um conceito muito ampliado, quase hipertrofiado, de história social. Por essa razão, os próprios editores dos *Annales d'histoire économique et sociale*, Marc Bloch e Lucien Febvre, reconhecem, no segundo número da revista, que a história social, naqueles anos iniciais da década de 1930, era ainda um terreno muito “mal-**amanhado**”, em função de suas fronteiras demasiadamente porosas (BURKE, 1997, p. 33).

A história socioeconômica de Labrousse: quantificação e história serial

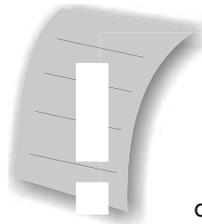
O esforço historiográfico do francês Ernest Labrousse, contemporâneo de Braudel, deve ser analisado no horizonte de algumas das mais importantes questões teóricas levantadas pelas duas primeiras gerações dos *Annales*, embora ele próprio jamais tenha sido plenamente integrado ao movimento. Suas preocupações mais evidentes diziam respeito à tentativa de realizar um tipo de historiografia capaz de fazer do estudo das sociedades e dos ciclos econômicos a chave para a compreensão de grandes transformações ou permanências do processo histórico, especialmente aquelas que se deram na chamada Época Moderna, o período entre os séculos XVI e XVIII.

Em suas análises, Labrousse procurava se valer tanto de alguns dos instrumentos tradicionais da Teoria Econômica – como o estabelecimento de séries relativas às flutuações dos índices de preços de determinados produtos, como o trigo –, quanto de

Amanhar

Pôr ordem, efetuar a arrumação de, aprontar, compor.
(Fonte: *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa.*)

categorias próprias da sociologia, como as noções de hierarquia e quadro profissional. Por essa razão, pode-se falar da prática de uma história socioeconômica, que se vale simultaneamente de procedimentos da análise social e dos métodos quantitativos típicos da macroeconomia. Interessava a Labrousse articular essas duas dimensões a partir do recurso a dados quantificáveis, e não só os de natureza econômica: além de índices de preços, também aspectos demográficos, como taxas de natalidade e mortalidade, eram para ele passíveis de quantificação. A interpretação sistemática desses dados, realizada por meio das mais diversas séries (de preços, de natalidade e mortalidade, entre outras), além de possibilitar a constatação de uma alternância entre ciclos de crise e momentos de relativa bonança na Europa Moderna, permitiria a compreensão das causas de tais fenômenos.



Séries são conjuntos de dados reunidos pelo pesquisador de acordo com as finalidades de sua pesquisa. As séries podem ser de naturezas diversas:

- econômica, como séries de preços;
- demográfica, como índices de natalidade, mortalidade e fluxos populacionais;
- de ordem sociológica, como as séries relativas à oferta de mão de obra e às taxas de emprego;
- cultural, como no caso da “história serial do terceiro nível”, que procurava discutir problemas como a religiosidade a partir da quantificação de dados, como o uso de velas nas igrejas francesas dos séculos XVII e XVIII.

As séries são construídas pelo historiador a partir de uma rigorosa coleta de informações retiradas de fontes primárias. Os dados podem ser dispostos de modo diacrônico ou sincrônico: no primeiro caso, eles

possibilitam o exame de flutuações ao longo de décadas (por exemplo, do preço do trigo); já a disposição sincrônica torna possível a comparação de fenômenos contemporâneos (as taxas de natalidade em duas cidades, num mesmo momento). As séries são comumente apresentadas em gráficos e tabelas, e não constituem fins em si mesmas: é preciso um trabalho de interpretação para que elas possam fazer sentido.

Em *La crise de l'économie française à la fin de l'Ancien Régime et au début de la Révolution* (1944), Labrousse parte de uma comparação entre as flutuações no preço do trigo nas últimas décadas do século XVIII e as taxas de natalidade e mortalidade dos franceses no mesmo período. Como argumenta Antoine Prost (2008, p. 198), a partir de análise de K. Pomian,

as fontes de Labrousse eram as listas semanais dos preços, ou seja, séries levantadas nos mercados, portanto, médias, e não o preço concreto pago por determinado comprador ou exigido por determinado agricultor ou cobrador do dízimo que, no entender de H. Hauser, era "o verdadeiro preço". À semelhança dos suicídios de Durkheim, os preços de Labrousse são fatos sociais construídos para possibilitar-lhe, precisamente, a comparação entre os diversos grupos.

Pode-se dizer que o "paradigma labroussiano", como denomina Antoine Prost, sustentava-se nos seguintes procedimentos:

- quantificação;
- emprego de metodologias comparativas;
- construção de séries, apresentadas na forma de gráficos e tabelas;
- exame da dinâmica socioeconômica em perspectiva de média e longa duração.

Tais procedimentos disseminaram-se entre historiadores franceses, como Emmanuel Le Roy Ladurie, Pierre Goubert, Pierre Chaunu e Pierre Vilar, no período entre 1950 e 1970. Passa-se, inclusive, à utilização do termo "história serial", cunhado por Chaunu, no lugar de "história quantitativa". Havia um consenso entre esses autores de que a história serial realizara uma mudança significativa, talvez definitiva, no estatuto do fato histórico. Segundo François Furet (1988, p. 51), a "vantagem decisiva" da história serial, "do ponto de vista científico", seria a de "substituir o incompreensível 'acontecimento' da história positivista pela repetição regular de dados selecionados e construídos em função do seu caráter comparável". Isto porque a história serial privilegia a recorrência e a homogeneidade dos fenômenos. O particular só possui valor como indício a partir do qual generalizações podem ser construídas. O fato, tomado em si mesmo, perde todo o seu valor – o que Furet, no início da década de 1970, via como algo a ser celebrado.

De acordo com o historiador contemporâneo Antoine Prost (2008, p. 199), o "paradigma labroussiano" das décadas de 1950 e 1960 mostrou-se fascinante para os historiadores por três razões:

- por trazer uma exigência de síntese, que situa a explicação histórica em um nível de generalização;
- por reforçar a exigência de explicação causal, de modo que o desenvolvimento do processo histórico seja apresentado como resultado inelutável de forças profundas;
- por recrudescer uma exigência de cientificidade baseada na abundância de provas e no privilégio dos fenômenos recorrentes e mensuráveis.

O "paradigma labroussiano" começou a ser delineado em 1955, no Congresso de Ciências Históricas de Roma. Nele, Ernest Labrousse defendeu a ampliação do seu método quantitativo ao exame das relações profissionais, por meio de quatro procedimentos básicos:

1. contagem e classificação por profissão;
2. estudo da hierarquia no seio da profissão;

3. comparação das profissões, com a finalidade de delimitar a hierarquia existente entre elas;

4. análise das hierarquias fora dos quadros profissionais (CARDOSO; BRIGNOLI, 1990, p. 358).

O intuito de Labrousse era precisamente atribuir maior especificidade à história social, fazendo desta um campo dotado de preocupações, procedimentos e metodologias particulares. Nas palavras do historiador Albert Soboul, de orientação marxista, “neste sentido mais específico, a história social estaria vinculada ao estudo da sociedade e dos grupos que a constituem, em suas estruturas e pelo ângulo da conjuntura; nos ciclos e na longa duração” (apud CARDOSO; BRIGNOLI, 1990, p. 353). Já não se trata propriamente de um “terreno mal-amanhado”, mas de uma especialidade dos estudos históricos, com práticas e objetos bem recortados.

A história social alemã

Na Alemanha, o movimento de aproximação entre história e ciências sociais se fez notar sobretudo no pós-guerra, como já dito anteriormente. Em texto de 1959, Fernand Braudel, ao analisar uma coletânea de artigos do historiador alemão Otto Brunner, afirma a existência do que chama de uma “outra história social”, próxima dos *Annales* no interesse pela longa duração, mas distinta tanto em função do destaque atribuído por tal historiografia aos fenômenos políticos como pela pouca importância conferida aos critérios quantitativos de análise histórica. Como percebe Jürgen Kocka (1987, p. 43), a emergência e solidificação desse tipo de abordagem teve como pano de fundo uma crescente descrença, entre os alemães, no papel do Estado e da nação após o nacional-socialismo, o que teria levado “as novas gerações a uma crítica da tradição e à procura de novos caminhos”. Os novos historiadores

interessavam-se sobretudo pelas causas dos acontecimentos catastróficos na história alemã e perguntavam por que a Alemanha fora o único grande país ocidental que se tornou

fascista, e afundara no barbarismo nacional-socialista. Eles procuravam as causas da ditadura alemã em períodos históricos bem distantes e desenvolveram um quadro histórico crítico da "via alemã", como às vezes se diz.

Além do já referido Otto Brunner, também pode-se destacar a obra de Werner Conze e dos irmãos Hans e Wilhelm J. Mommsen. De acordo com Estevão de Resende Martins (2007, p. 53),

Conze, como Otto Brunner (1898-1982) ou Theodor Schieder (1908-1984), já havia diagnosticado as limitações de uma história factual e pugnavam [sic] por uma abordagem estrutural. Essa abordagem estrutural, fortemente dependente da sociologia alemã de G. Ipsen e H. Freyer, logo evoluirá para a marca registrada da inovação historiográfica alemã do século 20: a história social.

Werner Conze entendia por história social a história das estruturas, processos e movimentos sociais (FISCHER, 1987, p. 56). Assim como na França, história social e história econômica não foram pensadas como domínios completamente distintos, embora a história econômica nesse país seja bem antiga, podendo ser datada da segunda metade do século XIX.

A opção por uma história de viés estrutural não se restringia, contudo, ao exame da dinâmica social: política e cultura não eram aspectos desconsiderados pela história social germânica, o que constitui uma diferença significativa em relação à história socioeconômica francesa, praticada por autores como Braudel e Labrousse. Pode-se mencionar, nesse sentido, a história social política de Hans-Ulrich Wehler, e seu estudo de 1969 sobre Bismarck e o imperialismo. De acordo com Jürgen Kocka (1987, p. 47), a história social política "preocupa-se com as condições e consequências sociais (e econômicas) da política, com destaque especial para aspectos da análise dos interesses e dos conflitos envolvidos".

História social e história econômica nos EUA e na Inglaterra

No que diz respeito aos países anglo-saxônicos, a história econômica se afirmou como um campo separado e autônomo em relação à história social: nos EUA, a partir da década de 1950, com a chamada Nova História Econômica, também conhecida como **cliometria**, praticada sobretudo nos departamentos de estudos econômicos, e na Inglaterra com o trabalho de historiadores ligados a pequenos departamentos de história econômica (STONE, 1987, p. 12).

A Nova História Econômica difundiu-se nos meios acadêmicos norte-americanos nas décadas de 1950 e 1960, em estudos polêmicos como os de Alfred H. Conrad e John R. Meyer sobre os lucros dos donos de escravos no período anterior à Guerra Civil, ou a análise contrafactual de Robert William Fogel sobre o possível impacto negativo na economia norte-americana do fim do século XIX da ausência de ferrovias. A Nova História Econômica foi bastante criticada por alguns historiadores, como Lawrence Stone, para quem a história contrafactual dizia muito sobre o modo com que os historiadores formulam suas hipóteses, mas quase nada sobre as realidades analisadas. Para Stone (1987, p. 33), a quantificação maciça de dados propiciada pelo crescente emprego de computadores na pesquisa histórica, quando não orientada por preocupações históricas bem fundamentadas teoricamente, acabava incidindo no que chama de “efeito GIGO” (*garbage in, garbage out/entra lixo, sai lixo*), ou seja: não é a natureza dos dados, mas a pertinência das perguntas, o elemento central para uma análise histórica rigorosa.

A necessidade de um amplo conhecimento de análise estatística e de programação de computadores – aspectos que levaram o historiador francês Emanuel Le Roy Ladurie a afirmar, na década de 1960, que no futuro todos os historiadores seriam programadores ou não seriam historiadores – acabou propiciando, na Inglaterra e nos EUA, o fortalecimento de uma história social em grande medida desvinculada dos estudos de natureza econômica.

Cliometria

Aplicação de métodos desenvolvidos em diferentes campos (como matemática, estatística, processamento de dados) para aprofundamento dos estudos históricos.

A etimologia da palavra remete a *Clio*, musa grega associada à História.

Fonte: Houaiss (2006).

Nesses países, a história social se notabilizou por um interesse nas massas e em suas condições, tanto no que diz respeito a estudos mais metódicos sobre as categorias socioprofissionais quanto em uma história sociocultural característica de autores como Eduard Palmer Thompson, Eric Hobsbawm, Keith Thomas e Natalie Zemon Davis, preocupados com questões como o movimento operário, o banditismo e a cultura popular. Na próxima aula, analisaremos de modo mais detido tal historiografia.

A história social e a história econômica diante da crise dos macromodelos explicativos: o caso da micro-história

Com a chamada crise dos macromodelos explicativos, questão que será discutida de modo pormenorizado nas Aulas 12 e 13, a história social e a história econômica se veem, a partir da década de 1970, diante de novos desafios. O historiador francês Roger Chartier (1994) fala em três grandes deslocamentos, perceptíveis na prática historiográfica dos últimos trinta anos:

1. Deslocamento da análise estrutural para o exame das redes sociais (como no caso da história sociocultural dos historiadores marxistas britânicos).
2. Deslocamento da análise dos sistemas de posição (como hierarquias e categorias socioprofissionais) para o exame das situações vividas (com o privilégio das práticas e representações sociais construídas pelos próprios agentes históricos), como no caso da nova história cultural.
3. Deslocamento da análise das normas coletivas para as estratégias singulares (como na micro-história).

As tendências referidas por Chartier podem ser associadas à ênfase atribuída por algumas das mais importantes orientações recentes da historiografia ao papel dos indivíduos como agentes ativos do processo histórico, capazes de modelar suas identidades sociais. Em texto publicado em 1979, Lawrence Stone afirma

que é chegada a hora de “reafirmar a importância do concreto, do particular e do circunstancial”, o que o autor identifica, de modo um tanto superficial, com um retorno da narrativa e uma recusa da ideia de ciência histórica fundamentada no exame de dados quantificáveis e recorrentes.

Talvez a forma mais conhecida de questionamento das análises estruturais no âmbito da historiografia seja a micro-história. De acordo com Carlo Ginzburg (2007, p. 262), o limite mais grave das tendências quantitativas teria sido a “identificação dos indivíduos com o papel que representam como atores econômicos ou socioculturais”. A homogeneização dos dados da experiência, realizada com o intuito de enquadrar a conduta dos agentes em padrões repetíveis, incide, para Ginzburg, na desconsideração de particularidades que não escapariam a uma leitura atenta das fontes, de caráter mais “qualitativo”. Isto não quer dizer, contudo, que as abordagens microanalíticas proponham uma volta ao historicismo do século XIX ou a defesa de uma história “factual” puramente descritiva, como alguns críticos apressadamente apontaram.

De acordo com o historiador italiano Edoardo Grendi, a principal singularidade da micro-história estaria no modo de lidar com as fontes. O interesse do micro-historiador deveria se voltar para o “excepcional normal”, ou seja, para os aspectos socioculturais identificados em análises detidas de casos particulares: “um documento que seja realmente excepcional (e, portanto, estatisticamente não frequente) pode ser muito mais revelador do que mil documentos estereotipados” (GINZBURG; PONI, 1989, p. 176). É o caso da análise de Ginzburg sobre o moleiro Menocchio, no livro *O queijo e os vermes: o moleiro*, na visão do historiador italiano, é excepcional por ser um camponês alfabetizado que se apropriou de modo muito peculiar dos escritos sagrados e de autores da Antiguidade, como Aristóteles. Ao mesmo tempo, ele é normal na medida em que tais apropriações são realizadas a partir do que Ginzburg chama de circularidade da cultura, ou seja, pelos modos com que cultura popular e cultura erudita se alimentam a partir de um “código de leitura” solidificado por práticas de oralidade.

A documentação “excepcional normal” não se presta bem à análise serial; no entanto, ela permite a compreensão de aspectos da realidade social que, de outro modo (por exemplo, em análises quantitativas), não se fariam ver. O interesse da micro-história volta-se assim para o exame atento de certas singularidades dos agentes históricos em seu meio, em detrimento do que pode ser medido ou atestado a partir de padrões de recorrência estabelecidos pelo historiador. Trata-se, fundamentalmente, do reconhecimento do valor cognitivo do fenômeno histórico particular.

Ao mesmo tempo, o exame das singularidades não é considerado um fim em si mesmo. A micro-história não é um inventário de curiosidades, mas uma forma de compreender a realidade passada que procura levar em conta os agentes históricos em seus movimentos, vozes e estratégias. Ela não se impõe a tarefa de comprovar, na escala reduzida, o que atestam os trabalhos quantitativos de história social ou econômica. O que ela realiza é um redirecionamento do foco analítico para questões que não podem ser abordadas por uma historiografia mais atenta às transformações estruturais ou conjunturais. Não se trata de uma negação das abordagens macro-históricas, e sim do deslocamento do foco para outra escala de análise. A noção de escala remete, por analogia, à cartografia (REVEL, 1998). Traçando-se um paralelo com o trabalho do historiador, pode-se dizer que, no mapa de um continente, as cidades são apenas pequenos pontos; no mapa de uma cidade, bairros são visíveis; no desenho de uma rua, os indivíduos aparecem com toda a nitidez.

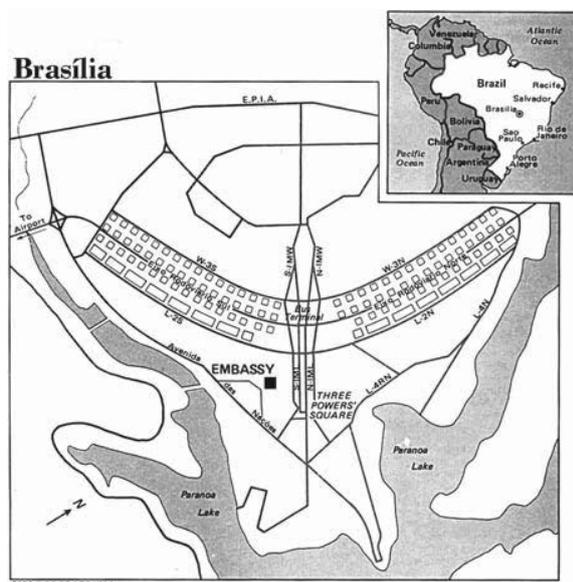


Figura 4.2: Diferenças de escala.

Fonte: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/imagem/dn000019.pdf>

Procurando compreender a ação social como "resultado de uma constante negociação, manipulação, escolhas e decisões do indivíduo", o historiador italiano Giovanni Levi (2000, p. 46) lança mão do conceito de estratégia, com o intuito de compreender o que chama, no livro *A herança imaterial*, de "uma racionalidade seletiva e limitada" capaz de explicar "comportamentos individuais como fruto do compromisso entre um comportamento subjetivamente desejado e aquele socialmente exigido, entre liberdade e **construção**". Tornando-se visíveis, as estratégias passam a constituir elementos importantes para a compreensão do modo com que as identidades sociais são definidas, não como reflexos de categorias gerais de valor trans-histórico, mas como representações socialmente construídas.

O debate sobre as escalas de análise também se faz presente no campo da história econômica, especialmente naquela que se entende como complementar em relação à história social. A análise deixa de se voltar exclusivamente para o exame de séries e dados

Constringir

Fazer pressão, apertar, comprimir, espremer; apertar, contrair; constricção (ação ou efeito de constringir).

maciços, passando a considerar outros aspectos, como sugerido por Weber (2001, p. 16) há cerca de um século, em sua *História Econômica Geral*:

A história econômica tem que contar, também, com elementos de caráter extra-econômico. Entre estes figuram: fatores mágicos (astrologia, magia, etc.) e religiosos – a aspiração de conseguir bens de salvação; políticos – o afã de poder; estamentais – o desejo de conseguir honrarias.

É nesse sentido que pode ser interpretado o esforço de Giovanni Levi em *A herança imaterial*, em que o autor

Tende a demonstrar que o valor do solo varia não apenas em função de suas potencialidades diferenciadas, mas também segundo relações tais como o parentesco entre os contratantes. Deste modo, contra tudo que afirmava um certo tipo de análise (baseada na agregação de uma enorme quantidade de transações monetárias registradas em cartório), estaríamos distantes de um mercado auto-regulado e informado por práticas puramente "econômicas" (FRAGOSO; FLORENTINO, 1997, p. 39).

Vê-se, assim, que o declínio dos macromodelos explicativos não abalou completamente as histórias social e econômica, já que souberam se revigorar nas três últimas décadas, trazendo de volta ao debate historiográfico uma tensão constitutiva do discurso histórico que se manteve em segundo plano em boa parte das análises teóricas realizadas no âmbito da disciplina ao longo do século XX: trata-se da complexidade das relações entre indivíduo e sociedade, entre particular e geral.



Atende aos Objetivos 2 e 3

2. “A micro-história nasceu como uma reação, como uma tomada de posição frente a um certo estado da história social, da qual ela sugere reformular concepções, exigências e procedimentos. Ela pode ter, nesse ponto, valor de sintoma historiográfico.” A partir dessa passagem de Jacques Revel (1998, p. 16), analise a crítica de micro-historiadores como Carlo Ginzburg e Giovanni Levi à história socioeconômica de caráter serial, predominante em países como França e Itália entre as décadas de cinquenta e setenta do século XX.

Resposta Comentada

A passagem demonstra que a micro-história surge como alternativa a uma historiografia focada na análise de fenômenos repetíveis e mensuráveis. A história serial privilegiava o que as fontes poderiam oferecer acerca de características sociais, econômicas ou culturais recorrentes, mais comuns em determinadas sociedades. Já a micro-história privilegia o “excepcional normal”, o que, embora não seja passível de mensuração, ainda assim constitui indício do modo como as culturas e as sociedades se constituem. Ao mesmo tempo, a micro-história reabilita o valor cognitivo do fenômeno histórico particular, o que pode ser percebido pela ênfase no exame das estratégias dos agentes sociais.

CONCLUSÃO

Os campos da história social e da história econômica passaram por transformações significativas nas últimas décadas. Podemos perceber um crescimento significativo das abordagens microanalíticas, como vimos anteriormente. Trata-se da tentativa de compreender as transformações do passado por meio de análises mais recortadas, tanto espacialmente quanto temporalmente, que acabam por tornar possível a visualização de dinâmicas muitas vezes imperceptíveis em análises estruturais. Essa tendência, contudo, não substitui ou anula os esforços macroanalíticos, característicos da história social e econômica entre as décadas de 1930 e 1970. Perdeu-se, entretanto, a crença na infalibilidade das metodologias calcadas em procedimentos quantitativos, na medida em que a ideia de que o conhecimento produzido depende da escala de observação se tornou mais difundida.

Atividade Final

Atende aos Objetivos 1, 2 e 3

Leia com atenção os trechos seguintes:

Trecho 1

A ambição ao mesmo tempo mais geral e mais elementar da história quantitativa é de constituir o fato histórico em séries temporais de unidades homogêneas e comparáveis, e desse modo poder medir a evolução por intervalos de tempo dados, geralmente anuais. Esta operação lógica fundamental define a história *seriada*, segundo o termo proposto por Pierre Chaunu: condição necessária, mas não suficiente da história estritamente quantitativa tal como foi definida mais acima. Pois a história seriada apresenta

Resposta Comentada

Os trechos em questão apresentam concepções distintas do fazer historiográfico. As abordagens quantitativas, como a história serial, se baseiam na quantificação maciça de dados, que devem ser comparados visando a uma compreensão das transformações estruturais de uma determinada sociedade, o que pode ser percebido na seguinte passagem do Trecho 1: "A ambição ao mesmo tempo mais geral e mais elementar da história quantitativa é de constituir o fato histórico em séries temporais de unidades homogêneas e comparáveis, e desse modo poder medir a evolução por intervalos de tempo dados, geralmente anuais." Já a micro-história parte de recortes temporais e espaciais mais específicos, e procura levar em conta aspectos deixados de lado pelas abordagens quantitativas, como a dimensão psicológica das ações, as pequenas variações locais, as singularidades e estratégias políticas dos agentes históricos. Isso pode ser atestado na seguinte passagem do Trecho 2: "São, enfim, as estratégias cotidianas de um fragmento do mundo camponês do século XVII, a nos colocarem por analogia, temas e problemas gerais e a porem em discussão algumas hipóteses que uma visão de fora, menos microscópica, nos habituou a aceitar."

RESUMO

A história social e a história econômica passaram por transformações significativas ao longo do século XX. Inicialmente, um "campo mal-amanhado", na prática de historiadores como Marc Bloch e Lucien Febvre, a história social adquire maior especificidade com o chamado "paradigma labroussiano" e sua ênfase na quantificação. Também a história econômica solidificou-se a partir do recurso à quantificação. A partir da década de 1970, com a derrocada dos macromodelos explicativos, tanto a história social como a história econômica passam por transformações significativas, especialmente a partir dos esforços analíticos dos chamados "micro-historiadores".

Aula 5

Os historiadores marxistas britânicos e a renovação do marxismo

Felipe Charbel Teixeira

Meta da aula

Apresentar a discussão sobre a renovação do marxismo e sua centralidade para a historiografia de orientação marxista, especialmente para os chamados “historiadores marxistas britânicos”.

Objetivos

Esperamos que, após o estudo do conteúdo desta aula, você seja capaz de:

1. identificar as críticas dirigidas por importantes teóricos marxistas ao modelo de materialismo histórico, o qual foi consolidado com a Terceira Internacional e posto em prática pelo Partido Comunista soviético;
2. avaliar a centralidade dos debates sobre a renovação do materialismo histórico para uma mudança de rumos na historiografia de caráter marxista;
3. analisar os fundamentos da crítica dos “historiadores marxistas britânicos”, especialmente E. P. Thompson, a uma visão reificada das classes sociais e a uma desatenção aos problemas culturais (entendidos, no marxismo ortodoxo, como superestruturas determinadas pela infraestrutura econômica).

Pré-requisitos

Para melhor compreensão desta aula, ajudará a leitura da Aula 4 de Teoria da História, com destaque para o tratamento da concepção iluminista de História, da Aula 6 da mesma disciplina, com destaque para as definições de Filosofia da História, por um viés especulativo, e da Aula 9, com especial atenção para os pressupostos do materialismo histórico definidos por Marx.

INTRODUÇÃO

Nesta aula, analisaremos como alguns historiadores do século XX se apropriaram do materialismo histórico com o intuito de pensar o desenvolvimento do processo histórico e a prática historiográfica. Veremos, ainda, que a criação de uma interpretação materialista ortodoxa suscitou muitas controvérsias, especialmente no âmbito do chamado “marxismo ocidental”.

Começaremos analisando as críticas à filosofia da história marxista. A partir dessas críticas, traçaremos um quadro do chamado marxismo ortodoxo e das revisões propostas por autores como Lukács, Gramsci, Adorno e Walter Benjamin, entre outros. Por fim, examinaremos a reconfiguração dos pressupostos marxistas na prática dos chamados “historiadores marxistas britânicos”, com ênfase na obra de E. P. Thompson.

A crítica à filosofia da história marxista

Na década de 1950, o historiador alemão Reinhart Koselleck publicou o livro *Crítica e crise*. Nele, o autor se refere a uma grave “crise mundial”, decorrente da bipolarização do mundo em dois grandes blocos comandados pelos Estados Unidos e pela União Soviética, que reivindicavam não só o monopólio global de seus sistemas políticos e econômicos, como também lutavam para estabelecer uma interpretação hegemônica sobre o devir da humanidade, numa batalha para impor os respectivos “horizontes utópicos” de suas filosofias da História – a sociedade sem classes, para os socialistas de orientação marxista, e uma sociedade liberal e individualista, para o bloco capitalista. Para Koselleck, as raízes dessa crise política estavam associadas ao desenvolvimento de uma consciência histórico-filosófica nas sociedades ocidentais, isto a partir de meados do século XVIII. Essa consciência pode ser caracterizada, de acordo com o historiador alemão, pela ênfase nas

ideias de progresso e de aperfeiçoamento contínuo da humanidade, assumindo formas de filosofias da História antagônicas entre si, como no sistema filosófico hegeliano e no materialismo histórico inspirado nos escritos de Marx e Engels.

A centralidade do conceito de progresso para a filosofia iluminista foi condição decisiva para o desenvolvimento da consciência histórica a que Koselleck se refere. Essa consciência pode ser caracterizada por uma crença no progresso e no aperfeiçoamento da humanidade, assumindo formas de filosofias da História antagônicas entre si, como no sistema filosófico hegeliano e no materialismo histórico inspirado nos escritos de Marx e Engels.

De acordo com o diagnóstico de Koselleck (1999, p.17), a crise do mundo contemporâneo (lembre-se de que ele escreve na década de 1950) “originou-se de um mal-entendido em relação à política”, que teria sido reduzida a “construções utópicas do futuro” filosoficamente fundamentadas, deixando em segundo plano a busca de consensos e a atividade do diálogo.

Em *O conceito de História – antigo e moderno*, texto também publicado na década de 1950, a filósofa Hannah Arendt, por um viés argumentativo distinto, chega a uma conclusão similar sobre o engessamento moderno da política diante da utopia: levar em conta apenas o devir implica tomar o futuro, não o presente, como horizonte imediato para a ação, o que pode resultar, inclusive, no sacrifício de gerações inteiras em nome de projetos desenhados nos gabinetes dos líderes dos Estados. As críticas de Koselleck e Hannah Arendt dirigiam-se, em grande medida, ao materialismo histórico, e especialmente à filosofia marxista da História. Na realidade, elas se voltavam menos ao pensamento de Karl Marx que ao chamado “socialismo real”, característico dos países comunistas capitaneados pela União Soviética, responsável pelo estabelecimento de uma interpretação monolítica do legado de Marx, consolidada na Segunda e na Terceira Internacionais (ver box explicativo) e tomada como dogma pelo Partido Comunista Soviético e outros Partidos Comunistas pelo mundo.



Internacionais Comunistas

As Internacionais Comunistas tiveram por objetivo a discussão dos princípios teóricos e práticos associados ao socialismo e ao comunismo, e especialmente à sua consolidação e difusão pelo mundo:

1. A Primeira Internacional foi criada em 1864, tendo a participação decisiva de Marx.
2. A Segunda Internacional surgiu em 1889, com importante papel de Engels (Marx já estava morto), que de certo modo “resumiu” a complexidade da filosofia marxista para efeito de uma melhor compreensão pelas classes revolucionárias.
3. A Terceira Internacional teve início em 1919, tendo sido dominada pelos bolcheviques russos.

A Segunda e a Terceira Internacionais procuraram oferecer uma interpretação única do marxismo, comumente chamada, num tom pejorativo, de marxismo ortodoxo ou vulgar. Nas palavras de Erik Olin Wright, Andrew Levine e Elliot Sober (1993, p. 29),

na versão ortodoxa da teoria, afirma-se que a história humana percorre uma trajetória claramente definida de estágios, determinados pelo desenvolvimento das forças produtivas (basicamente, a capacidade tecnológica), e suas interações com as relações de produção especialmente, as relações fundiárias). Dentro dessa trajetória, o capitalismo era tido como a forma mais alta de sociedade de classe, e o comunismo seria a culminação das contradições internas do capitalismo.

O pensamento de Marx se alicerça em uma teoria do desenvolvimento histórico, que pode efetivamente ser considerada uma forma de filosofia da História. Essa teoria é pensada no âmbito do materialismo histórico, conjunto de pressupostos teóricos, conceituais e metodológicos fundamentados em uma rejeição (ou inversão) do sistema filosófico hegeliano:

(...) a produção das idéias, das representações, da consciência é, ao princípio, entrelaçada sem mediações com a atividade material e o intercâmbio material dos homens, a linguagem da vida real. A formação das idéias, o pensar, a circulação espiritual entre os homens ainda se apresentam nesse caso como emanção direta de seu comportamento material (MARX; ENGELS, 2007, p. 48).

Assim, se, para Kant, a interpretação filosófica da História permitia a compreensão do propósito da natureza no que diz respeito à humanidade, em Hegel ela correspondia à própria análise da racionalidade imanente do processo histórico (entendido como o retorno a si do Espírito em sua alteridade), e, em Marx e Engels, ela partia do pressuposto de que toda a dinâmica da História se caracterizava pela contradição entre forças produtivas e relações de produção (ver boxe de atenção).

Tais contradições eram tidas por Marx como condições determinantes para a sucessão histórica dos modos de produção. Elas se manifestavam de modo mais evidente no princípio geral da luta de classes, efetivo motor da história, conforme definição apresentada no *Manifesto comunista*. A luta de classes, assim, era tida como a precondição de todas as transformações históricas possíveis – e a luta de classes que aboliria todas as lutas de classes era precisamente aquela travada entre o proletariado e a burguesia.



Forças produtivas e relações de produção

(...) O conceito de forças produtivas (...) de Marx abrange os meios de produção e a força de trabalho. O desenvolvimento das forças produtivas compreende, portanto, fenômenos históricos como o desenvolvimento da maquinaria e outras modificações do processo de trabalho, a descoberta e exploração de novas fontes de energia e a educação do proletariado (...) As relações de produção são constituídas pela propriedade econômica das forças produtivas. No capitalismo, a mais fundamental dessas relações é a propriedade que a burguesia tem dos meios de produção, ao passo que o proletariado possui apenas sua força de trabalho. (...) Dentro de um modo de produção, há uma correspondência entre forças produtivas e relações de produção e, secundariamente, como resultado disso, entre as relações de produção e as relações jurídicas, ideológicas e outras relações sociais (essa segunda correspondência é a que existe entre base, ou infraestrutura, e superestrutura). Nessa correspondência, há um primado das forças produtivas; as relações de produção são determinadas pelas forças produtivas e, por sua vez, determina a superestrutura. (...) O desenvolvimento das forças produtivas leva a uma contradição entre elas e as relações de produção (que 'se convertem em obstáculos a elas'), e a intensificação dessa contradição leva ao colapso do modo de produção existente e de sua superestrutura (HARRIS, 1988, p. 158-159).

Nesse quadro conceitual, o advento do socialismo é compreendido

Na estrutura de uma análise histórica evolutiva, capaz de explicar seja por que motivo o socialismo surgira como teoria e como movimento naquele dado período histórico, seja por que motivo o desenvolvimento histórico do capitalismo devia produzir, no final nas contas, uma sociedade socialista (HOBSBAWM, 1983, p. 63).

Com a Revolução Bolchevique de 1917 e a institucionalização do Partido Comunista Soviético como a “vanguarda” socialista por excelência (condição confirmada com a Terceira Internacional), tal interpretação do devir histórico foi de certo modo engessada, sendo tomada como uma espécie de dogma.

Marx jamais pretendeu ser um profeta, mas o modelo determinista do materialismo histórico por vezes é utilizado para constituir, a partir da década de 1920, uma espécie de doutrina oficial dos diversos países socialistas atrelados à União Soviética, doutrina essa que estimulava uma interpretação utópica sobre o futuro da humanidade como sociedade sem classes, horizonte que, para ser alcançado, deveria ter como etapa anterior a “ditadura do proletariado”, sociedade de transição com apenas uma classe, o proletariado.

Como demonstram Erik Olin Wright, Andrew Levine e Elliot Sober (1993, p.160), o materialismo histórico ortodoxo fornece chaves interpretativas para a compreensão de quatro aspectos fundamentais da dinâmica histórica:

- (a) as condições (materiais) necessárias para a mudança;
- (b) a direção da mudança;
- (c) os meios através dos quais se consegue a mudança;
- (d) as condições suficientes para a mudança.

Essa leitura ortodoxa da dinâmica do processo histórico teve reflexos profundos na produção historiográfica dos países do bloco comunista. De acordo com Josep Fontana (2004, p. 310),

Stalin havia decidido, desde outubro de 1931, motivado pelos debates em torno da atitude dos bolcheviques a respeito da Segunda Internacional, que o trabalho dos historiadores deveria enquadrar-se às diretrizes do partido em cada momento. (...) De fato, a reelaboração da história a fim de legitimar em cada movimento a linha política do partido seria um elemento-chave do stalinismo.

Em outras palavras, para Stalin, a história deveria ser constantemente reescrita em função dos interesses do partido! E não só a história: também a filosofia, a sociologia e outras ciências humanas teriam que seguir as linhas mestras definidas pela cúpula soviética. Essa subordinação da atividade intelectual às diretrizes partidárias teve uma repercussão bastante negativa entre intelectuais marxistas que buscavam alguma independência de pensamento, especialmente após a publicação dos manuscritos de juventude de Marx, na década de 1930. Como nota Perry Anderson (2004, p. 70), os manuscritos tiveram um profundo impacto em três importantes intelectuais marxistas: Georg Lukács, Herbert Marcuse e Henri Lefebvre. Foi o momento em que as interpretações ortodoxas da Terceira Internacional começam a ser questionadas no âmbito do que Anderson chamou de “marxismo ocidental”.

Hoje, cinco décadas após os diagnósticos pessimistas de Koselleck e Arendt, o marxismo ortodoxo, embora ainda encontre seguidores, está amplamente desacreditado. O que não implicou a morte do marxismo, muito pelo contrário. O marxismo sobrevive, e sobrevive renovado, respirando novos ares – alguns autores chegam a falar em uma “agenda marxista reconstruída” (WRIGHT; LEVINE e SOBER, 1993, p. 302). Pense, por exemplo, nos trabalhos dos críticos literários Terry Eagleton e Fredric Jameson – este último responsável pela afirmação, em seu polêmico e brilhante ensaio *Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio*, de que, na contemporaneidade, a cultura deixa de corresponder à superestrutura (determinada pela base econômica de todas as relações sociais), passando a constituir uma espécie de infraestrutura capaz de determinar os mais diversos

aspectos das relações produtivas e sociais, como se a cultura se tornasse a nova base de todas as relações econômicas, em uma inversão do pensamento marxista clássico.

Nesse sentido, pode-se dizer, como Eric Hobsbawm (1991, p.15), que o pensamento de Marx passou por diversas adaptações ao longo de mais de cem anos. Nas palavras do historiador, "a prática política marxista não mais se conforma, ou tende a não se conformar, ao modelo bolchevique". Por isso, caiu o argumento pelo qual a teoria marxiana implica necessariamente o leninismo e só o leninismo (ou uma outra escola qualquer que pretenda representar a ortodoxia marxista). O marxismo se renovou, se transformou, e, embora inegavelmente tenha perdido parte do seu poder de mobilização, ele continua propondo questões e desafios às ciências sociais. E no que diz respeito à historiografia, não é diferente.

O marxismo ajudou a modelar as feições da escrita da história do século XX, especialmente nos modos de compreender a história como ciência social, e de destacar o papel dos excluídos como agentes ativos do processo histórico. Isso, todavia, só foi possível com a crítica dirigida por influentes historiadores marxistas a alguns dos pressupostos do materialismo histórico, especialmente a visão determinista sobre a dinâmica da História e a concepção estática e reificada de classe social. Os principais artífices dessa crítica foram alguns historiadores britânicos como Edward Palmer Thompson, Eric Hobsbawm e Christopher Hill, que, na década de 1950, romperam com o Partido Comunista Inglês e redirecionaram seus estudos para a compreensão histórica dos processos particulares envolvidos na formação da classe operária inglesa, dos costumes populares e dos modos com que as classes sociais entendiam a si mesmas.

O marxismo ocidental e as teses sobre a história de Walter Benjamin

Como vimos, a Segunda e a Terceira Internacionais interpretaram os fundamentos do materialismo histórico de Marx e Engels como uma

espécie de ciência universal (e infalível) da História e da natureza, movimento que deu espaço a refutações e contestações no âmbito do próprio pensamento marxista, como nas obras de Lucács, Antonio Gramsci, Jean-Paul Sartre e em obras de autores ligados ao Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, como Marx Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse e Walter Benjamin.



O Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt

Surgiu na década de 1920 com o intuito de compreender questões ligadas ao movimento operário. Em 1930, com a escolha de Max Horkheimer para a direção do Instituto, houve uma reorientação das pesquisas, na direção de uma teoria crítica da sociedade moderna. Alguns intelectuais de destaque se vincularam em algum momento ao Instituto: além de Horkheimer, pode-se citar Theodor Adorno, Herbert Marcuse e Walter Benjamin.

Em 1934, em função da ascensão do nacional-socialismo na Alemanha, o Instituto transferiu-se para os Estados Unidos, onde Horkheimer e Adorno compuseram a importante *Dialética do esclarecimento*, uma crítica devastadora (e hermética) da sociedade de massas.



Figura 5.1: Prédio da primeira sede do Instituto de Pesquisa Social, Frankfurt.

Fonte: <http://www.marxists.org/subject/frankfurt-school/institut.jpg>

A esse movimento bastante heterogêneo, caracterizado pela refutação dos dogmas da Terceira Internacional, Perry Anderson chamou de “marxismo ocidental”, um marxismo livre das limitações impostas pela situação política dos países da chamada “cortina de ferro”, e professado por intelectuais de regiões não dominadas pelo socialismo real, ou por intelectuais que, mesmo atuando dentro das fronteiras dos países socialistas, como é o caso de Lukács, sempre gozaram de certa autonomia de pensamento. Nas mãos desses intelectuais, afirma Anderson (2004),

(...) o marxismo se tornou um tipo de teoria que, em certos aspectos críticos, era muito diferente de tudo que o precedera. Em particular, houve um drástico deslocamento dos temas e preocupações característicos de todo o grupo anterior de teóricos que chegaram à maturidade política antes da Primeira Guerra Mundial, numa evolução que era ao mesmo tempo de geração e região geográfica.

O marxismo ocidental, ainda segundo Anderson (2004, p. 112), tem a peculiaridade de ser o produto de uma grande derrota:

nascido do fracasso das revoluções proletárias nas regiões avançadas da Europa capitalista depois da Primeira Guerra Mundial, ele desenvolveu-se em meio a uma crescente cisão entre a teoria socialista e a prática da classe operária.

A partir das décadas de 1920 e 1930, alguns teóricos marxistas passaram a dedicar maior atenção ao domínio da superestrutura (o direito, a religião e, especialmente, a cultura). No materialismo histórico ortodoxo, as superestruturas eram consideradas simples reflexo das infraestruturas econômicas, ou seja, as contradições entre forças produtivas e relações de produção estariam na base, inclusive, das transformações culturais – como na análise de Arnold Hauser sobre a história da arte e da literatura, para quem, por exemplo, a obra de Shakespeare constituiria um sintoma dos conflitos entre classe média, burguesia e aristocracia.

Um dos primeiros pensadores a realizar a guinada “da infraestrutura para a superestrutura” foi o filósofo e crítico alemão Walter Benjamin. Suas teses sobre o conceito de história, escritas em 1940, podem ser tomadas, simultaneamente, como uma crítica da visão dogmática do materialismo histórico e do historicismo alemão, que estudamos no curso de Teoria da História.



Walter Benjamin

O filósofo, crítico e ensaísta Walter Benjamin (1892-1940) teve uma trajetória intelectual única: embora fosse um estudioso e defensor do materialismo histórico, jamais aceitou as leituras dogmáticas dos escritos de Marx. As teses sobre o conceito de história constituem algumas das mais importantes e bem articuladas críticas ao conceito de progresso e às filosofias especulativas da história, o que não quer dizer que não haja uma filosofia da história em Benjamin. De acordo com Michael Löwy (2005, p. 17),

a filosofia da história de Benjamin se apoia em três fontes muito diferentes: o Romantismo alemão, o messianismo judaico, o marxismo. Não se trata de uma combinação ou "síntese" eclética dessas três perspectivas (aparentemente) incompatíveis, mas da invenção, a partir destas, de uma nova concepção, profundamente original.

Fundamentalmente, Benjamin se recusava a enxergar o processo histórico como um movimento progressista em direção a um aperfeiçoamento da humanidade. Sua filosofia da história baseia-se, em certo sentido, em uma ideia de redenção dos mortos e de suas singularidades, horizonte de um materialismo histó-

rico não teleológico (ou seja, que não toma os fins visados como única fonte de valor para a interpretação do presente). As teses sobre a história foram compostas em um momento dramático: Benjamin, de origem judaica, tentava escapar da França ocupada pelos nazistas. Como não obteve sucesso na fuga, optou pelo suicídio. Nos papéis que levava consigo foram encontradas as teses, redigidas poucos meses antes de sua morte.

Analisemos a primeira das teses sobre a história de Benjamin:

Autômato

Indivíduo de comportamento maquinal, executando tarefas ou seguindo ordens como se destituído de consciência, raciocínio, vontade ou espontaneidade; aparelho com aparência humana, ou de outros seres animados, que reproduz seus movimentos por meios mecânicos ou eletrônicos; máquina ou engenho composto de mecanismos que lhe imprime determinados movimentos.

(Fonte: *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*.)

Como se sabe, deve ter havido um **autômato**, construído de tal maneira que, a cada jogada de um enxadrista, ele respondia com uma contrajogada que lhe assegurava a vitória da partida. Diante do tabuleiro, que repousava sobre uma ampla mesa, sentava-se um boneco em trajes turcos, com um narguilé à boca. Um sistema de espelhos despertava a ilusão de que essa mesa de todos os lados era transparente. Na verdade, um anão corcunda, mestre no jogo de xadrez, estava sentado dentro dela e conduzia, por fios, a mão do boneco. Pode-se imaginar na filosofia uma contrapartida dessa aparelhagem. O boneco chamado “materialismo histórico” deve ganhar sempre. Ele pode medir-se, sem mais, com qualquer adversário, desde que tome a seu serviço a teologia, que, hoje, sabidamente, é pequena e feia e que, de toda maneira, não deve se deixar ver.

Na primeira tese, Benjamin trata o materialismo histórico como uma espécie de boneco manipulado por uma teologia oculta, “pequena e feia”.

Aos olhos de Benjamin, o materialismo histórico torna-se efetivamente, nas mãos desses porta-vozes, um método que percebe a história como um tipo de máquina que conduz "automaticamente" ao triunfo do socialismo (LÖWY, 2005, p. 41).

Esse tipo de materialismo, determinista e teleológico, é recusado por Benjamin. Vejamos o que ele afirma na sexta tese:

Importa ao materialismo histórico capturar uma imagem do passado como ela inesperadamente se coloca para o sujeito histórico no instante do perigo. O perigo ameaça tanto o conteúdo dado da tradição quanto os seus destinatários. Para ambos o perigo é único e o mesmo: deixar-se transformar em instrumento da classe dominante.

A tarefa do materialismo histórico não pode se resumir à identificação da sucessão de etapas históricas e da delimitação de um horizonte ideal do devir; sua tarefa é “escovar a história a contrapelo” (tese 7), redimir os excluídos e derrotados, dando a eles uma voz ativa, para que possam contar sua própria versão da história – isto porque, para Benjamin, “também os mortos não estarão seguros diante do inimigo, se ele for vitorioso. E esse inimigo não tem cessado de vencer”. A história da luta de classes é uma história dos vencedores, dos que, conforme imagem de Marx e Engels proposta em *A ideologia alemã*, fizeram valer suas representações, suas ideias. É nesse sentido que Benjamin afirma, na tese 7, que “nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie”. Varrer a história a contrapelo implica, nesse sentido, uma tentativa de redimir os vencidos, o que Benjamin indica como o sentido profundo do materialismo histórico, muito mais importante do que a construção de uma interpretação infalível do processo histórico.

A atenção aos “vencidos” será uma característica marcante de uma historiografia de orientação marxista pautada pela recusa da ortodoxia da Terceira Internacional. Embora a influência de Benjamin sobre os historiadores marxistas britânicos não seja direta, pode-se perceber entre eles uma convergência de intenções, no que diz respeito a um desejo de renovação do materialismo histórico.

transformações teóricas para a historiografia pode ser associada à rejeição do pressuposto de que a análise historiográfica deveria seguir as diretrizes analíticas estabelecidas pela direção do partido, e pelo interesse no modo com que as classes se constroem a si mesmas na própria dinâmica do processo histórico.

E. P. Thompson e a redefinição do conceito de classe social

Na década de 1950, alguns dos membros do chamado “grupo de historiadores do Partido Comunista”, como **Edward Palmer Thompson**, Eric Hobsbawm e Christopher Hill, romperam com o partido. Isto por não aceitarem as tentativas da direção de fornecer diretrizes interpretativas, que deveriam ser aplicadas em suas pesquisas empíricas. Some-se a isso o desejo dos três de dar à História uma face mais humana – preocupação partilhada por outros marxistas, como o historiador francês Georges Lefebvre em seu estudo sobre o grande medo no período da Revolução Francesa.

Em *A formação da classe operária inglesa*, livro lançado em 1963, Thompson polemizou com as tendências marxistas predominantes na Inglaterra, especialmente no que diz respeito a um aspecto central (e polêmico) do pensamento de Marx: a indagação sobre os modos de aquisição da consciência de classe pelo proletariado. Seria o processo revolucionário emancipatório o produto necessário da conscientização plena da classe trabalhadora, que passaria então a reconhecer seu papel histórico? Marx não chegou a aprofundar a questão. A continuação prevista, e nunca escrita, de *O capital*, trataria exatamente das classes sociais. Porém, pode-se ter uma noção do pensamento de Marx a respeito do assunto a partir da leitura de sua carta de 5 de março de 1852 destinada a Joseph Weydemeyer:

Edward Palmer Thompson (1924-1993)

Teve, ao longo de sua vida, uma importante e conturbada trajetória na esquerda inglesa. Durante muitos anos preferiu se manter à margem do mundo acadêmico inglês: ele preferia ensinar em cursos de extensão para adultos, membros da classe operária, do que nas graduações em História, segundo ele dominadas pelo pensamento conservador.

(...) No que me diz respeito, não me cabe o mérito de ter descoberto nem a existência das classes na sociedade moderna nem a sua luta entre si. Muito antes de mim, historiadores burgueses tinham exposto o desenvolvimento histórico desta luta das classes, e economistas burgueses a anatomia econômica das mesmas. O que de novo eu fiz, foi:

1. demonstrar que a *existência das classes* está apenas ligada a determinadas fases de *desenvolvimento histórico da produção*;
2. que a luta das classes conduz necessariamente à *ditadura do proletariado*;
3. que esta mesma ditadura só constitui a transição para a *superação de todas as classes* e para uma *sociedade sem classes*. (...)

(Fonte: <http://www.marxists.org/portugues/marx/1852/03/05.htm>)

Marx associa diretamente a dinâmica contraditória e dialética entre as classes dominantes e dominadas às transformações históricas que levariam necessariamente ao comunismo – conseqüentemente, à abolição das classes. Partindo desse princípio, Lenin argumentava que a revolução proletária, para ser efetiva, deveria instituir uma ditadura do proletariado, responsável pela formação, ainda que indireta, da consciência de classe dos trabalhadores, ou seja, a classe dominada necessitaria inicialmente da condução de uma vanguarda política e intelectual, líder do processo revolucionário, apta a possibilitar a emergência das condições necessárias à obtenção, pelo proletariado, de uma consciência “verdadeira”, não mascarada, de sua situação. Daí a oposição, recorrente no marxismo ortodoxo, entre consciência verdadeira e “falsa consciência” de classe – a “falsa consciência” seria aquela ainda não despertada para as verdadeiras contradições do processo histórico.

Georg Lukács, importante filósofo húngaro de orientação marxista, discordava da interpretação de Lenin. Em *História e consciência de classe*, livro de 1922, ele oferece um modo distinto de

interpretar a questão. Ele parte da premissa de que a consciência de classe não deve ser compreendida nem como a “soma, nem a média do que cada um dos indivíduos que formam a classe pensam, sentem etc.” (LUKÁCS, 2003, p. 139). Para o filósofo húngaro, a classe social é uma propriedade do processo histórico que não deve ser confundida com aquilo que os agentes históricos entendem sobre a própria existência. Somente o materialismo histórico, com seu método científico, pode compreender exatamente os modos com que a classe adquire uma consciência capaz de transcender as “ideias empíricas efetivas”.

Já o filósofo marxista francês Louis Althusser, seguindo a trilha aberta por Lenin e Lukács, identificará nas transformações estruturais da sociedade o objeto fundamental do materialismo histórico. Segundo definição proposta por Norman Geras (1988, p. 10), “os seres humanos”, no pensamento de Althusser, “não são os autores ou sujeitos desse processo que, descentrado, não tem quem os acione. São apoios, efeitos das estruturas e das relações da formação social”.

Thompson possui uma visão muito distinta da classe social. No prefácio ao livro *A formação da classe operária inglesa*, ele sugere uma definição de “classe social” bem distante daquela proposta por Lukács e Althusser: “por classe”, afirma Thompson (2004, p. 9), “entendo um fenômeno histórico (...). Não vejo a classe como uma ‘estrutura’, nem mesmo como uma ‘categoria’, mas como algo que ocorre efetivamente (e cuja ocorrência pode ser demonstrada) nas relações humanas”. O interesse de Thompson se voltava para “pessoas e interesses reais”. Em sua visão, a classe como “inconsciência”, ou como “estrutura” determinante, não é nada mais que uma abstração conceitual, que pouco diz sobre a realidade efetiva de homens e mulheres do passado. “A classe acontece”, diz Thompson,

quando alguns homens, como resultado de experiências comuns (herdadas ou partilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, e contra outros homens cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) dos seus.

Assim, para Thompson, não existe a “classe em si”, como dado que transcende as experiências individuais, mas apenas a classe para si, o produto da construção de uma identidade social ativa e da luta de classes. Eric Hobsbawm (1987, p. 39) defende um ponto de vista similar: “no capitalismo, a classe é uma realidade histórica imediata e em certo sentido vivenciada diretamente”. Em função dessa redefinição do conceito de classe social, Thompson acaba por articular uma nova interpretação da dinâmica histórica associada ao processo de industrialização. E aqui seus adversários já não são Lukács ou Althusser, mas o próprio Marx, que em *O capital* defende que o desenvolvimento das forças produtivas teria entrado em contradição com as relações de produção feudal, tornando possível, assim, o surgimento do modo de produção capitalista. De acordo com esse viés, o proletariado teria surgido como consequência da industrialização. Já para Thompson, a industrialização “seria o resultado de um processo histórico real”, de modo que

(...) o auto-reconhecimento dos trabalhadores como classe – que conduz à formação das organizações operárias e ao estabelecimento, por meio da luta de classes, de novas relações entre capitalistas e operários – encontra-se como condição e não simplesmente resultado da industrialização (SILVA, 2001, p. 64).

A formação da classe operária, de acordo com esse viés analítico, deve ser entendida como uma condição histórica decisiva para a consolidação do processo de industrialização na Inglaterra. A contradição entre forças produtivas e relações de produção, embora não seja negada por Thompson, é tratada historicamente. Ela perde o caráter de lei geral, e passa a ser compreendida em suas especificidades – por exemplo, na compreensão de que o desenvolvimento industrial

(...) estaria vinculado a uma mudança de comportamento dos trabalhadores, que, reconhecendo-se como uma classe diante dos patrões, passam a valorizar objetivos tais como

regulamentação da jornada e das condições de trabalho e formas de pagamento de acordo com as variadas qualificações e com a produtividade (SILVA, 2001, p. 64-65).

Marxismo, classe e cultura popular

As críticas de Thompson à ortodoxia marxista não se limitaram, contudo, à discussão sobre o conceito de classe. De acordo com Georg Iggers (1997), Thompson teria rejeitado três postulados básicos do marxismo:

- (a) o primado das forças econômicas;
- (b) a objetividade do método científico;
- (c) a ideia de progresso.

A crítica de Thompson (2001b, p. 204) à ortodoxia marxista torna-se evidente na seguinte passagem:

Isto nos levará a criticar um modelo da evolução histórica por meio de grandes crises e rupturas (modelo "cataclísmico"); uma representação "hegemônica" da dominação de classe; um determinado economicismo ("marxista" e não marxista) que leva a negligenciar a análise da cultura popular; uma história em que as classes são entidades metafóricas e na qual falta uma sociologia das classes e das consciências de classe – procedimentos que são, em suma, característicos das tentativas de reconstrução e de reavaliação da história inglesa feitas por determinadas correntes da Nova Esquerda inglesa.

A rejeição do primado analítico das "grandes crises e rupturas" incide, ainda, em uma crítica ao valor analítico do método quantitativo na historiografia similar à realizada por micro-historiadores como Carlo Ginzburg e Giovanni Levi (discutimos esta questão na Aula 4). "À metodologia quantitativa não deve ser permitido permanecer ileso quando elimina (como 'literário' ou 'atípico') inteiras categorias

de evidência”, afirma Thompson (2001a, p. 196). As trajetórias dos agentes individuais devem ser analisadas, trazidas à tona, e não para confirmar movimentos gerais, mas para evidenciar as sutilezas e particularidades dos conflitos sociais. Ganha destaque, nesse sentido, a noção de cultura popular, entendida, por Thompson, não como um todo hegemônico, mas como um conjunto de elementos diversos, por vezes contraditórios entre si, de um povo que faz sua própria cultura. Deve-se notar, nesse sentido, uma aproximação com a antropologia, ou o que Thompson chama de “estímulo antropológico”, uma tendência marcante na historiografia anglo-saxônica das décadas de 1960 e 1970, mesmo entre autores não marxistas, como Keith Thomas e Natalie Zemon Davis. “Para nós”, afirma Thompson (2001c, p. 229),

(...) o estímulo antropológico se traduz primordialmente não na construção do modelo, mas na identificação de novos problemas, na visualização de velhos problemas em novas formas, na ênfase em normas (ou sistemas de valores) e em rituais, atentando para as expressivas funções das formas de amotinação e agitação, assim como para as expressões simbólicas de autoridade, controle e hegemonia.

Trata-se, assim, da tentativa de valorizar o atípico (como no “excepcional normal” da micro-história), e tudo o que foi posto às margens da historiografia por diversas tradições interpretativas – inclusive a marxista. O estudo das classes baixas, das bruxas, dos bandidos populares e do folclore passa a constituir objetos privilegiados para autores como Thompson, Hill e Hobsbawm. A própria noção de classe social torna-se indissociável do conceito de cultura, no que pode ser chamado de uma análise cultural do fenômeno da formação das classes sociais e da conquista da consciência da classe:

A classe se delineia segundo o modo como homens e mulheres *vivem* suas relações de produção e segundo a *experiência* de suas situações determinadas, no interior do ‘conjunto de suas relações sociais’, com a cultura e

as expectativas a eles transmitidas e com base no modo pelo qual se valeram dessas experiências em nível cultural (THOMPSON, 2001d, p. 277).

Nas Aulas 8 e 9, retomaremos a discussão sobre o conceito de cultura popular na historiografia contemporânea.

Além de Thompson, podemos mencionar, como exemplo de produção marxista reorientada pela crítica da ortodoxia da Terceira Internacional, os trabalhos do historiador Eric Hobsbawm, um dos mais traduzidos e lidos no Brasil. Hobsbawm escreveu importantes textos sobre o banditismo social, sobre o movimento operário inglês (especialmente o ludismo e o cartismo) e sobre a “Invenção das tradições”. Mesmo em seus estudos mais “estruturais”, como *A era das revoluções*, *A era do capital*, *A era dos impérios* e *A era dos extremos*, Hobsbawm não subsume a interpretação historiográfica aos pressupostos da filosofia da história marxista. O mesmo pode-se falar de Christopher Hill, que propõe uma interpretação das revoluções britânicas do século XVII em grande medida conflitante com os pressupostos da historiografia marxista mais tradicional.



Atende ao Objetivo 3

2. Leia a seguir, uma seleção das considerações do historiador E. P. Thompson (2001d) sobre o conceito de classe social e seu emprego na historiografia:

1) 'Classe', na minha prática, é uma categoria *histórica*, ou seja, deriva de processos sociais através do tempo. Conhecemos as classes porque, repetidamente, as pessoas se comportam de modo classista (...).

2) Contudo, a esta altura, ocorre que, com excessiva freqüência, a teoria prevalece sobre o fenômeno histórico que se propõe teorizar. É plausível supor que a classe seja levada em consideração não no quadro do processo histórico, mas abstratamente. (...).

4) (...) Seja como for, restou bem claro nos últimos anos que classe como categoria estática tem conquistado peso em setores muito relevantes do pensamento marxista, nos termos econômicos correntes, trata-se tão somente de uma categoria gêmea daquela sociológica positivista. De um modelo estático de relações capitalistas de produção são extraídas as classes que lhes devem corresponder e a 'consciência' que deve corresponder às classes e à sua respectiva inserção. (...).

6) (...) Ao contrário, para mim, as pessoas se vêem numa sociedade estruturada de um certo modo (por meio de relações de produção fundamentalmente), suportam a exploração (ou buscam manter poder sobre os explorados), identificam os nós dos interesses antagônicos, debatem-se em torno desses mesmos nós e, no curso de tal processo de luta, descobrem a si mesmas como uma classe, vindo, pois, a fazer a descoberta da sua consciência de classe. Classe e consciência de classe são sempre o último e não o primeiro degrau de um processo histórico. Mas se adotarmos uma concepção estática da categoria de classe, ou se fizermos descender esse nosso conceito de um modelo teórico preliminar de totalidade estrutural, não procederemos assim, pois estaremos subentendendo que a classe está presente desde o início como um resultado de relações de produção, daí derivando a luta de classes. (...)

8) (...) Uma classe não pode existir sem um tipo qualquer de consciência de si mesma. De outro modo, não é, ou não é ainda, uma classe. Quer dizer, não é 'algo' ainda, não tem espécie alguma de identidade histórica.

Com base na crítica de Thompson ao que chama de "concepção estática" da classe social e na passagem anterior, faça a seguinte análise: de que modo o conceito de classe, pensado pelo mesmo autor, é indissociável do conceito de cultura?

Resposta Comentada

Para Thompson, a classe social deve ser entendida como categoria histórica, ou seja, como uma construção, como uma consciência que se faz historicamente. A classe não é um produto imanente do processo histórico. Não existe, para ele, algo como uma infraestrutura correspondente às contradições entre forças produtivas e relações de produção, que determinam a lógica do processo histórico e da consciência de classe. Tampouco uma “falsa consciência” de classe, em oposição à “consciência verdadeira” das vanguardas políticas e intelectuais. Por isso, ele argumenta que “classe e consciência de classe são sempre o último e não o primeiro degrau de um processo histórico”, ou seja, elas não existem a priori, como uma ideia abstrata que somente os materialistas históricos podem descobrir, com seu método científico. A classe e a consciência de classe resultam das dinâmicas históricas que levam certos agentes a criar para si, em meio a teias e redes sociais, uma identidade classista. Daí a indissociabilidade em relação ao conceito de cultura: a classe, entendida historicamente, sempre possui uma “cultura” de classe, no sentido de hábitos, representações e práticas socialmente construídas no processo de construção da própria identidade.

CONCLUSÃO

As discussões de E. P. Thompson ajudaram a renovar o campo da historiografia marxista, por trazerem novas preocupações e interesses a um modo de reflexão de certo modo engessado, até meados do século XX. Outro aspecto importante a ser destacado é o diálogo com outras disciplinas, como a Antropologia. De maneira geral, as contribuições de Thompson podem ser associadas a uma tendência geral da historiografia mais recente, especialmente a produzida a partir da década de 1970, de trazer para o primeiro

plano das análises as representações dos agentes sociais sobre sua própria condição. Isto pode ser associado à chamada “recusa dos macromodelos analíticos”, aspecto que discutiremos mais profundamente nas próximas aulas do nosso curso.

Atividade Final

Atende aos Objetivos 2 e 3

O marxismo não pode ser considerado um modo de reflexão estático, pois, ao longo do século XX, ele passou por diversas transformações. Com base nas discussões realizadas nesta aula, comente, num texto de aproximadamente dez linhas, essa afirmação.

Resposta Comentada

O marxismo corresponde a uma interpretação do pensamento de Marx e Engels, sistematizada nas três Internacionais. A Terceira Internacional definiu como uma espécie de preceito científico a ideia de que a história humana deve necessariamente passar por uma trajetória caracterizada por vários estágios, determinados pelo desenvolvimento das forças produtivas. Essa interpretação foi tomada, na União Soviética, como uma espécie de paradigma para a escrita da história. Após a Segunda Guerra Mundial, no âmbito do movimento chamado pelo historiador Perry Anderson de “marxismo ocidental”, essa ortodoxia foi refutada, por ser considerada demasiadamente

simplificadora. A renovação da historiografia marxista, como praticada por autores como Hobsbawm e Thompson, deve ser pensada à luz dessa reconsideração, principalmente no que diz respeito à redefinição do conceito de classe social.

RESUMO

O século XX pode ser caracterizado tanto pelo apogeu de uma interpretação ortodoxa do materialismo histórico, com a Terceira Internacional e a ascensão do bloco socialista liderado pela União Soviética, como pelas diversas tentativas de renovação do marxismo associadas ao assim chamado “marxismo ocidental”.

No que diz respeito à escrita da história, a escola de historiadores marxistas britânicos foi decisiva para tal processo de renovação. Tratou-se da recusa das interpretações deterministas do processo histórico, entendido como resultado das contradições entre forças produtivas e relações de produção, em favor de abordagens capazes de levar em conta as complexidades da dinâmica histórica. Nessa linha de raciocínio, o historiador britânico E. P. Thompson propôs uma revisão da categoria de classe social, compreendida como categoria histórica, ou seja, como uma construção, como uma consciência que se faz historicamente.



Aula 6

História da Cultura: discussão preliminar

Felipe Charbel Teixeira

Meta da aula

Analisar a polissemia do conceito de cultura e discutir o sentido e os objetivos da História da Cultura, como pensada e praticada por Jacob Burckhardt.

Objetivos

Esperamos que, após o estudo do conteúdo desta aula, você seja capaz de:

1. reconhecer a polissemia do conceito de cultura e identificar algumas dentre as principais definições de cultura sugeridas por antropólogos do século XX;
2. estabelecer uma relação entre o ideal germânico de *Bildung* (formação) e o sentido da História da Cultura pensado por Burckhardt;
3. identificar os pressupostos e finalidades da História da Cultura, de acordo com Burckhardt.

INTRODUÇÃO

Cultura, um conceito polissêmico

A palavra “cultura” é certamente uma das mais correntes em nosso cotidiano. Você já parou para analisar os diversos significados que atribuímos a ela? Fala-se que determinada pessoa tem cultura, e, com isso, se quer dizer que ela possui erudição, conhecimento, que ela estudou, é culta – cultura, nesse caso, diz respeito à formação intelectual. Outro significado possível de cultura refere-se ao refinamento de certos hábitos – e cultura passa a expressar a adesão a valores da cultura erudita, como ir a museus ou à ópera. Mas o emprego da palavra cultura não se limita à formação ou ao gosto de indivíduos particulares: é comum ouvirmos falar na cultura de um país, de uma região, de uma cidade, em referência aos costumes e hábitos de um povo ou de uma parcela desse povo. Pode-se, inclusive, empregar a categoria para ressaltar algumas particularidades de certos grupos, desde os mais amplos aos mais seletivos: a cultura do futebol no Brasil, a cultura *funk* no Rio de Janeiro, a cultura política de um determinado partido. Há, ainda, um significado mais “técnico” do termo, próximo etimologicamente (ou seja, na origem da palavra) do seu uso no idioma latino: a cultura como cultivo de um produto. Por exemplo, a cultura da cana-de-açúcar no Nordeste brasileiro, a cultura do arroz em terras alagadas. É comum falar, inclusive, em cultura de bactérias. Aliás, foi o filósofo romano Marco Túlio Cícero (106-43 a.C.), o primeiro a fazer referência à cultura como cultivo das faculdades pessoais, ao falar em *cultura animi*, ou cultura da alma, do espírito.

Em função dessa diversidade de acepções, podemos dizer que o conceito de cultura é polissêmico, ou seja, possui inúmeros significados. E a situação se torna ainda mais complexa se passarmos dos usos correntes no dia a dia para as concepções científicas, isto porque “cultura” é um conceito central em duas das mais importantes Ciências Humanas: a Antropologia e a História.

Nesta e nas próximas três aulas analisaremos os diversos sentidos atribuídos por historiadores e antropólogos a essa palavra, ao longo dos séculos XIX e XX. Iniciaremos com o estudo de algumas dentre as mais significativas definições de cultura propostas no âmbito da Antropologia. Em seguida, analisaremos três autores que dedicaram suas vidas ao estudo dos fenômenos culturais: Jacob Burckhardt, na segunda metade do século XIX (tema da segunda parte desta aula), e Johan Huizinga e Aby Warburg, na primeira metade do século XX (seus escritos serão examinados na Aula 7).

Burckhardt, Huizinga e Warburg constituem o tripé de uma tradição interpretativa, cuja força se faz notar ininterruptamente de meados do século XIX aos nossos dias. Trata-se da tradição da História da Cultura (que, como veremos na ocasião propícia, não deve ser confundida com a Nova História Cultural), tradição esta ainda pouco conhecida e estudada no Brasil, mas que, embora esteja longe de ser hegemônica ou dominante, é aceita e profundamente respeitada em países como Alemanha, Inglaterra e Itália. Veremos nos tópicos "Burckhardt e o sentido da História da Cultura" e "Burckhardt e as tarefas do historiador da cultura" que o sentido de cultura presente nos escritos de Burckhardt apresenta algumas semelhanças e importantes diferenças em relação aos conceitos antropológicos de cultura a serem estudados no tópico "As concepções antropológicas de cultura". Diante disso, concluiremos que cultura é uma categoria tão complexa que exige de antropólogos e historiadores constantes revisões e redefinições de seus pressupostos; ao mesmo tempo, por se tratar de um dos conceitos centrais da vida social, seu emprego se mostra indispensável àqueles que buscam compreender e analisar o passado em sua densidade.

As concepções antropológicas de cultura

Em artigo publicado em 1952, os antropólogos norte-americanos Alfred Kroeber e Clyde Kluckhohn, na tentativa de sistematizar e conceituar cientificamente a noção de cultura,

classificaram 164 definições distintas, muitas das quais excludentes entre si (KUPER, 2002, p. 83). Desde fins do século XIX, quando o antropólogo evolucionista Edward Burnett Tylor (2005, p. 69) definira “cultura ou civilização” como “todo aquele complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade”, o conceito de cultura passa a ter uma posição central nos estudos antropológicos, o que pode ser ilustrado pela multiplicidade de definições levantadas por Kroeber e Kluckhohn. Porém, apesar de toda a variedade de sentidos e acepções, havia um aspecto comum que conformava certa “ideia antropológica de cultura”: trata-se do caráter **holístico** atribuído pelos cientistas sociais a esta categoria, evidenciado na atenção destinada pelos antropólogos aos elementos garantidores da coesão social nos mais diversos grupos humanos. Em suas *Notas para uma definição de cultura* (1948), o poeta e ensaísta norte-americano T. S. Eliot (2008, p. 149) define esse sentido antropológico de cultura como:

O modo de vida de um povo particular que vive junto num lugar. Essa cultura tornou-se visível em suas artes, em seus sistemas sociais, em seus hábitos e costumes, em sua religião. Mas essas coisas ajuntadas não constituem a cultura, embora muitas vezes falemos por conveniência como se fossem. Essas coisas são simplesmente as partes em que uma cultura pode ser anatomizada, tal como pode sê-lo um corpo humano.

Nesse “sentido antropológico” mais corrente, as culturas são entendidas, em linhas gerais, como totalidades dotadas de história, de um padrão particular de desenvolvimento e de certas características artísticas, religiosas, linguísticas e de organização familiar, que devem ser estudadas e compreendidas em seus próprios termos, a partir de suas funções específicas em relação ao todo. Essa foi a orientação teórica dominante nos estudos antropológicos da primeira metade do século XX, na obra de Bronislaw Malinowski, Franz Boas, Ruth Benedict e outros.

Holístico

Relativo a holismo; que busca um entendimento geral dos fenômenos; holista.

(Fonte: *Dicionário Houaiss de Língua Portuguesa.*)

A partir da década de 1950, porém, as definições semióticas de cultura (ou seja, focadas no caráter simbólico da cultura) ganham força entre os antropólogos, como resultado da aproximação entre Antropologia e Linguística Estruturalista. O antropólogo belga Claude Lévi-Strauss (1908-2009) foi um dos primeiros a buscar na ciência da linguagem os fundamentos teóricos para a compreensão das sociedades.



Ferdinand de Saussure

O linguista suíço Ferdinand de Saussure (1857-1913) é considerado o fundador da Linguística Estruturalista, cujo principal fundamento é a ideia da arbitrariedade dos signos linguísticos. Para Saussure, o signo linguístico “une não uma coisa ao seu nome, mas um conceito a uma imagem acústica num vínculo arbitrário” (apud DOSSE, 1993, p. 70). Vejamos, por exemplo, a palavra “casa”: o vocábulo “casa” é um significante arbitrário, que poderia ter qualquer outro som e grafia. Esse significante remete a um *significado*, que é um certo conceito, uma ideia de casa. Por fim, as casas existentes em sua materialidade são consideradas *referentes*. A linguística, para Saussure, deveria estudar a língua como um sistema autônomo, composto de relações entre significantes e significados e desconsiderando os referentes. “A língua é um sistema que só conhece sua própria ordem”, dizia Saussure (apud DOSSE, 1993, p. 70).



Fonte: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/8f/Ferdinand_de_Saussure.jpg

Em texto de 1949, Lévi-Strauss define cultura como

(...) um conjunto de sistemas simbólicos, à frente dos quais situam-se a linguagem, as regras matrimoniais, as relações econômicas, a arte, a ciência, a religião. Todos esses sistemas visam a exprimir certos aspectos da realidade física e da realidade social, e, mais ainda, as relações que esses dois tipos de realidade mantêm entre si e que os próprios sistemas simbólicos mantêm uns com os outros (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 19, grifos nossos).

A ênfase no caráter simbólico da cultura também se faz presente na definição proposta em 1958 pelos norte-americanos Talcott Parsons e Alfred Kroeber (apud KUPER, 2002, p. 98, grifos nossos):

Achamos conveniente definir o conceito de *cultura* de forma mais restrita do que a tradição antropológica norte-americana tem feito, restringindo sua referência a um conteúdo transmitido e criado e a padrões de valores, ideias e outros sistemas simbólicos significativos como fatores na formação do comportamento humano e dos produtos desse comportamento.

O ponto de partida das definições semióticas de cultura é de que fatos sociais não se esgotam em si mesmos, isto é, nos atos empíricos de homens e mulheres. Ao nascerem, os seres humanos passam a fazer parte de teias de significado preexistentes, que condicionam os modos como o mundo e as atividades humanas são compreendidos. Tome-se o exemplo das relações matrimoniais. Como ato empírico, pode-se dizer que quase todas as culturas comportam a prática do casamento. Mas essa semelhança pode encobrir inúmeras diferenças, isto porque as relações matrimoniais adquirem significados particulares nas mais diversas culturas. Nas sociedades ocidentais contemporâneas, o casamento é visto como o alicerce da família nuclear, e como produto da livre escolha dos indivíduos. Já na Índia, a livre escolha é a exceção, não a regra.



Figura 6.1: Quase todas as culturas comportam a prática do casamento. Mas essa semelhança pode encobrir inúmeras diferenças.

Fonte: <http://www.sxc.hu/browse.phtml?f=download&id=1185863>

O mesmo ocorre com a proibição do incesto. Trata-se, segundo Claude Lévi-Strauss, de uma interdição compartilhada pelas mais diversas sociedades humanas. Porém, o que se entende por incesto varia de cultura para cultura. Nas sociedades ocidentais contemporâneas, entende-se por incesto a relação sexual entre parentes muito próximos, como pais e filhas, mães e filhos, irmãos e irmãs, tios, primos próximos etc. Em algumas culturas, porém, o casamento com a irmã mais velha é permitido, enquanto o casamento com a irmã mais nova é proibido. Em outros casos, o incesto não é definido pela consanguinidade, mas por complexas redes de proibição, nas quais uma determinada família não pode se fundir com outra. Tais relações são simbólicas, uma vez que o significado por elas adquirido não se esgota no próprio ato empírico, mas depende de padrões de compreensão que são arbitrários, na medida em que variam de cultura para cultura. Daí a analogia entre o estudo da cultura e a Linguística. Diz Lévi-Strauss (2003, p. 48):

No estudo dos problemas de parentesco (e sem dúvida também no estudo de outros problemas), o sociólogo se vê numa situação formalmente semelhante à do lingüista fonólogo: como os fonemas, os termos de parentesco são elementos de significação; como eles, só adquirem esta significação sob a condição de se integrarem em sistemas; os “sistemas de parentesco”, como os “sistemas fonológicos”, são elaborados pelo espírito no estágio do pensamento inconsciente.

Para Lévi-Strauss (2003, p. 29), a cultura consiste em um conjunto de sistemas simbólicos “mais reais que aquilo que simbolizam”. O foco é deslocado da compreensão dos referentes para o exame da produção simbólica da vida, pelo modo com que significantes e significados são relacionados a partir de padrões inconscientes.

A ideia de cultura como sistema simbólico, consolidada entre os antropólogos na segunda metade do século XX, teve profunda repercussão nos estudos históricos. Um dos antropólogos mais lidos pelos historiadores, seja como referência teórica direta (é o caso dos historiadores norte-americanos Robert Darnton e Stephen Greenblatt) ou por um viés crítico (como no francês Roger Chartier), foi Clifford Geertz (1926-2006), que no importante ensaio *Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura*, define cultura como o conjunto de “sistemas entrelaçados de signos interpretáveis” (GEERTZ, 1989, p. 24).

Para o antropólogo norte-americano, as culturas são como textos que carregam suas próprias chaves interpretativas. “As sociedades, como as vidas (...) contêm suas próprias interpretações. É preciso apenas descobrir o acesso a elas”, diz Geertz (1989, p. 321). Nos últimos vinte anos, as concepções simbólicas de cultura têm sido questionadas por importantes antropólogos, como James Clifford, George Marcus e Fredrik Barth. Para este último, categorias como

Cultura e sociedade estão marcadas pelos questionáveis pressupostos do holismo e da integração (...). O uso que costumamos fazer do termo *cultura* torna-se ainda mais equivocado por incorrer na profunda imprecisão de referir-se simultaneamente a (uma soma total de) padrões observáveis e às bases ideais desses padrões, abrindo as portas para a recorrente falácia de construir de maneira equívoca a descrição como explicação (BARTH, 2000, p. 107).

Para Barth, é uma grande ilusão acreditar que exista algo como um todo coerente de relações simbólicas, denominado cultura, especialmente no que diz respeito às sociedades complexas contemporâneas. Com a globalização e as crescentes relações entre os povos, afirmar a coerência interna das culturas a partir da referência a padrões simbólicos estanques tornou-se cada vez mais difícil. Daí a necessidade de “jogar a cultura em sua totalidade no ‘caldeirão das controvérsias’”, categoria proposta por Clifford e Marcus, uma vez que, para Barth (2000, p. 110), a cultura já “não pode ser interpretada como um ‘corpus unificado de símbolos e significados interpretados de maneira definitiva’”.

Se na Antropologia a polissemia do termo cultura é evidente, como procuramos demonstrar anteriormente, o mesmo ocorre na história. Como veremos nas Aulas 8 e 9, a chamada Nova História Cultural teve uma repercussão avassaladora nas décadas de 1980 e 1990. A atenção à cultura, porém, não é uma novidade entre os historiadores. Já em meados do século XIX a História da Cultura se firmara na Alemanha como uma disciplina reconhecida, dotada de especificidades e sutilezas próprias. A seguir, analisaremos como se deu sua afirmação e consolidação.



Atende ao Objetivo 1

1. No tópico “As concepções antropológicas da cultura”, foram apresentadas algumas das mais importantes concepções de cultura sugeridas pela Antropologia do século XX. Partindo de uma comparação entre as ideias de cultura em Claude Lévi-Strauss, Clifford Geertz e Fredrik Barth, discorra sobre a polissemia do termo “cultura”.

Resposta Comentada

As diversas concepções antropológicas de cultura predominantes até a década de 1970 compartilhavam um caráter holístico. Entendia-se por cultura uma totalidade capaz de conformar a coesão de determinado grupo de indivíduos, a partir de crenças, hábitos e práticas comuns. Para Lévi-Strauss e Clifford Geertz, a cultura possuía um caráter eminentemente simbólico: os seres humanos, quando nascem, passam a fazer parte de redes e teias sociais preexistentes ao nascimento. Lévi-Strauss, porém, defende que as culturas devem ser estudadas pelo método estruturalista, com ênfase nos fenômenos inconscientes, enquanto Geertz argumenta que as culturas devem ser interpretadas como textos. Fredrik Barth, por sua vez, rejeita uma concepção holística de cultura, especialmente no que diz respeito ao exame das sociedades complexas. O foco, para ele, deve ser deslocado dos elementos que geram coesão para as controvérsias e

os conflitos internos dos mais diversos grupos. Tal diversidade indica que o conceito de cultura é polissêmico, ou seja, possui uma diversidade de significados, mesmo no âmbito de uma ciência social como a Antropologia.

Burckhardt e o sentido da História da Cultura

Em 1818, quando nasce Jacob Burckhardt na aristocrática cidade suíça de Basileia, a história dava seus primeiros passos como uma disciplina autônoma: a Universidade de Berlim ainda não completara dez anos de existência, Leopold von Ranke estava longe de sua afirmação como historiador e os pressupostos da história científica apenas se esboçavam. Porém, em 1839, ano em que Burckhardt dirige-se a Berlim para aprofundar seus estudos, Ranke já se tornara, havia muito, o mais importante historiador alemão, especialmente por seu papel decisivo na conformação de um método crítico para a história.

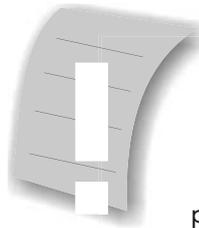


Figura 6.2: Burkhardt (1892).

Fonte: <http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/2/20/Jacburc2.gif>

Ranke possuía uma visão providencialista do processo histórico, a partir da qual procurava compreender o sentido das grandes transformações diacrônicas. Para ele, como para os demais historicistas do século XIX, os Estados e as nações eram criações divinas, cujas diversidades e particularidades garantiam as condições essenciais ao pleno desenvolvimento da humanidade. A atenção destinada por autores como Humboldt, Ranke e Droysen aos fatos políticos e militares deve ser compreendida segundo o princípio da individualidade que caracterizou boa parte da historiografia alemã oitocentista. Não se trata, como alguns detratores do historicismo costumam argumentar, de uma ênfase exclusiva nas ações de grandes reis, diplomatas e generais, como se elas fossem fins em si mesmas, mas da valorização das especificidades individuais de nações, Estados e culturas, assim como das características mais marcantes de certos tempos e períodos históricos, como o Renascimento e o Barroco, compreendidos como unidades “espirituais”.

O interesse atribuído pelos historiadores alemães do século XIX aos “grandes homens” deve ser analisado a partir do pano de fundo desse princípio da individualidade: para autores como Humboldt e Ranke, os “grandes homens” eram agentes capazes de realizar as mudanças históricas necessárias ao desenvolvimento do “espírito” (categoria que logo analisaremos de forma mais cuidadosa), seja por meio de suas intervenções políticas, militares, diplomáticas e religiosas, ou através da produção artística e literária. Os “grandes homens” são simultaneamente excepcionais e típicos: se por um lado sintetizam, por outro agregam novos elementos ao “espírito” dos tempos ou dos povos. Na medida em que a própria dinâmica do processo histórico é vista por estes autores, preferencialmente, como produto das intervenções de indivíduos singulares, somente o exame do que “propriamente aconteceu” poderia garantir uma interpretação fidedigna das transformações históricas. Vale voltar a um trecho da *História dos povos romano-germânicos* de Ranke, já citado na Aula 7 do curso de Teoria da História: “A apresentação rigorosa dos fatos, por mais contingente e pouco atraente que seja, é sem dúvida a lei suprema. Depois disto, me parece, vem a exposição da unidade e da progressão dos eventos.”



Empatia e individualidade

Em *O declínio dos mandarins alemães*, Fritz Ringer (2000, p. 5) sustenta que

A tradição historicista alemã caracterizava-se, grosso modo, pela coexistência de dois princípios básicos: o *princípio da empatia* e o *princípio da individualidade*. O princípio da empatia "implica a tentativa de 'colocar-se no lugar de' indivíduos históricos. Ao discutir um governante medieval, por exemplo, os historiadores procuram descobrir as emoções e idéias que o levaram a agir como agiu. (...) Ao mesmo tempo, partindo do princípio da individualidade, eles deveriam começar por analisar o governante em questão como uma personalidade única, e não como membro de uma classe historicamente abstrata, como a de todos os príncipes em todos os tempos. O princípio da individualidade pode ser aplicado a todos os tipos de sujeitos. Ao tratar de grupos, os historiadores que adotam esse princípio preferem categorias como "o espírito da Renascença" a conceitos atemporais como "a mente religiosa" ou "o homem econômico". Uma idéia, uma época, uma nação: todas essas categorias podem ser descritas como "individualidades" (...).



Fonte: <http://www.edusp.com.br/detlivro.asp?ID=189737>

Embora Burckhardt, em seu período de estudante, tenha se interessado bastante pelas reflexões de seus professores Ranke e Droysen acerca do sentido do processo histórico, do papel de Deus em tal processo e do caráter ético inerente à História em si (GOSSMAN, 2000, p. 217), ele se notabilizou por operar um importante distanciamento em relação à prática de seus mestres, especialmente a partir de 1860, ano de publicação de *A cultura do Renascimento na Itália*, seu livro mais conhecido. Não que Burckhardt tenha rompido com a tradição historicista do seu tempo. Pode-se dizer que ele possuía uma relação ambígua com tal tradição: por um lado, compartilhava a crítica à Filosofia da História hegeliana em sua tentativa de explicar especulativamente o desvelamento no mundo da Razão (CALDAS, 2009); por outro lado, valorizava tanto a construção de retratos sincrônicos de uma época como a atenção aos fenômenos de ordem cultural considerados como típicos ou recorrentes (GILBERT, 1990, p. 90), em detrimento do exame diacrônico das transformações e da dinâmica entre os Estados que caracterizavam a obra de Ranke. A História da Cultura praticada por Burckhardt passa a constituir, a partir de meados do século XIX, um contraponto à orientação política e estatista dominante entre os historiadores alemães. Como define o historiador suíço em sua *História da cultura grega*,

Ela [a História da Cultura] se dirige ao interior da humanidade pretérita, dizendo-nos como era, queria, pensava, contemplava e do que era capaz. Como o que lhe interessa é algo constante, ao fim este algo constante se destaca como mais considerável que o momentâneo, e uma qualidade ou propriedade como mais considerável e instrutiva que um feito; porque os feitos não são mais que manifestações isoladas da faculdade interna correspondente, que pode reproduzi-los constantemente (BURCKHARDT, 1953, p. 10).

Os fatos que se repetem, argumenta Burckhardt em outra passagem, são “mais importantes que os feitos únicos”. Os “grandes homens”, nesse sentido, são examinados como “testemunhos

supremos de realidades espirituais". Seria um erro, contudo, abordar a especificidade da História da Cultura exclusivamente por meio de um enfoque metodológico (ênfase aos fenômenos típicos e recorrentes, privilégio da sincronia em relação à diacronia etc.). Para compreender o significado profundo dessa disciplina, e a importância que ela adquiriu entre meados do século XIX e início do século XX, faz-se necessário analisar o que significava o conceito de *Kultur* (cultura) para os alemães do Oitocentos, assim como a íntima conexão desta categoria com as ideias de *Bildung* (formação) e *Geist* (Espírito). Isto porque o sentido da História da Cultura não pode ser estabelecido pelo simples inventário de um conjunto de procedimentos analíticos voltados ao estudo das características culturais de certos povos, como se estas fossem passíveis de apreensão objetiva. Autores como Burckhardt e Johan Huizinga acreditavam que a compreensão apropriada dos fenômenos de ordem cultural só se fazia possível se o historiador se deixasse tomar por uma relação de empatia com seu objeto de estudo, relação esta que somente indivíduos culturalmente bem formados poderiam experimentar.

A este processo de formação os alemães denominavam *Bildung*. A formação equivalia ao enraizamento de certos valores culturais tidos pela opinião comum (pelo menos a opinião comum dos eruditos) como objetivos: tratava-se de ideais humanísticos, como o estudo do latim e principalmente do grego, o conhecimento da tradição literária e filosófica da Antiguidade, a apreciação das artes plásticas, do teatro, da música etc. A erudição, contudo, não era vista como um fim em si. "O contato com as fontes reverenciáveis da Antiguidade tinha por objetivo transformar o caráter integral do estudante, convertê-lo num novo homem" (RINGER, 2000, p. 33). A íntima ligação entre *Bildung* e *Kultur* pode ser atestada na seguinte definição, proposta na grande *Enciclopédia Brockhaus*:

Conceito fundamental de pedagogia desde Pestalozzi, *Bildung* significa formar a alma por meio do ambiente cultural. *Bildung* requer: a) uma individualidade que, como ponto de partida único, deve desenvolver-se numa personalidade

formada ou saturada de valor; b) uma certa universalidade, implicando riqueza mental e pessoal, que é obtida por meio do entendimento e do vivenciamento empáticos dos valores culturais objetivos; c) totalidade, significando unidade interior e firmeza de caráter (apud RINGER, 2000, p. 95).

Para que a formação ocorra apropriadamente, é preciso que uma pessoa, um indivíduo, seja capaz de distinguir, reconhecer, apreciar e optar pelos “valores culturais objetivos”, eles mesmos equivalentes à própria cultura em seu sentido amplo de totalidade. Esses “valores culturais objetivos” constituem o *Geist* (Espírito), uma espécie de “conjunto materializado e socializado de significados” (MANNHEIM, 1974, p. 41), que varia de época para época e de povo para povo.

A ideia germânica de cultura, predominante no século XIX e bastante influente na primeira metade do século XX, diferencia-se em aspectos significativos do sentido antropológico de cultura inicialmente esboçado na França e na Inglaterra. Consideremos a definição sugerida pelo antropólogo evolucionista Edward Burnett Tylor em 1871, citada no início desta aula. Para Tylor, “cultura ou civilização” correspondiam a “todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume e quaisquer outras capacidades e hábitos adquiridos pelo homem na condição de membro da sociedade”. Primeiramente, cabe destacar a equivalência entre os termos cultura e civilização, tomados praticamente como sinônimos. Isto se explica pelo próprio caráter evolucionista do pensamento de Tylor: embora cada povo tenha uma cultura (ou civilização) particular, esta deve ser estudada à luz de outras culturas, comparativamente, o que permite a definição de hierarquias delimitadoras do estágio civilizacional em que determinado grupamento humano se encontra. Citando o sociólogo Norbert Elias (1994, p. 23), o conceito de civilização, conforme seu uso linguístico nos idiomas francês e inglês,

Expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo. [...] Ele resume tudo em que a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas “mais primitivas”. Com essa palavra, a sociedade ocidental procura descrever o que lhe constitui o caráter especial e aquilo de que se orgulha: o nível de sua tecnologia, a natureza de suas maneiras, o desenvolvimento de sua cultura científica ou visão de mundo, e muito mais.

Já no idioma alemão, segundo Elias, o conceito de civilização era tido, até meados do século XX, como uma espécie de “valor de segunda classe, compreendendo apenas a aparência externa de seres humanos, a superfície da existência humana”. O conceito de cultura (*Kultur*), por sua vez, era utilizado em referência ao cultivo dos valores que caracterizariam as especificidades de um povo. Ainda segundo Elias (1994, p. 24), “*Kultur* alude basicamente a fatos intelectuais, artísticos e religiosos e apresenta a tendência de traçar uma nítida linha divisória entre fatos deste tipo, por um lado, e fatos políticos, econômicos e sociais, por outro”. *Kultur*, assim, implica uma unidade “espiritual” (no sentido já aludido de conjunto socializado de significados), resultante do processo consciente de formação (*Bildung*) realizado por indivíduos que escolhem certos valores culturais. Nos diversos sentidos antropológicos estudados na primeira parte desta aula, cultura não sugere eletividade; nasce-se em determinada cultura – entendida como totalidade complexa de hábitos, crenças, costumes, práticas e/ou sistemas simbólicos, tidos pelos antropólogos como conscientes ou inconscientes –, aspecto considerado determinante para a modelagem das formas de vida social.

aderir aos referidos “valores culturais objetivos”, que equivaliam à própria cultura em seu sentido amplo de totalidade. A História da Cultura, como disciplina, interessava-se precisamente pelos valores enraizados nesse processo de formação.

Burckhardt e as tarefas do historiador da cultura

Com base no que foi dito anteriormente, podemos delimitar uma primeira peculiaridade da História da Cultura como disciplina, segundo a compreensão de Burckhardt: ao mesmo tempo em que os estuda, ela *afirma* os valores da cultura. Como desenvolvida na Alemanha, na segunda metade do século XIX, e expandida para outros países europeus ao longo do século XX, a História da Cultura define-se simultaneamente como uma disciplina científica e um ato de amor. Há uma passagem na introdução da já referida “História da Cultura Grega que ilustra bem esse duplo caráter: Toda pessoa de formação humanista, se possui um sentido cultural elevado, pode se converter em um investigador, mediante a leitura das fontes” (BURCKHARDT, 1953, p. 14). O método, aqui, é menos importante que a erudição (entendida em seu sentido transformador, como parte da *Bildung*, e não como mero acúmulo de conhecimentos). É pela empatia (entendida no sentido de “pôr-se no lugar do outro”), mais que pelo emprego de ferramentas críticas adequadas, que as culturas do passado poderão se revelar ao historiador em suas inteirezas: *Desde Winckelman, Lessing e o Homero de Voss*, afirma Burckhardt (1953, p. 18),

foi-se formando a opinião de que entre o espírito helênico e o alemão existe um sagrado vínculo nupcial, ou seja, de que os alemães estão dotados de uma compreensão simpática do grego, como nenhum outro povo do Ocidente europeu.

A capacidade de estabelecer empatia com os gregos antigos, sugerida por Burckhardt e por muitos outros estudiosos do século XIX, não era entendida pelos alemães como um dado natural ou característica inata: tratava-se de um produto da *Bildung*, do investimento na modelagem humanística da personalidade a partir do contato, desde a juventude, com os produtos do “espírito” grego (arte, literatura, mitos etc.), que eram lidos, apreciados, compreendidos e empregados como referências práticas para a vida. A História da Cultura, nesse sentido, é o resultado material do trabalho intelectual do homem culto, não necessariamente um acadêmico, professor universitário, historiador ou arqueólogo. Seu objetivo, que só pode ser alcançado mediante uma vasta erudição, consiste em pôr em perspectiva as diferentes culturas, sem tratá-las como **alteridades** absolutas – de modo distinto, portanto, do que vimos quando examinamos algumas concepções antropológicas de cultura, especialmente as mais recentes, posteriores ao estruturalismo, que tendem a privilegiar a diversidade em detrimento das semelhanças ou bases comuns da cultura. A história, para Burckhardt (1953, p. 20, grifos nossos), só pode ser escrita a partir das experiências subjetivas e laços simpáticos estabelecidos pelo homem culto com os indivíduos de outros tempos:

O imperativo especial do homem culto consiste em possuir e completar sempre que possível o *quadro da continuidade do desenvolvimento universal*; isto o distingue, como ser consciente, do bárbaro, que é um inconsciente.

Para Burckhardt, a tarefa do historiador da cultura é dupla: por um lado, trata-se de compreender os elementos sincrônicos que asseguram a coesão de uma cultura – modos de pensar, costumes, formas de sentir etc. –, e por outro lado, construir, por meio de “cortes transversais”, imagens do passado cuidadosamente elaboradas, retratos de algumas das mais significativas épocas históricas. É isto precisamente o que Burckhardt se propõe a fazer em seu livro mais conhecido, *A cultura do Renascimento na Itália*, publicado em 1860.

Alteridade

Qualidade ou natureza do que é outro, diferente; fato de ser um outro ou qualidade de uma coisa ser outra.

Fonte: *Dicionário Caldas Aulete de Língua Portuguesa*.

Seus capítulos não constroem sentido narrativamente, não apresentam e desenvolvem um argumento de modo linear. As seis partes do livro abordam aspectos distintos do Renascimento italiano – o Estado, o individualismo, o “redespertar da Antiguidade”, a “descoberta do homem e do mundo”, as festividades e, por fim, moral e religião. Até mesmo por isso os capítulos podem ser lidos de forma independente. Uma leitura mais atenta revelará, no entanto, um sutil nexos entre as seis partes, que é precisamente o que garante a coesão do retrato construído: a cultura não é um somatório de partes independentes, mas um todo coerente, uma “unidade espiritual”. O que assegurava essa unidade ao Renascimento italiano, na análise de Burckhardt, era a experiência do individualismo, considerada por ele uma ruptura em relação ao passado medieval. Delineiam-se assim “os contornos espirituais de uma época cultural” que, para Burckhardt (2003, p. 21), “é a mãe da nossa e que sobre esta ainda hoje segue exercendo sua influência”.

Estudar o Renascimento italiano implica, para Burckhardt, um movimento circular, que se confunde com a própria atividade de compreensão: o objetivo é delimitar os traços gerais de uma época no que esta tem de específico e particular, por meio do exame detido dos registros materiais do passado, como livros, monumentos, pinturas etc., mas isto só é possível em função de certa continuidade existente entre o “espírito italiano” e os valores culturais do historiador. Em função disso, afirma Burckhardt (*idem*), “é mister que juízo subjetivo e sentimento interfiram a todo momento tanto na escrita quanto na leitura desta obra”. Trata-se, assim, simultaneamente de um ato de compreensão e de preservação, aspecto que caracteriza não só a historiografia de Burckhardt, mas também a de autores como Huizinga, Warburg e Gombrich, que serão analisados na próxima aula, quando tratarmos da História da Cultura no século XX.

Contudo, a construção do retrato de uma época não é, segundo Burckhardt, o único objetivo da História da Cultura. Cabe a ela analisar e compreender a lenta e descontínua modelagem dos “valores culturais objetivos” ao longo dos séculos, processo que

se faz ver mais em certas épocas e lugares, como a Antiguidade greco-romana e o Renascimento italiano, que em outros. A História da Cultura consiste assim em uma forma de História do Espírito, em sentido muito distinto, porém, do hegeliano: não se trata de trazer à tona um princípio regulatório (a razão na História) ou de desvelar o sentido imanente à odisseia do Espírito ao redor de si mesmo. O propósito de Burckhardt é mais modesto que o de Hegel, e provavelmente mais utópico: trata-se de, por meio do exame das especificidades de certas culturas do passado, compreender os processos de consolidação histórica de alguns dos valores **fulcrais** das sociedades ocidentais – e, em certo sentido, lutar pela preservação desses valores. Não é de se estranhar que alguns dos mais importantes historiadores da cultura do século XIX e início do XX fossem pessimistas em relação à própria época em que viviam. A modernidade, para um autor como Burckhardt, implicava a massificação dos costumes, a padronização de comportamentos e valores, a recusa dos ideais humanísticos e individualistas da *Bildung*. Nas palavras do historiador Lionel Gossman (2000, p. 243),

Em um nível importante, toda a iniciativa histórica de Burckhardt era um ato de resistência ao modo de vida moderno e ao que ele acarretava, segundo o autor: o desaparecimento de uma conexão genuína com a história e, como resultado, a ignorância dos valores transmitidos pela história, que nos permitem avaliar e julgar o presente.

O mesmo se pode dizer da historiografia de Johan Huizinga e Aby Warburg. Na próxima aula, discutiremos o trabalho desses dois importantes historiadores, e mostraremos como eles foram bastante marcados pela leitura de Burckhardt, embora tenham dirigido críticas importantes a algumas das ideias centrais do historiador suíço. Discutiremos também o lugar da História da Cultura nos dias de hoje, e sua relação com a chamada Nova História Cultural.

Fulcral
Básico;
fundamental.



Atende ao Objetivo 3

3. O livro *A cultura do Renascimento na Itália*, de Jacob Burckhardt (2003, p. 21, grifo nosso), começa da seguinte forma:

É no verdadeiro sentido da palavra que esta obra carrega o título de um *mero ensaio*; seu autor tem suficientemente claro em sua consciência a modéstia dos meios e forças com os quais se encarregou de tarefa tão extraordinariamente grande.

A caracterização proposta por Burckhardt de sua obra sobre o Renascimento italiano como uma espécie de ensaio constitui um importante indício do modo como o historiador suíço compreendia a atividade de historiador. Tomando por base a noção de ensaio, analise a compreensão de Burckhardt sobre os pressupostos e finalidades da História da Cultura.

Resposta Comentada

Ao caracterizar sua obra como um ensaio, Burckhardt assinala sua rejeição da ideia de que a compreensão das culturas do passado possa ser alcançada pelo emprego de métodos críticos bem definidos, tidos como pré-condições para uma compreensão objetiva da realidade. Somente pela produção de uma relação de empatia com o passado, necessariamente subjetiva, os traços

essenciais de uma cultura se revelarão ao intérprete, necessariamente um homem culto, que poderá, então, compor seu retrato de uma época, com ênfase em suas características recorrentes e repetíveis. Esse retrato é, ao mesmo tempo, o resultado de uma relação intensa com textos e vestígios de outras épocas e um modo de afirmar a centralidade dos “valores culturais objetivos”, pré-condição para a produção de uma relação de empatia com o passado.

Atividade Final

Atende aos Objetivos 1, 2 e 3

Iniciamos esta aula com a discussão de alguns dentre os mais importantes conceitos antropológicos de cultura, e em seguida analisamos a ideia de História da Cultura, segundo o historiador suíço Jacob Burckhardt. Tal diversidade de acepções demonstra que o conceito de cultura é polissêmico. Escreva um texto evidenciando, por meio de exemplos, a polissemia do conceito de cultura.

Resposta Comentada

Dizemos que o conceito de cultura é polissêmico em função da diversidade de significados atrelados a essa palavra, isto nos mais diversos idiomas. Em português, por exemplo, cultura é

um dos conceitos centrais de disciplinas como a Antropologia, a Sociologia e a História, mas mesmo no âmbito dessas disciplinas não se pode falar em uma ideia homogênea de cultura. Assim, especialidades como a História da Cultura e a História Cultural valem-se de conceitos de culturas bastante diferentes: por exemplo, para um autor como Jacob Burckhardt, a história da cultura está diretamente associada à formação, enquanto a história cultural mais recente desconhece essa dimensão. Também no uso cotidiano, o vocábulo cultura tem várias acepções: podemos falar em cultura popular, erudita, de massa, em cultura como cultivo. Logo, estudar cultura implica, antes de tudo, definir cultura.

CONCLUSÃO

Como vimos nesta aula, o conceito de cultura é polissêmico, ou seja, possui diversos significados. Mesmo no que diz respeito aos estudos científicos da cultura, como no caso da Antropologia, tal polissemia se faz evidente, o que podemos perceber pelo exame de diversas concepções antropológicas de cultura. Tal diversidade remete aos próprios usos sociais da categoria. Em fins do século XVIII, o termo “cultura” adquire centralidade no pensamento alemão, e, no século XIX, o estudo histórico dos fenômenos culturais mostrou-se uma alternativa interessante a uma historiografia de viés predominantemente político. Com Jacob Burckhardt, a História da Cultura dá seus primeiros passos como disciplina dotada de um conjunto de pressupostos e preocupações. Ao mesmo tempo, vimos que a cultura, para Burckhardt, não era entendida como simples objeto dos estudos históricos, mas também como parte de um amplo processo de formação, que os alemães do século XIX chamavam de *Bildung*.

RESUMO

Tratamos nesta aula do exame da polissemia do conceito de cultura, a partir do estudo de diversas concepções de cultura próprias da Antropologia do século XX. Em seguida, analisamos a relação existente entre o ideal germânico de Bildung (formação) e o sentido da História da Cultura sugerido pelo historiador suíço Jacob Burckhardt, e finalmente debatemos os pressupostos e finalidades da História da Cultura, como pensados e desenvolvidos por Burckhardt.



Aula **7**

A História da
Cultura no
século XX

Felipe Charbel Teixeira

Meta da aula

Discutir o sentido e os objetivos da História da Cultura, como pensados por Johan Huizinga e Aby Warburg.

Objetivos

Esperamos que, após o estudo do conteúdo desta aula, você seja capaz de:

1. reconhecer a definição de História da Cultura como análise morfológica do passado, proposta por Johan Huizinga;
2. distinguir o entendimento da História como “forma espiritual em que uma cultura presta contas com seu passado” (Huizinga);
3. identificar a crítica de Aby Warburg a uma concepção formalista de História da Arte e reconhecer sua proposta de Ciência da Cultura;
4. analisar a centralidade da categoria “fórmula emotiva” (*pathosformel*) no pensamento de Aby Warburg.

INTRODUÇÃO

O homem sente uma necessidade absoluta de chegar ao conhecimento autêntico do que verdadeiramente ocorreu, ainda que tenha consciência da pobreza dos meios de que para isso dispõe (HUIZINGA, 1994).

Na aula anterior, vimos que a História da Cultura se consolidou no século XIX como uma alternativa às abordagens historiográficas voltadas preferencialmente para o estudo dos acontecimentos de natureza política e dos fenômenos ligados à formação do Estado e da nação. É possível dizer que, com Jacob Burckhardt, a História da Cultura adquiriu uma legitimidade própria, definindo-se como uma disciplina dotada de pressupostos e objetivos bem delimitados. Nesta aula, daremos continuidade ao estudo da historiografia da cultura; e para tanto, discutiremos o pensamento de dois importantes historiadores da primeira metade do século XX, que viam em Burckhardt uma espécie de predecessor: o holandês Johan Huizinga (1872-1945) e o alemão Aby Warburg (1866-1929).

Como veremos adiante, a relação de Huizinga e Warburg com o pensamento de Burckhardt é bastante complexa. Em alguns aspectos – por exemplo, no que diz respeito à definição de Renascimento –, eles foram críticos severos de certas interpretações sugeridas pelo historiador suíço, consideradas por ambos como demasiadamente simplificadoras. Ainda assim, tanto um quanto o outro jamais deixaram de se referir elogiosamente às pesquisas de Burckhardt, tampouco negaram os pressupostos centrais do seu modelo de História da Cultura, como: o sentido holístico atribuído ao conceito de cultura (entendida como conjunto unitário dos modos de pensar, costumes, formas de sentir, manifestações artísticas e religiosas de um povo); o papel central atribuído ao ideal da formação (*Bildung*); e a pressuposição de que as épocas históricas devem ser entendidas como unidades espirituais. A seguir, discutiremos como, partindo de um diálogo explícito com a obra

de Burckhardt, tanto Huizinga quanto Warburg chegaram a ideias distintas acerca do sentido e dos objetivos da História da Cultura. Por fim, veremos como o trabalho desses importantes historiadores, especialmente Warburg, foi decisivo para a delimitação de uma fisionomia, de um método e de campos de interesses característicos de uma certa historiografia da cultura predominante, na segunda metade do século XX, em países como Alemanha, Inglaterra e Itália, e ainda hoje bastante influente.

Johan Huizinga: a História da Cultura como análise morfológica

Nascido em 1872 na cidade holandesa de Gröningen, Johan Huizinga cresceu em uma família de sólida reputação intelectual. Aos 19 anos iniciou seus estudos em Letras, especializando-se, anos depois, em Filologia Comparada. Como percebe a historiadora R. L. Colie (1964, p. 612), "a filologia lhe ensinou uma lição muito importante: que a história da linguagem, ou das linguagens, não era o registro de estágios de palavras individuais, mas o registro, em vocabulário e sintaxe, da vida social". Ao voltar seu interesse para a pesquisa histórica, após alguns anos atuando como professor secundário, Huizinga valeu-se das lições apreendidas dos estudos filológicos, as quais se revelaram importantíssimas para a modelagem de uma concepção de História ao mesmo tempo peculiar e abrangente. Sobre ela, nos deteremos a seguir.

Huizinga inicia sua carreira na Universidade de Gröningen em 1905. Seu discurso inaugural, intitulado "O Elemento Estético na Representação Histórica", revela um alto grau de afinidade com o pensamento do historiador suíço Jacob Burckhardt. Ambos concordavam que a História não poderia ser definida como uma ciência rigorosa em busca de leis gerais. Para eles, a pressuposição do caráter empático do conhecimento do historiador, ideia que já analisamos na Aula 6 desta disciplina, constituía um importante indício do caráter intuitivo e subjetivo inerente a toda compreensão histórica possível.

Daí a sugestão, apresentada no já referido discurso inaugural, de que a função da História não seria “fotografar” o passado, mas representá-lo em imagens criadas a partir de impressões necessariamente pessoais (RIBEIRO, p. 39-40).

No Brasil, Huizinga tornou-se bastante conhecido por dois de seus trabalhos: *O outono da Idade Média* (1919), um estudo sobre as formas de sensibilidade na França e nos Países Baixos nos séculos XIV e XV, e *Homo ludens* (1938), uma análise teórica do jogo como fenômeno cultural. A hipótese que defende neste último livro é bastante original e, ainda hoje, mais de sete décadas após a sua publicação, suscita polêmicas: “minha intenção”, afirma Huizinga (2008) no prefácio, “não era definir o lugar do jogo entre todas as outras manifestações culturais, e sim determinar até que ponto a própria cultura possui um caráter lúdico”. Menos conhecidos do público brasileiro são os ensaios de caráter teórico redigidos por Huizinga, mas são precisamente esses textos que tornam possível uma compreensão mais sistemática de sua concepção de História. Por essa razão, analisaremos a seguir dois desses estudos: “Problemas de História da Cultura” e “Definição do conceito de História”.



O outono da Idade Média

Em *O outono da Idade Média* (1919), Huizinga traça um retrato do declínio da Idade Média na França e nos Países Baixos, com ênfase nos sentimentos, nas atitudes psicológicas, nos medos, nos ideais, na arte, enfim, nos mais diversos aspectos que conformavam a cultura da Baixa Idade Média. A influência de Burckhardt é perceptível: assim como o historiador suíço em *A cultura do Renascimento na Itália*, Huizinga privilegia certos aspectos da realidade, como as artes, a religião e a moralidade, os quais, analisados a partir das relações recíprocas que man-

têm entre si, conformam o que se costumava chamar, no século XIX e início do século XX, de “espírito” de uma época. No último capítulo, porém, Huizinga critica uma das premissas centrais do livro de Burckhardt, precisamente a interpretação do Renascimento como representação de uma ruptura completa com as formas de vida medievais. A esse respeito, diz Huizinga (1994, p. 331):

A transição do espírito característico do declínio da Idade Média para o humanismo foi muito mais simples do que à primeira vista somos levados a supor. Habitados a opor o humanismo à Idade Média, supomos muitas vezes que a adesão ao novo sistema implicou o repúdio do outro. É-nos difícil imaginar que o espírito pudesse cultivar as antigas formas de pensamento e de expressão medievais e aspirar ao mesmo tempo à visão antiga da razão e da beleza. Mas é assim mesmo que temos de conceber o que se passou.

Em "Definição do conceito de História", Huizinga (1994b, p. 92) afirma:

A História é sempre, no que se refere ao passado, uma maneira de lhe dar forma, e não pode almejar ser outra coisa. É sempre a captação e interpretação de um sentido que se busca no passado. (...) Se a História, como atividade do espírito, consiste em dar forma ao passado, podemos dizer que como produto ela é uma forma.

Nesta passagem, Huizinga ao mesmo tempo retoma e procura aprofundar a compreensão de Burckhardt sobre a finalidade da disciplina histórica: mais que retratar determinadas épocas do passado em seu conjunto, a História dá forma a esses períodos.

O historiador, trabalhando com vestígios e fragmentos de outros tempos, atribui ao passado um sentido, definido a partir de imagens particulares formadas e estabelecidas com base em suas experiências particulares. Por essa razão, a subjetividade é vista por Huizinga como um aspecto indissociável da escrita da História: não existe representação objetiva do passado. Estabelecer inequivocamente o que “propriamente aconteceu” é impossível, até mesmo uma ilusão, o que não quer dizer que a verdade cesse de ser, para Huizinga, o horizonte final de todo historiador digno deste título.



Figura 7.1: *Os esposais dos Arnolfini* de Jan van Eyck, 1434. Óleo sobre madeira, 81,8 x 59,7 cm. National Gallery, Londres). Jan van Eyck é considerado o inventor da pintura a óleo, técnica que revolucionou os métodos de representação da realidade. Em *Os esposais dos Arnolfini*, os resultados da nova técnica se fazem presentes de modo magnífico. Mas não só por essa razão a pintura é digna de apreciação. Para Huizinga (1996, p. 266), trata-se de um importantíssimo registro espiritual do fim da Idade Média: “Toda a ternura e profunda paz, que só Rembrandt viria também a captar, se encontram neste quadro. O sereno crepúsculo da Idade Média que tantas vezes procuramos em vão em tantas das manifestações do seu espírito revela-se-nos ali de súbito. E ali finalmente se mostra esse espírito feliz, nobre e puro, em perfeito acordo com a música da igreja e as canções populares da época.”

Fonte: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/Of/Jan_van_Eyck_001.jpg

A passagem do ensaio *Definição do conceito de História*, que utilizamos como epígrafe desta aula, fornece um indício valioso do modo como Huizinga concebia esta questão polêmica, que ainda hoje suscita debates calorosos entre os historiadores: a definição da História como um tipo de inscrição da verdade objetiva, a verdade entendida como correspondência entre discurso e as “coisas mesmas”. “O homem”, afirma Huizinga, “sente uma necessidade absoluta de chegar ao conhecimento autêntico do que verdadeiramente ocorreu, ainda que tenha consciência da pobreza dos meios de que para isso dispõe.” Embora o desejo de desvelar a verdade seja uma espécie de impulso fundamental de todo historiador, suas construções discursivas, quase sempre apresentadas na forma de texto (produto final de um complexo processo de pesquisa e “imersão” em fragmentos do passado), não são decalques da mesma realidade.

Pensemos em *Os esposais dos Arnolfini* (1434), composição de Jan van Eyck reproduzida aqui e analisada por Huizinga em *O outono da Idade Média*. Nela, podemos reconhecer a nítida intenção de representar a realidade em seus mínimos detalhes e nuances, como ela efetivamente se mostra aos olhos do retratante – impressão potencializada pela exímia técnica do pintor. O historiador da arte E. H. Gombrich (1999, p. 240), ao interpretar o quadro, afirma que o pintor parece ter sido

(...) chamado a registrar esse importante momento como testemunha, tal como um notário poderia ser chamado para declarar que estivera presente num ato solene idêntico. Isso explicaria por que o mestre após seu nome numa posição de destaque no quadro, com as palavras latinas: "*Johannes de eyck fuit hic*" (Jan van Eyck esteve aqui). No espelho ao fundo do quadro, vemos toda a cena refletida por trás, e aí, assim parece, também vemos a imagem do pintor e testemunha.

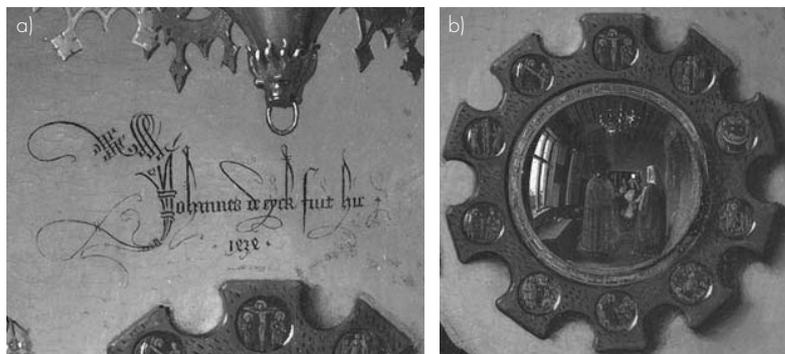


Figura 7.2: Detalhes de *Os esposais dos Arnolfini*, de Jan van Eyck. (a) “Johannes de eyck fuit hic” (Jan van Eyck esteve aqui); (b) detalhe do espelho.

Os detalhes da pintura parecem afiançar o desejo de “traduzir a realidade como aparece aos olhos”; ainda assim, não remetem necessariamente a um ideal de objetividade. Ao assinalar na “parede” que esteve ali, Van Eyck inscreve na própria obra a singularidade de seu campo de visão, o que é reforçado pelo reflexo no espelho da representação do processo de criação – como se o olhar do retratante não pudesse se dissociar do modo com que a cena é retratada.

Partindo de uma analogia, podemos sugerir que, na ótica de Huizinga, a escrita da História assemelha-se em alguma medida ao processo representado por Van Eyck em *Os esposais dos Arnolfini*. Isto porque o historiador, ao procurar compreender o *sentido* do que aconteceu em outras épocas, não pode se furtar a lidar, em todas as etapas de sua pesquisa, com *interpretações* globais, muitas vezes provisórias, capazes de dar conta, mesmo que parcialmente, de experiências humanas fugidias, cuja compreensão profunda é quase sempre inacessível aos agentes históricos nelas envolvidos. Para Huizinga, tais interpretações resultam do tratamento cuidadoso de vestígios materiais de outras épocas, como cartas, pinturas, esculturas, textos literários, inscrições em túmulos, enfim, todos os produtos da vida cultural. É ela que dá forma ao passado, tornando possível que ele venha a aparecer como unidade dotada de sentido, e não apenas como um conjunto esparso de fragmentos aleatórios.

Um quadro como o de Van Eyck não é o somatório dos objetos nele retratados – um par de sapatos, um cão, um espelho, uma mulher grávida –, mas a representação espiritual de uma unidade, condicionada por um horizonte de compreensão da realidade que é ele mesmo histórico e cultural. Daí que a História, para Huizinga (1994a, p. 53), não possa nem queira “reproduzir o emaranhado do passado, nem pretenda sequer dar ao passado uma fisionomia que deseje ser considerada como a verdadeira, excluindo outras possibilidades”. Trata-se, isto sim, da produção de uma forma, ou, mais precisamente, da “forma espiritual em que uma cultura presta contas com seu passado” (HUIZINGA, 1994b, p. 95).



Huizinga e a historiografia do século XIX

Em sua tentativa de compreender as etapas e o sentido da pesquisa histórica, Huizinga reporta-se a alguns historiadores alemães do século XIX e início do século XX. Em Ranke, Huizinga reconhece a importância atribuída aos conceitos de “sensibilidade” e “vivência”. “Assim parece ter trabalhado Ranke: revivendo em seu espírito toda a vida humana, todos os acontecimentos” (HUIZINGA, 1994a, p. 53). Em Rickert, ele busca a ideia de que “o historiador se propõe a atualizar novamente o passado diante de nós” (apud Huizinga, idem). Em Windelband, apropria-se da ideia de que o historiador constrói uma espécie de fisionomia do passado. Suas críticas principais dirigem-se ao historiador Karl Lamprecht, para quem, segundo Huizinga (ibid., p. 52), a cientificidade da História só poderia se sustentar a partir da “formulação de conceitos gerais em que o saber em torno dos fatos concretos se desintegra e perde sua importância substantiva”.

Fazer história, para Huizinga, é dar sentido às diversas imagens decorrentes do contato diário com vestígios do passado. Inicialmente, isto é possível por meio do que ele denomina “vivência do histórico”: modo de “contato com o passado” que consiste em “adentrar uma esfera que nos é alheia”, sendo “uma das muitas formas de que o homem dispõe para sair de si mesmo, para viver a verdade” (HUIZINGA, 1994a, p.54). Trata-se aqui do contato com os vestígios do passado, com fotos, gravuras, filmes, textos, e que propiciam a construção de uma imagem afetiva do passado. Mas somente a “vivência do histórico” não é capaz de permitir a compreensão do passado. “Toda obra de História constrói conexões, esboça formas através das quais nos faz compreender a realidade passada” (ibid., p. 56). São essas formas que constituem o produto final apresentado no texto histórico: “todo acontecimento (situado fora do reino dos feitos mais simples) concebido pela capacidade histórica de conhecimento pressupõe a modelagem da história do passado em uma forma capaz de condensar toda uma série de momentos retirados da realidade caótica em uma ideia” (ibid., p. 60).

Segundo Huizinga (ibid., p. 67), a História da Cultura, mais que a História Política ou Econômica, tem a tarefa de “determinar as formas peculiares da vida histórica”:

(...) os verdadeiros problemas desta classe de história são sempre problemas que afetam a forma, a estrutura e a função dos fenômenos sociais. (...) Os grandes historiadores da cultura sempre foram, sem se deixar guiar por algum programa consciente, *morfólogos históricos*: indagadores das formas da vida, do pensamento, dos costumes, da arte, do saber. E quanto mais plasticamente pintam estas formas, mais efetivo é seu trabalho (HUIZINGA, 1994, p. 60-61, grifos nossos).

A História da Cultura é definida, assim, como uma espécie de *análise morfológica do passado*, ou seja, como estudo das formas culturais do ponto de vista da totalidade da vida social.

Os objetos que interessam à História da Cultura são as múltiplas formas e funções da cultura tal como revelados pela história dos povos ou grupos sociais, sua condensação em figuras culturais, em motivos, temas, símbolos, formas conceituais, ideias, estilos e sentimentos (ibid., p. 68-69).

A História da Cultura configura-se, assim, não como prática dotada de metodologia particular, ou como “campo” dos estudos históricos: “para poder compreender a História da Cultura”, diz Huizinga (1994a, p. 62), “há que reconhecer a existência do espírito”. Para Huizinga, como antes dele para Burckhardt (conferir a Aula 6 desta disciplina), a História da Cultura consistia em um ato de amor, por meio do qual uma cultura se reconhece a si mesma pela aquisição da consciência de seu espírito – a totalidade, sempre transitória, de tudo o que homens e mulheres realizaram de grandioso nas artes, na literatura, na religião, na língua, nos costumes. Pelo reconhecimento, enfim, do que historicamente fincou raízes como tradição.

O conceito de tradição é central em Burckhardt e em Huizinga, revelando-se uma efetiva chave de acesso ao sentido profundo associado por eles à prática da História da Cultura. E não apenas porque a tradição, de certo modo, sempre foi o principal objeto de estudos desta disciplina, mas também (e talvez principalmente) porque ela legitima o impulso de preservação dos cânones artísticos e literários, assim como de práticas e costumes arraigados, preservação esta que pode ganhar corpo por meio da escrita da História. O desejo de preservação dos cânones tradicionais adquiria certa urgência, tanto para Huizinga como para Burckhardt, ante as inúmeras transformações por que passava o mundo desde a Revolução Francesa – como o crescimento das cidades, das indústrias, o progresso tecnológico, a excessiva especialização do saber, a massificação da cultura, a planificação dos hábitos e valores sociais (RIBEIRO, 2008). A História da Cultura mostrava-se, nesse sentido, um campo de combate em favor dos ideais humanísticos de educação, muito difundidos nos meios intelectuais germânicos até meados do século XX.

Você pode estar se perguntando se este ponto de vista não é demasiadamente conservador, e de certo modo nostálgico. Os resultados objetivos de duas Guerras Mundiais, contudo, fizeram ver que conservadores como Burckhardt e Huizinga não se moviam exclusivamente por um sentimento egoísta de defesa de ideais aristocráticos retrógrados, mas fundamentalmente pelo medo da dissolução, no âmbito das culturas de massa, de valores moldados e objetivados ao longo de muitos séculos, alicerces de uma espécie de “tradição ocidental” de bases fundamentalmente europeias. Preservar, para eles, não é necessariamente rejeitar o novo, ou conceber o passado como uma prisão, mas ter em mente que certos valores antecedem os indivíduos particulares, sendo por isso aspectos constitutivos do “cimento” simbólico que dá forma e coesão a uma sociedade. São os valores da tradição que permitem a autoidentificação e o autorreconhecimento de uma cultura. Isso fica muito claro nas palavras de E. H. Gombrich (1994, p. 98-99), proferidas na conferência *À procura da história cultural*, originalmente publicada em 1969. Elas sintetizam magistralmente o que temos chamado aqui de “sentido profundo” da História da Cultura, ao menos no modo como Burckhardt e Huizinga concebiam esta disciplina:

A educação humanística visa, primeiro e acima de tudo, ao conhecimento, aquele conhecimento a que se chamava "cultura". Dantes esta cultura era, em grande medida, transmitida e absorvida em casa e nas viagens. As universidades não se preocupavam com assuntos como história ou literatura, arte ou música. (...) Ninguém achava que as universidades serviam para falar aos estudantes sobre Shakespeare ou Dickens, Miguel Ângelo ou Bach. Essas eram coisas que as pessoas "cultas" sabiam. Não eram objeto adequado para exames nem para investigação. Sucede que tenho alguma simpatia por esta abordagem antiquada, por achar que o humanista é verdadeiramente diferente do cientista no valor relativo que atribui ao conhecimento e à investigação. É mais importante conhecer Shakespeare ou

Miguel Ângelo que "fazer investigação" a respeito deles. Pode a investigação não fazer surgir nada de novo, mas do conhecimento brota sempre prazer e enriquecimento. (...) Pode haver uma ciência da cultura, mas pertence à antropologia e à sociologia. O historiador cultural quer ser um acadêmico, não um cientista. Quer proporcionar aos seus alunos e aos seus leitores o acesso às criações de outros espíritos; aqui a investigação é ocasional, o que não significa que nunca seja necessária. Podemos ter desconfiança quanto às interpretações atuais de Shakespeare, ou ao modo como Bach é hoje executado, e querer chegar à verdade nessas matérias. Todavia, em toda esta investigação, o que o historiador cultural verdadeiramente ambiciona é servir a cultura, e não alimentar a indústria acadêmica.



História da Cultura e História Cultural

O termo História da Cultura deriva do alemão *Kulturgeschichte*, sendo empregado em referência à tradição interpretativa iniciada por Jacob Burckhardt, e continuada por Johan Huizinga e Aby Warburg, entre outros. Já o termo História Cultural é utilizado em língua inglesa, tanto em referência aos trabalhos dessa tradição interpretativa como aos estudos culturais de abordagem histórica, em geral. Repare que, no texto de Gombrich, escrito em inglês, o termo é empregado em referência ao trabalho de Burckhardt e seus seguidores. Em francês e português, o termo História Cultural é correntemente utilizado em referência a uma nova tendência de abordagem histórica, em distinção à História Social da Cultura. Usa-se falar, inclusive, em Nova História Cultural, como modo de diferenciação em relação à "antiga" História da Cultura.

Repare que, em determinado momento, Gombrich põe de lado um ideal de ciência da cultura, em favor de uma História da Cultura chamada por ele de “antiquada” – tenha em mente que o texto foi redigido em fins da década de 1960, mais de um século após a publicação de *A cultura do Renascimento na Itália!* Mas o que, ou quem, ele tem em mente quando se refere a um ideal científico de estudo da cultura? Temos boas razões para acreditar que sua crítica se voltava àquele que, de modo um tanto paradoxal, foi o precursor de um modelo de História da Cultura ainda hoje bastante praticado e difundido: Aby Warburg.



Atende aos Objetivos 1 e 2

1. Para Johan Huizinga, a História da Cultura pode ser definida como análise morfológica do passado, cujo produto final, o texto histórico, consiste na “forma espiritual em que uma cultura presta contas com seu passado”. Já para E. H. Gombrich, “o que o historiador cultural verdadeiramente ambiciona é servir a cultura”. Tomando estas ideias como pontos de partida, explique a noção de “preservação dos cânones tradicionais” associada, por Huizinga e Gombrich, à prática da História da Cultura.

Resposta Comentada

Para Huizinga, a História é uma espécie de análise morfológica do passado, que possibilita a delimitação de formas particulares da vida social e cultural, realizada por meio da escrita da História. Além disso, ao dar forma ao passado, a História se revela, ela mesma, uma forma – “a forma espiritual em que uma cultura presta contas com seu passado”, ou seja, uma representação que não é um fim em si, mas o resultado de um processo constante de autognose, a partir do qual os homens se reconhecem em seus laços e vínculos culturais. Este sentido é reforçado pelo entendimento de Gombrich de que o historiador cultural serve à cultura: ele o faz quando “passa adiante” os cânones da tradição, o que ele próprio recebeu como valores objetivos associados a um ideal humanístico de educação. Preservar, nesse sentido, é tornar possível que a cultura se reconheça a si mesma.

Aby Warburg: a História da Arte como Ciência da Cultura

Filho mais velho de um importante banqueiro alemão de origem judaica radicado na cidade de Hamburgo, conta-se que Aby Warburg, aos treze anos de idade, renunciou aos seus direitos de primogenitura em favor do irmão Max; este, como contrapartida, deveria lhe fornecer daí por diante todos os livros que viesse a desejar. O fato é que, ao longo de sua vida, Warburg utilizou parte da fortuna de sua família para adquirir dezenas de milhares de livros, gravuras e fotos, formando uma das mais impressionantes bibliotecas privadas de que se tem notícia. Na década de 1920, Warburg transformou a própria casa em um instituto de pesquisa, a *Biblioteca Warburg de Ciência da Cultura*, transferida para Londres em 1933, após a ascensão dos nazistas.



Instituto Warburg

A *Biblioteca Warburg de Ciência da Cultura* foi fundada em 1926, na cidade de Hamburgo (Alemanha), com o intuito de arquivar “uma coleção de documentos relativos à psicologia da expressão humana”, segundo palavras de seu idealizador. Em 1933 a Biblioteca foi transferida para a Inglaterra, por iniciativa de Gertrud Bing e Fritz Saxl. Em Londres, passou a fazer parte da Universidade de Londres, recebendo o nome de *Instituto Warburg* (*Warburg Institute*). Pelo Instituto passaram alguns dos mais renomados historiadores do século XX, como Ernst Cassirer e Erwin Panofsky, ainda durante a vida de Aby Warburg, e E. H. Gombrich, Frances Yates, Arnaldo Momigliano, Carlo Ginzburg, Anthony Grafton e muitos outros, já no período londrino. Seu periódico, o *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, é publicado ininterruptamente desde 1937.

Assim como Huizinga, Warburg (1990a, p. 103) foi um grande admirador do historiador suíço Jacob Burckhardt, a quem considerava uma espécie de “pioneiro exemplar”, responsável por abrir “à ciência o domínio da civilização do Renascimento italiano”. Apaixonado por Florença e pela arte renascentista, Warburg decidiu estudar História da Arte na Universidade de Bonn, onde foi aluno do historiador das religiões Hemann Usener e do historiador social Karl Lamprecht, figuras de destaque no cenário acadêmico alemão de fins do século XIX. Como requisito para a conclusão do doutorado, compôs, em 1891, uma inovadora dissertação tratando de duas pinturas do florentino Sandro Botticelli (1445-1510): *O nascimento de Vênus* e *A Primavera*. No ensaio, publicado em 1893, Warburg se propõe a estudar uma questão que nunca cessará de reaparecer

em seus escritos: a sobrevivência da Antiguidade, mais precisamente a análise de como certos motivos característicos da arte e da literatura pagã foram retomados nos séculos XV e XVI por artistas como Botticelli, Ghirlandaio e Leonardo.

Pode-se atestar aqui um diálogo explícito com o capítulo de *A cultura do Renascimento na Itália*, de Jacob Burckhardt, intitulado “O Redespertar da Antiguidade”. Para Burckhardt (2003, p. 111), o interesse dos italianos dos séculos XIV, XV e XVI pela cultura antiga – visto por ele mesmo como crucial para o surgimento de uma representação do tempo presente como era de redespertar, em oposição a uma *media aetas* (Idade Média) – não deveria ser superestimado. Somente à luz do que denomina “espírito italiano”, momento representativo da aurora de uma civilização que, na ótica do historiador suíço, seria a “mãe” da civilização moderna; apenas no quadro das profundas transformações encenadas na Itália da Renascença, caracterizadas tanto pelo inaudito “tratamento objetivo do Estado e de todas as coisas deste mundo” como pelo erguimento, “na plenitude de seus poderes”, do individualismo; unicamente como pano de fundo de uma tendência histórica forte por si mesma, a contribuição cultural do redespertar da Antiguidade poderia ser avaliada de maneira rigorosa, isso na perspectiva de Burckhardt. Para ele, o caráter modernizador revelado no espírito italiano teria “agitado e amadurecido a nação mesmo sem a presença dessa Antiguidade, assim como, sem ela (a Antiguidade), seria decerto igualmente concebível a maioria das novas tendências intelectuais” (BURCKHARDT, 2003, p. 139). Deste modo, pode-se dizer que o redespertar da Antiguidade foi avaliado pelo historiador suíço mais como um efeito do desenvolvimento de certas particularidades culturais caracteristicamente italianas que como agente detonador de novos impulsos intelectuais.

Segundo Kurt W. Forster (2005, p. 17),

(...) os interesses de Warburg foram seguramente estimulados pela leitura da obra de Jacob Burckhardt *A cultura do Renascimento na Itália*. Porém, em Warburg, o trabalho de

Burckhardt obteve o resultado de minar profundamente a imagem do Renascimento como época de homens ilustres e heróis.

Nos escritos de Warburg, o Renascimento não é tido como “marco zero” da modernidade, mas como período de tensões entre duas concepções de mundo distintas: a visão de mundo pagã, associada à cultura greco-latina admirada e revivida na Renascença, e a visão de mundo cristã, arraigada entre os italianos dos séculos XIV, XV e XVI. Warburg entende o Renascimento como um período de transição, marcado por uma atmosfera de aturdimento psíquico e conflitos intelectuais, em uma espécie de

Amálgama cultural dinâmico e cambiante, repleto de tensões, onde o antigo, o tradicional e o novo se impregnaram de uma vitalidade desconhecida que deu luz, finalmente, ao mundo dos Estados, das cortes, das artes e dos saberes modernos (BURUCÚA, 2007, p. 13-14).



Aby Warburg

Em 1970, o historiador da arte E. H. Gombrich (1909-2001), então diretor do *Warburg Institute*, publica uma cuidadosa biografia intelectual de Aby Warburg. Ao analisar a formação intelectual de Warburg, Gombrich destaca o papel decisivo exercido por alguns de seus professores do tempo de Bonn: das aulas de Hermann Usener (1834-1905), historiador das religiões, Warburg interessou-se pelos debates sobre a sobrevivência e “tenacidade da tradição primitiva” (GOMBRICH, 1970, p. 29). Usener tinha sido profundamente marcado pelas doutrinas evolucionistas, muito em voga nos ambientes intelectuais europeus da segunda metade do século XIX (conferir o item 2 da Aula 6).

Karl Lamprecht (1856-1915), um dos mais respeitados historiadores alemães de fins do século XIX e início do XX, exerceu uma influência ainda mais categórica na formação de Warburg. Em suas pesquisas, Lamprecht procurou desenvolver o que chamava de psicologia dos fenômenos históricos, impregnada de valores evolucionistas. Nesta, a arte possuía um papel de destaque, revelando-se um campo privilegiado para as análises do historiador das sociedades e da cultura em suas tentativas de reconstruir a mentalidade e os traços culturais mais evidentes de certas épocas. No que diz respeito à “constatação do valor sintomático de todas as relíquias pictóricas do passado”, afirma Gombrich (1970, p.34),

Warburg manteve-se ao longo de sua vida um seguidor de Lamprecht. Ele também se manteve profundamente impressionado pelo interesse de Lamprecht acerca dos problemas da transição de um período a outro.

Pode-se dizer que a atração exercida pelo pensamento de Usener e Lamprecht explicava-se em grande medida pelo desejo de Warburg de formular uma abordagem científica da História da Arte. Warburg, no entanto, não foi um evolucionista convicto, embora seu pensamento revele por vezes traços evolucionistas, como no uso recorrente de categorias como “sociedades primitivas”. Sua compreensão da lógica das culturas, todavia, não se baseava completamente em premissas progressistas. Em certo sentido, ele antecipou questões levantadas com maior rigor teórico pelo estruturalismo das décadas de 1950 e 1960, como o caráter inconsciente das relações culturais fundamentais e a força exercida por alguns impulsos primordiais no que se veio a chamar de “inconsciente coletivo”.

Seria um erro, contudo, atribuir a Warburg uma negação completa dos pontos de vista de Burckhardt:

(...) o aspecto conflitivo do Renascimento já havia aparecido em Burckhardt, ainda que esporadicamente, em diversas intuições; este procurara ir além das considerações formais sobre os produtos artísticos, procurando indícios relativos ao papel que aquelas obras haviam desempenhado dentro da tradição (FORSTER, 2005, p. 17).

O historiador suíço formulara, já nos primeiros anos da década de 1860, a hipótese “de que as obras de arte deveriam ser consideradas não tanto através das categorias da estética filosófica, mas como uma 'parte da psicologia'” (idem). No já citado estudo sobre Botticelli, Warburg se orienta precisamente pela rejeição de uma ideia puramente formalista ou estetizante da produção artística, procurando compreendê-la como parte de uma psicologia social mais ampla. Para tanto, ele se recusa a abordar as composições do pintor florentino a partir de uma hermenêutica puramente formal, caracterizada pela interpretação dos registros pictóricos do passado a partir de chaves fornecidas pelas próprias pinturas e/ou pela subjetividade do analista. Seu método era abertamente contextualista, sem, todavia, enveredar pelo caminho fácil e pouco rigoroso da reflexologia (entendimento do texto ou da obra de arte como meros reflexos do contexto socioeconômico). Ou seja, Warburg recusava terminantemente as teorias interpretativas que concebiam os fenômenos artísticos como simples reflexos das estruturas socioeconômicas.

Para Warburg, uma análise rigorosa da arte do Renascimento deveria tomar como pontos de partida, por um lado, o exame da interação dos artistas com seu meio, e, por outro, o estudo da mobilização inconsciente, nas obras, de forças emotivas (patéticas) herdadas do (e reavivadas no) contato com o mundo antigo – as *pathosformeln*, “fórmulas emotivas”, ou “patéticas”. Adiante, analisaremos o conceito grego de *pathos*, assim como o sentido do adjetivo “patético”, que não deve ser entendido aqui em seu sentido mais usual e corriqueiro, mas na acepção de “força emotiva”.

Cabe frisar, ainda, que Warburg não fazia distinção entre “grande arte” e “pintores menores”. Fundamental, para ele, era o potencial emotivo suscitado por cada obra particular.

Logo na abertura do ensaio sobre Botticelli, Warburg (2005, p. 73) é bastante claro em relação aos seus métodos de trabalho:

Proponho-me, no presente trabalho, a comparar os conhecidos quadros mitológicos de Sandro Botticelli, o *Nascimento de Vênus* e a *Primavera*, com as representações equivalentes da literatura poética e teórico-artística contemporânea, com o objetivo de clarificar quais foram os aspectos da Antiguidade que interessaram ao artista do “**Quattrocento**”.

Quattrocento

Denominação atribuída ao conjunto de manifestações culturais produzidas na Itália no século XV.

Laocoonte e seus filhos



Fonte: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/17/Laocoon_Pio-Clementino_Inv1059-1064-1067.jpg

Escultura em mármore (Museu do Vaticano) – cópia romana feita a partir do original grego, hoje perdido. A estátua representa Laocoonte e seus dois filhos imobilizados por uma serpente marinha, representa-

ção que remete a episódio da Guerra de Troia. Sobre a estátua, afirma Winckelmann (1975, p. 53, grifos nossos) em suas *Reflexões sobre a arte antiga*:

o caráter geral, que antes de tudo distingue as obras gregas, é uma *nobre simplicidade* e uma *grandeza serena* tanto na atitude como na expressão. Assim como as profundezas do mar permanecem sempre calmas, por mais furiosa que esteja a superfície, da mesma forma, a expressão nas figuras dos gregos mostra, mesmo nas maiores paixões, uma alma magnânima e ponderada.

E complementa:

essa alma se revela na fisionomia do Laocoonte, e não somente na face, em meio ao mais intenso sofrimento. A dor que se revela em todos os músculos e tendões do corpo e que, se não examinarmos a face e outras partes, cremos quase sentir em nós mesmos, à vista apenas do baixo ventre dolorosamente contraído, esta dor, digo, não se manifesta por nenhuma violência, seja na face ou no conjunto da atitude.

Fica evidente que Warburg tinha por intento praticar uma História da Arte fundamentada em critérios diametralmente opostos aos que predominaram nos meios intelectuais germânicos de meados do século XVIII a início do século XX, tidos por ele como “puramente formais” (WARBURG, 1990b, p. 249). Adotando posição contrária à de renomados autores como Winckelmann, Lessing e Wölfflin, que defendiam, cada qual a seu modo, o ideal de uma disciplina autônoma, orientada para a apreciação de ideais artísticos, modos de representação ou estilos de época, Warburg concebia a História da Arte como uma espécie de “apêndice” da História da Cultura.

Ou, se quisermos empregar a terminologia que lhe era própria, como parte constitutiva de uma ambiciosa Ciência da Cultura, entendendo-se por cultura uma espécie de “entidade unitária” composta por “arte, literatura, filosofia e ciência”, mas também por “superstições a atividades manuais” (GINZBURG, 1999, p. 48), em uma concepção que combina traços do Ideal germânico de *Kultur* com definições antropológicas similares às defendidas por evolucionistas como E. B. Tylor.

Diante disso, podemos atestar que as obras de arte, para Warburg, não eram consideradas “objetos válidos em si mesmos e por si mesmos”, mas “veículos selecionados da memória cultural” (FORSTER, 2005, p. 33). Tome-se o caso das composições de Botticelli por ele analisadas na dissertação de 1891: elas são escolhidas como objeto de análise não por seu potencial estético, embora este seja evidente, e sim porque constituíam, em sua ótica, extraordinárias vias de acesso para a compreensão de certas sutilezas da cultura do Renascimento italiano, como as tensões e ambiguidades inerentes a um período histórico de transição.



A História da Arte de Winckelmann e Wölfflin

Johann Joachim Winckelmann (1717-1768)

foi um importante historiador da arte prussiano, responsável pela difusão de um ideal grego de beleza associado aos valores da “nobre simplicidade” e “grandeza serena” (conferir **Figura 7.2**). Em sua visão, tal ideal, materializado nas esculturas e pinturas do mundo antigo, seria eterno e atemporal, constituindo-se como uma espécie de modelo perfeito a ser imitado pelos artistas modernos (SÜSSEKIND, 2007). O *Laocoonte*, escultura grega de autoria desconhecida, representava para ele a consumação máxima deste ideal de beleza.

Heinrich Wölfflin (1864-1945), nascido quase um século após a morte de Winckelmann, é considerado um dos principais proponentes do método formalista da História da Arte. Seu interesse principal voltava-se para o “modo de representação como tal”, materializado numa sucessão linear de estilos de época: Renascentista, Maneirista, Barroco, Rococó, Neoclássico, Romântico. Afirma Wölfflin (2006, p. 14) que

todo artista tem diante de si determinadas possibilidades visuais, às quais se acha ligado. Nem tudo é possível em todas as épocas. A visão em si possui sua história, e a revelação destas camadas visuais deve ser encarada como a primeira tarefa da História da Arte.

De acordo com essa ideia, caberia ao historiador da arte compreender as transformações dos estilos de época pelo exame aprofundado das formas de representação, o que poderia ser feito a partir de categorias binárias como linear e pictórico, plano e profundidade, forma fechada e forma aberta e, por fim, pluralidade e unidade. Assim, por exemplo, a arte barroca se diferenciaria da arte renascentista por apresentar uma evolução do linear ao pictórico – “no primeiro caso (linear), a ênfase recai sobre os limites dos objetos; no segundo (pictórico), a obra parece não ter limites” (ibid., p. 18) –, do plano à profundidade, da forma fechada à forma aberta e da pluralidade à unidade.

Georges Didi-Huberman (2004, p. 15) é muito feliz quando define o projeto warburguiano de Ciência da Cultura, ao menos no que diz respeito ao estudo do Renascimento italiano, como uma efetiva “ciência arqueológica do *pathos* da Antiguidade e seu

destino na Renascença italiana e flamenga”. Tome-se o exemplo da aludida dissertação sobre Botticelli. No texto, Warburg (2005, p. 73) estabelece como um de seus objetivos analisar como o pintor florentino “se apoiava em modelos antigos sempre que se tratava de representar motivos acessórios em movimento – tanto na roupa como nos cabelos”. Ele se refere, aqui, não apenas à sobrevivência de certas formas representacionais, como a ninfa, mas ao revigoreamento mesmo de certa força, um certo *pathos* oriundo do mundo antigo.



Pathos

Pathos é uma palavra de origem grega que significa literalmente paixão, mas cujo sentido transcende em muito as acepções que este vocábulo possui na língua portuguesa. Ao se referir ao *pathos* da Antiguidade, Warburg tinha em mente aquilo que o filósofo Friedrich Nietzsche chamou de polaridade entre o dionisíaco e o apolíneo no mundo grego. O caráter dionisíaco representaria o desequilíbrio e o excesso (*hybris*), a bebida, os impulsos carnavais, o erotismo, enquanto o apolíneo remeteria à harmonia das formas, ao equilíbrio, à serenidade e à tranquilidade. A concepção de Winckelmann da arte grega era fundamentalmente apolínea. Warburg, ao se referir ao *pathós* da Antiguidade e sua permanência na arte do Renascimento, procura destacar precisamente o caráter dionisíaco associado à psique dessa época:

ele argumentou que não foi o corpo sem movimento, bem equilibrado, que serviu como modelo para a imitação da Antiguidade, como na visão de Winckelmann da História da Arte, mas o corpo pego em um jogo de forças esmagadoras, membros se contorcendo na luta ou em apertos de dor, cabelos soltos, roupas torcidas pelo vento (MICHAUD, 2004, p. 28).

Fica evidente, assim, a diferença do projeto warburguiano de Ciência da Cultura para o modelo de História da Cultura praticado por autores como Burckhardt e Huizinga:

(...) enquanto Burckhardt, seu mentor, havia pavimentado o caminho que levava a uma definição genérica de “História da Cultura”, Warburg se pôs em marcha para converter esta disciplina numa ciência. Burckhardt havia trabalhado dentro das categorias da historiografia tradicional: a matéria deveria ser a partir de agora calcada nos métodos da psicologia e da antropologia (FORSTER, 2005, p. 38).

É interessante notar, nesse sentido, que o movimento geral de redefinição do estatuto de cientificidade da História, característico da primeira metade do século XX (conferir a Aula 4 desta disciplina), também deixa suas marcas na História da Cultura.



Atende ao Objetivo 3

2. Leia atentamente os dois trechos abaixo:

a.

Pode-se descobrir na história dos estilos um substrato mais profundo de conceitos que dizem respeito à representação como tal, e é possível vislumbrar-se uma história da evolução do modo de ver do Ocidente, para a qual a diversidade do caráter individual e nacional não é de importância decisiva. (...) Quando Rafael constrói os arcabouços de seus quadros e, com rigorosa observância de leis, consegue elevar a impressão de sobriedade e dignidade a um grau sem precedentes, podemos ver nessa sua tarefa

específica o impulso e o objetivo; não obstante, o elemento tectônico da obra de Rafael não pode ser totalmente atribuído a uma intenção nascida de um estado de espírito: trata-se antes da forma de representação de sua época, que ele apenas aperfeiçoou num certo sentido e colocou a serviço dos seus próprios objetivos.

b.

No cidadão da Florença dos Medici, coexistiam as características completamente heterogêneas do idealismo cristão medieval, cavalheiresco, romântico e platonizante, e do comerciante mundano etrusco-pagão, constituindo-se assim um organismo enigmático dotado de uma energia tão elementar quanto harmônica; cada impulso psíquico ampliava seu horizonte para logo ser cultivado serenamente. O florentino se negava a fazer uma escolha pedante entre "este ou aquele", e agia dessa forma não porque deixara de experimentar as contradições em toda a sua crueza, mas porque as considerava compatíveis. Foi exatamente esta atitude, esta força entusiástica e, ao mesmo tempo, reprimida, o que alimentou os frutos artísticos nascidos da conciliação entre Igreja e mundo, entre passado antigo e presente cristão.

Glossário

Rafael – Rafael Sanzio (1483-1520), pintor e arquiteto nascido em Urbino, considerado, ao lado de Leonardo e Michelangelo, como um dos ícones máximos da arte do Renascimento.

Elemento tectônico – A palavra tectônico deriva dos vocábulos gregos *tekne* (modo empírico de saber, arte prática, habilidade) e *tekton* (construtor). Por "elemento tectônico", no contexto da passagem, deve-se entender a manifestação física dos elementos estruturantes da obra.

Medici – Família que dominou politicamente a cidade italiana de Florença por quase todo o século XV e XVI.

Cavalheiresco – Adjetivo referente aos ideais medievais da cavalaria.

Platonizante – Referente a Platão, ou, no contexto da passagem, a uma concepção de mundo idealista.

Os autores das passagens não foram identificados propositalmente. Um dos fragmentos foi extraído do ensaio *A arte do retrato e a burguesia florentina* (1902), de Aby Warburg, enquanto o outro foi retirado do livro *Conceitos fundamentais da História da Arte*, de Heinrich Wölfflin.

Tomando por base o que foi estudado no tópico "Aby Warburg: a História da Arte como Ciência da Cultura", identifique a autoria das passagens a e b, justificando sua escolha com elementos retirados dos textos.

Resposta Comentada

Na Passagem a, percebemos um conjunto de referências ao caráter formal da obra de arte, ou seja, aos aspectos associados à produção da forma, perceptíveis pela alusão à "representação como tal", aos "arcabouços" dos quadros de Rafael, à "impressão de sobriedade" e ao "elemento tectônico". Estes aspectos, em si mesmos, não são suficientes para identificar a autoria. Contudo, se analisados à luz da ênfase conferida à "história dos estilos" – compreendida na Passagem 1 como "substrato mais profundo de conceitos que dizem respeito à representação como tal" –, torna-se possível identificar um aspecto central do pensamento de Heinrich Wölfflin, a saber, o caráter determinante do estilo de época sobre os elementos individuais, o que se pode perceber na seguinte passagem: "trata-se antes da forma de representação de sua época, que ele apenas aperfeiçoou num certo sentido e colocou a serviço dos seus próprios objetivos". Já na Passagem b, são evidentes questões centrais do pensamento de Aby Warburg. Por exemplo: a visão do Renascimento como período marcado por forças antagônicas (o "idealismo cristão medieval, cavalheiresco, romântico e platonizante" de um lado, e os valores mundanos "etrusco-pagãos", de outro); a ênfase nos "impulsos psíquicos" como elemento decisivo para a compreensão da produção

artística; a ideia de permanência de “energias elementares”, associadas à sobrevivência, no Renascimento, de elementos da cultura pagã antiga; o recuso aos contextos sócio-político-intelectuais como chave explicativa para a compreensão da arte renascentista. Considerados em conjunto, estes aspectos conformam o ideal warburgiano de Ciência da Cultura.

Formas de sobrevivência da Antiguidade: ninfa, astrologia, índios norte-americanos e Atlas *Mnemosyne*

Desde seu período de estudante universitário na cidade de Bonn, Aby Warburg teve sua atenção despertada para um elemento visual bastante específico, recorrente em diversas manifestações artísticas do Renascimento italiano: a representação de acessórios em movimento, especialmente quando associados a mulheres jovens e belas. Repare na figura principal da pintura *O nascimento de Vênus*, de Botticelli, aqui reproduzida.



Figura 7.3: Sandro Botticelli. *O nascimento de Vênus* (1485). Têmpera sobre tela, 172,5 x 278,5 cm. Galeria Uffizi, Florença.

Fonte: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/f/f2/Sandro_Botticelli_046.jpg

Vemos, no centro do quadro, emergindo nua de uma concha aberta, a própria deusa, Vênus. Observe como seus cabelos parecem tocados por uma brisa suave, porém intensa. À direita do observador percebemos uma jovem (a deusa da Primavera), também com os cabelos esvoaçantes. Ela realiza uma série de movimentos sutis: repare nas dobras de suas vestes, nas contorções do manto que segura, na posição de sua mão direita. Nada no quadro remete a uma pose artificial, a uma imagem estática: as figuras parecem ter sido surpreendidas enquanto se moviam com a leveza que somente deuses e figuras míticas podem emanar. O ar soprado pelo Cupido (à esquerda do observador) fornece o detalhe final para a construção de uma atmosfera toda especial.

A hipótese defendida por Warburg era a de que tais figuras femininas, recorrentes em diversas pinturas florentinas dos séculos XV e XVI, remetiam a uma tópica constantemente aludida na literatura antiga, especificamente em autores como Ovídio, Virgílio e Lucrécio: a presença da ninfa, “tipo generalizado da mulher em movimento”, segundo definição de Warburg (1990a, p. 120), sempre uma moça muito jovem, representada com “movimento gracioso dos membros, cabelos e roupas” (BURUCÚA, 2007, p. 15). Na mitologia grega, as ninfas são deusas; em suas “aparições” na arte florentina, porém, elas são muitas vezes transformadas em donzelas da cidade, circulando entre membros da burguesia mercantil. É o caso da jovem representada no *Nascimento de São João Batista*, de Ghirlandaio (1449-1494), disposta à direita do observador. Ela entra por uma porta, e as dobras de sua roupa indicam não apenas uma agitação corporal ligeira, mas também a ação do vento, tradicionalmente associada à figura mítica da ninfa.



Figura 7.4: Domenico Ghirlandaio. *Nascimento de São João Batista* (detalhe). Florença, Santa Maria Novella.

Fonte: <http://cgfa.acropolisinc.com/ghirlandaio/ghirlandaio2.jpg>

As representações pictóricas de ninfas por artistas como Botticelli e Ghirlandaio compunham para o historiador hamburguês muito mais que meras citações de elementos da cultura antiga. Elas representavam, para Warburg, efetivas personificações do paganismo renascentista, revelando-se registros da presença inconsciente de “fórmulas emotivas” (*pathosformeln*) primordiais – conjunto de posturas e gestos que, segundo ele, remetiam a condições especiais de excitação psicológica. Como sugere E. H. Gombrich (1970, p.125), Warburg via na “Ninfa a erupção de uma emoção primitiva através da crosta do autocontrole cristão e decoro burguês”.



Na já aludida biografia intelectual de Warburg, Gombrich sugere que o conceito de “fórmula emotiva” (*pathosformel*) cunhado pelo historiador hamburguês deve ser compreendido à luz da teoria psicanalítica da época. Embora alguns paralelismos com a teoria do inconsciente coletivo de

Carl Jung possam ser estabelecidos, Warburg nunca fez referência direta a esse autor. Já o livro *Mneme* (1908), de Richard Semon, é por ele bastante citado. Segundo Gombrich (1970, p. 242), a memória, no livro de Semon, é concebida como a

capacidade de reagir a um evento ao longo de um período de tempo; ou seja, uma forma de preservar e transmitir energia desconhecida para o mundo físico. Qualquer evento que afete a matéria viva deixa um traço que Semon chama de "engrama". A energia potencial conservada neste "engrama" pode, em condições adequadas, ser reativada e descarregada.

Warburg entendia que a arte consistia num mecanismo privilegiado de concentração de tais energias, as quais se condensavam precisamente em "fórmulas emotivas" capazes de "evocar, num caminho oposto ao do procedimento habitual da memória, os engramas originais, e suscitar com isso a recordação de experiências primárias da humanidade" (BURUCÚA, 2007, p. 29). De acordo com Carlo Ginzburg (1999, p. 45), que segue aqui Gertrud Bing, tais "fórmulas emotivas" podem ser consideradas "autênticos e verdadeiros **topoi** figurativos".

O exame da permanência das "fórmulas emotivas" associadas às práticas primordiais de paganismo era considerado por Warburg uma etapa decisiva para a compreensão dos impulsos que, como forças inconscientes em conflito com a visão de mundo cristã, constituíram uma espécie de "fermento espiritual" da arte renascentista, condição decisiva para que ela alcançasse um historicamente reconhecido grau de excelência. Afirma Warburg (1990a, p. 110) em passagem do ensaio "A arte do retrato e a burguesia florentina":

Topoi

Plural de *topos*, ou "lugar", em grego. No sistema retórico antigo, entendia-se por *topoi* os "lugares-comuns" do discurso, argumentos-tipo empregados no discurso quando convenientes, como forma de reafirmar valores já conhecidos e bem aceitos pela opinião comum.

Quando maneiras contraditórias de conceber a vida se acomodam nas almas dos membros de uma mesma sociedade (...) produz-se uma inevitável decadência social: porém, não deixam de ser estas as mesmas forças que geram o mais elevado florescimento cultural quando, equilibradas no interior de um mesmo indivíduo, no lugar de se aniquilarem uma a outra, fecundam-se mutuamente ampliando com isso as fronteiras de sua personalidade. O florescimento cultural do primeiro Renascimento florentino se deu sobre esta base. (...) Foi exatamente esta atitude, esta força entusiástica e, ao mesmo tempo, reprimida, o que alimentou os frutos artísticos nascidos da conciliação entre Igreja e mundo, entre passado antigo e presente cristão.

O interesse pelas “fórmulas emotivas” primordiais leva Warburg a estabelecer novos horizontes para suas pesquisas. Em 1895, ele empreende uma viagem aos Estados Unidos, para pesquisar o ritual da serpente dos índios *pueblo* – designação atribuída ao conjunto de diversas tribos sedentárias do oeste norte-americano, como os Hopi e os Moki. Como ele afirma em conferência proferida em 1926 no sanatório suíço Bellevue, onde ficou internado por muitos anos para se tratar de severos distúrbios psíquicos, a motivação principal de sua viagem tinha sido a seguinte indagação: “Em que medida podemos reconhecer as características essenciais da humanidade primitiva e pagã?” (WARBURG, 2008, p. 12). Warburg pretendia, por meio do estudo de cultos animistas dos índios *pueblo* – vistos por ele, não sem ingenuidade, como manifestações vivas, em plena passagem do século XIX para o XX, de uma concepção de mundo similar à dos povos gregos e latinos da Antiguidade –, compreender aspectos importantes da passagem do “paganismo primitivo à modernidade”. Ele concentrou sua atenção num ritual praticado com serpentes vivas pelos índios Moki, entendido pelos indígenas como modo de catalizar forças naturais.

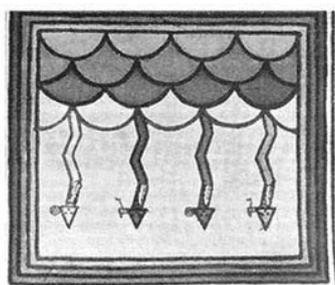


Figura 7.5: À esquerda, desenho de trovões em forma de serpentes, feito por uma criança Moki. À direita, foto de Warburg com um indígena.

Fonte: SCARSO, Davide. "Fórmulas e arquétipos, Aby Warburg e Carl G. Jung". In: <http://www.educ.fc.ul.pt/hyper/resources/dscarso/index.htm>



O ritual dos Moki

Vejamus uma descrição do ritual da serpente dos Moki:

Tudo começava com a captura de mais de uma centena de serpentes vivas, muitas das quais venenosas, que posteriormente eram lavadas com água e ervas medicinais. De seguida, eram atiradas com força sobre uma pintura feita na areia que representava, entre outras coisas, quatro trovões em forma de serpentes estilizadas que descem do céu. As serpentes, movendo-se, acabavam por desfazer a pintura. No último dia, os dançarinos, com muito cuidado, colocavam entre dentes as serpentes uma a uma largando-as depois por terra. Segundo a interpretação de Warburg, as serpentes eram santos vivos das chuvas sob o disfarce de animais, ou seja, simbolizam os poderosos trovões de um temporal. A vida dos Moki, em um território árido e hostil, dependia inteiramente do bom andamento da estação das chuvas. Uma má estação poderia significar meses de fome e de sofrimento. (...) Os índios Moki não fazem mais do que tentativas

desesperadas de controlar um fenômeno que lhes escapa completamente e que os preocupa. É como se procurassem dominar a chuva por meio do controle de outro fenômeno igualmente preocupante mas mais manipulável: as serpentes.

Este fragmento foi retirado do texto “Fórmulas e arquétipos, Aby Warburg e Carl G. Jung”, de Davide Scarso, disponível no seguinte endereço eletrônico:

<http://www.educ.fc.ul.pt/hyper/resources/dscarso/index.htm>.

Na conferência de 1926, Warburg (2008, p. 48) chega à conclusão de que o ritual da serpente pode ser associado, por sua natureza, às práticas mágicas da Antiguidade greco-romana:

Na dança da serpente, esta não é sacrificada, mas transformada em mediadora, através da consagração e da dança mimética, e enviada de volta junto às almas dos mortos para que, em forma de raio, provoque a tormenta no céu. Isto demonstra que, no que concerne às culturas primitivas, o mito está intrinsecamente entrelaçado com as práticas mágicas.

Fundamentalmente, Warburg procura estabelecer pontos de conexão entre a magia antiga, os rituais cosmológicos dos *pueblo* e a sobrevivência do paganismo no Renascimento. Como ele afirma em texto sobre a adivinhação pagã no tempo de Lutero, “mesmo após o fim da Antiguidade, as divindades antigas jamais cessaram (...) de fazer parte das forças religiosas da Europa cristã” (WARBURG, 1990b, p. 250). Seu último e mais ambicioso projeto, e que permaneceu incompleto em função de sua morte, em 1929, foi o Atlas *Mnemosyne*, no qual Warburg tentava registrar, em séries de imagens, as mais diversas iconografias, a fim de mapear o potencial expressivo da humanidade.



Figura 7.6: Três séries de imagens do Atlas *Mnemosyne*.

Fonte: http://i70.photobucket.com/albums/i1110/felizes/aby_warburg.jpg

O legado de Aby Warburg

Analisados em retrospectiva, os esforços intelectuais de Aby Warburg podem ser considerados, simultaneamente, um fracasso e um sucesso. Um fracasso porque seu projeto de uma Ciência da Cultura jamais alcançou os resultados objetivos esperados, muito em função de suas premissas, alicerçadas em fundamentos evolucionistas e numa noção de memória social bastante questionada atualmente. Mas, ainda assim, o trabalho de Warburg foi decisivo para a renovação da História da Cultura, por diversas razões:

- a) A Biblioteca por ele montada foi uma espécie de “Meca” para a qual voltaram-se os olhares de importantes intelectuais europeus da década de 1920, como Ernst Cassirer, interessados no estudo da cultura antiga, medieval e do Renascimento. A partir de 1933, o *Warburg Institute*, constituído com vistas ao “estudo da continuidade, rupturas e sobrevivências da tradição clássica” (Ginzburg, 1999, p. 42), consolidou-se como uma respeitável instituição de pesquisa, pela qual passaram alguns dos mais importantes historiadores intelectuais e da cultura do século XX, como Fritz Saxl, Erwin Panofsky, Edgar Wind, Delio Cantimori, Frances Yates, E. H. Gombrich, Eugenio Garin, Arnaldo Momigliano, Carlo Ginzburg, Anthony Grafton e Michael Baxandall.

- b) Warburg foi um crítico sistemático dos métodos formalistas da História da Arte, consolidando um tipo de abordagem que privilegiava o significado histórico dos produtos artísticos. Seu método de trabalho foi seguido, com algumas modificações e adaptações, por Erwin Panofsky, em seu projeto, bastante influente na segunda metade do século XX, de uma iconologia (estudo do sentido do conteúdo das artes visuais).
- c) Warburg foi um dos primeiros a considerar a magia e a astrologia como aspectos decisivos para a compreensão da cosmologia antiga e da época moderna, discussões tidas pela historiografia do século XIX como curiosidades irrelevantes, resquícios da barbárie do passado. Os estudos de Frances Yates e Eugenio Garin sobre o tema são, em grande medida, inspirados pelas sugestões de Warburg.
- c) Warburg abriu os domínios da História da Arte e da História da Cultura para disciplinas que, no início do século XX, apenas se consolidavam, como a Antropologia, a Sociologia e a Psicologia.

Com Aby Warburg, a prática da História da Cultura perdeu algo do seu diletantismo, característico dos escritos de Burckhardt e Huizinga, definindo-se como um campo de estudos dotado de metodologias e interesses próprios. Da iconologia de Panofsky às pesquisas de Carlo Ginzburg sobre a feitiçaria na época moderna, passando pelos estudos eruditos de Arnaldo Momigliano e Anthony Grafton, a marca de Warburg, e principalmente seu pioneirismo, se fazem evidentes.



Atende ao Objetivo 4

3. A atenção a rituais mágicos e à astrologia constitui um dos aspectos mais atuais do legado intelectual de Aby Warburg, questão revisitada por importantes historiadores da cultura da segunda metade do século XX. Na obra de Warburg, contudo, o interesse por tais práticas está diretamente atrelado ao estudo das “fórmulas emotivas” (*pathosformeln*). Analise a centralidade da categoria “fórmula emotiva” para a reflexão de Warburg sobre a “sobrevivência do paganismo” no período do Renascimento.

Resposta Comentada

As “fórmulas emotivas” (*pathosformeln*) são, para Warburg, registros de emoções primordiais da humanidade, visíveis sobretudo nas manifestações artísticas visuais. É o caso, por exemplo, da tópica da ninfa, jovem moça em movimento gracioso. Mais que citações, as ninfas, na pintura renascentista, eram para Warburg indícios da presença de fórmulas emotivas pagãs, despertando emoções primitivas que entravam em conflito com os valores morais do cristianismo, por instigarem o aspecto dionisíaco da existência, como a dança, a música, a bebida e o erotismo. Assim, pode-se dizer que o estudo da permanência de tais “fórmulas emotivas”

constituía, na ótica de Warburg, uma etapa decisiva para a compreensão dos impulsos contraditórios que alimentavam inconscientemente os pintores e escultores do Renascimento, especialmente as tensões entre visão cristã de mundo e ideais pagãos.

CONCLUSÃO

Nesta aula, você pôde reconhecer dois importantes modelos de prática da História da Cultura, assim como aspectos centrais da reflexão teórica de Johan Huizinga e Aby Warburg acerca do estudo histórico da cultura. Em um primeiro momento, examinamos o entendimento de Huizinga da História da Cultura como análise morfológica do passado. Dedicamos especial atenção à sua relação com os escritos de Jacob Burckhardt. Em seguida, passamos ao estudo do pensamento de Aby Warburg, com destaque especial para sua tentativa de fundamentar uma rigorosa Ciência da Cultura. Por fim, analisamos o legado teórico do pensamento de Aby Warburg.

Atividade Final

Atende aos Objetivos 1, 2, 3 e 4

Com base no que foi estudado nesta aula, compare as perspectivas de Johan Huizinga e Aby Warburg acerca dos objetivos e métodos da História da Cultura.

Resposta Comentada

Para Johan Huizinga, a História em geral, e a História da Cultura especificamente, era a “forma espiritual em que uma cultura presta contas com seu passado”. Para ele, mais que retratar determinadas épocas do passado em seu conjunto, a História dá forma a estes períodos. Trabalhando com vestígios e fragmentos de outros tempos, o historiador atribui ao passado um sentido, definido a partir de imagens particulares formadas e estabelecidas com base em suas experiências particulares. A História da Cultura é definida, assim, como uma espécie de análise morfológica do passado, ou seja, como estudo das formas culturais do ponto de vista da totalidade da vida social. Já Aby Warburg procurou oferecer uma definição “científica” da História da Cultura – por isso mesmo chamada de “ciência da cultura”. Muito interessado numa revisão dos fundamentos da História da Arte, o historiador, para Warburg, deveria estudar os aspectos psíquicos incorporados na arte. Daí a centralidade da categoria de *pathosformel* em seus estudos.

RESUMO

Tratamos nesta aula do sentido da História da Cultura, como pensado por Johan Huizinga e Aby Warburg. Inicialmente, analisamos o entendimento de Huizinga da História da Cultura como morfologia histórica, assim como a importância do conceito de tradição para a historiografia da Cultura. Em seguida, analisamos a proposta de Ciência da Cultura de Aby Warburg, com ênfase na sua revisão dos pressupostos associados à História da Arte como disciplina.



Aula 8

A nova história cultural (I): a importância de Mikhail Bakhtin

Pedro Spinola Pereira Caldas

Meta da aula

Apresentar os fundamentos da nova história cultural através da obra de Mikhail Bakhtin.

Objetivos

Esperamos que, após o estudo do conteúdo desta aula, você seja capaz de:

1. identificar o problema teórico central da história cultural, tal como formulado a partir de Jacob Burckhardt;
2. avaliar a importância do conceito de dialogismo de Mikhail Bakhtin;
3. comparar o conceito de circularidade, de Bakhtin, com o de mentalidade, tal como desenvolvido por Lucien Febvre.

Pré-requisitos

Para melhor entender o conteúdo desta aula, é importante que você tenha estudado atentamente o conceito de paradigma, de Thomas Kuhn (Aula 1 de Historiografia Contemporânea), bem como o conceito de mentalidade, tal como desenvolvido por Lucien Febvre (Aula 2 desta mesma disciplina).

INTRODUÇÃO

Conforme vimos na primeira aula de Historiografia Contemporânea, a importância de uma obra de história reside na sua capacidade de alterar não somente o conhecimento factual sobre um assunto, mas também o próprio conceito de história. Uma abordagem teórica da historiografia, portanto, precisa ver as obras historiográficas, “novas” ou “velhas”, como possibilidades de se pensar sobre temas universais da história.

Gostaria de aplicar aqui o que o filósofo Arthur Danto fala sobre a filosofia. Diz ele, em seu livro *Transfiguração do lugar-comum*, sobre estética e arte contemporânea, que, se a filosofia não se pensa ao pensar um objeto, ela de nada vale. Ao falar de uma escola historiográfica, é preciso pensar a própria teoria da história. Danto escreve, baseado no elogio cartesiano da reflexão: “(...) seja qual for o objeto de meu pensamento, aprendo ao mesmo tempo sobre o objeto e sobre o próprio pensamento” (DANTO, 2005, p. 99).

A atitude contrária, que se contenta em meramente enfileirar nomes de grandes historiadores representativos de escolas de temáticas inovadoras, não seria somente uma nova forma de estabelecer um elitismo canônico, seria também retroceder, na consciência história da nossa disciplina, a um lastimável e tosco objetivismo, que apresenta as “escolas historiográficas” e se esquece dos problemas teóricos que elas trazem. Curiosamente, é cada vez mais comum ver trabalhos em história da cultura baseados nos “novos historiadores” do que nos fundadores, como Burckhardt ou Huizinga. Se não tomarmos cuidado, afirmaremos a novidade sem sequer saber o que representava o antigo paradigma, para usar os termos de Thomas Kuhn.

Neste sentido, é importante estabelecer a diferença entre “temáticas” e “problemas teóricos”. É mais produtivo pensar em como podem ser trabalhados alguns impasses do conhecimento histórico como um todo a partir da discussão de algumas obras

historiográficas, por exemplo, do que fazer o esforço interminável para elencar temáticas, que, no caso da história cultural, brotam do chão como cogumelos, tais como: história do corpo, das mulheres, cultura popular, história oral, história das imagens, história dos odores etc. Desconfio seriamente, sem querer questionar o valor intrínseco de pesquisas sinceras, que vivemos uma espécie de astúcia positivista, ou seja, quanto mais queremos nos livrar deste conceito, mais inventamos novos objetos, temas, lamentamos não poder visitar todos os arquivos, ler todos os textos e entrevistar todas as pessoas que gostaríamos. Na batalha contra os fatos, usamos os fatos. Confunde-se a busca de novos temas para além da tradicional história política e diplomática com a postura reflexiva e genuinamente antipositivista; ou seja, se o positivismo é a afirmação de uma mecânica inteligibilidade da história, a alternativa a ele seria, na verdade, pensar a história sempre quando se fala de um objeto.

Se um sujeito não se pensa quando reflete a respeito de um objeto – fatalmente estará sendo positivista. E a melhor prova disso está em um curioso paradoxo: a nova história cultural defende, em geral, o relativismo, e, portanto, a ideia de progresso histórico. Mas, ao mesmo tempo, os defensores da nova história cultural não manifestam qualquer pudor em explicar a história da historiografia a partir da ideia de progresso, algo nítido quando se aplica a ideia de “nova história” em oposição à “velha história”. Não se trata de emitir aqui um juízo de valor, mas, simplesmente, de mostrar que a pesquisa de novos objetos, decerto interessantes, não implica necessariamente um aprofundamento do conceito de história.

Peter Burke, por exemplo, chega a “arranhar” o problema, mas não o desenvolve: “O que é a chamada nova história? Quanto ela é nova? É um modismo temporário ou uma tendência de longo prazo? Ela irá – ou deverá – substituir a história tradicional, ou as rivais podem coexistir pacificamente?” (BURKE, 1992, p. 9). Embora Burke se pergunte – retoricamente – o quão nova a nova história de fato é, não apresenta os critérios que determinem o grau

de novidade de uma disciplina (ele poderia fazê-lo citando, por exemplo, Thomas Kuhn). E, o que é mais grave, separa previamente a nova história da história tradicional.

Esta aula, portanto, tratará de alguns dos possíveis fundamentos teóricos e influências da nova história cultural, ou dos historiadores que podem ser apontados como teóricos representantes dessa nova história cultural. Assim, você terá condições de perceber que é possível pensar a própria história (como conhecimento e como escrita) a partir das obras de alguns autores selecionados. Nesta aula, buscamos algumas referências que nos permitam cumprir minimamente o objetivo deste curso – refletir sobre a trajetória da historiografia – como Carlo Ginzburg, Dominick La Capra e Roger Chartier.

O problema teórico da história cultural

Para tentar compreender o problema do que há de novo na (auto)proclamada “nova história cultural”, optamos, em um primeiro momento, por avaliar a questão sob um ponto de vista formal e argumentativo; e, em um segundo momento, sob o ponto de vista do conteúdo.

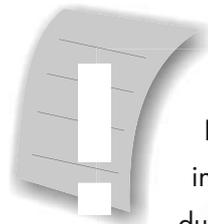
Vamos ao primeiro. Há uma diferença profunda entre a “antiga” história cultural e a “nova” história cultural no que diz respeito à explicação histórica? Muda o conceito de conhecimento histórico?

Conforme têm apontado autores distintos como Antoine Prost e Reinhart Koselleck (PROST, 2008, p. 75-114; KOSELLECK, 2000), uma característica do objeto histórico é o fato dele não possuir conteúdo previamente definido. Ao contrário de quase todas as ciências, inclusive as ciências humanas e sociais, que têm uma classe de objetos bem delimitada. Os teóricos da Literatura têm os romances, poemas e contos; a Sociologia, as formas de relações entre seres humanos; a Filosofia, uma tradição de textos e ideias preocupada

com os fundamentos do pensamento; e assim sucessivamente. E a História? Qual o seu objeto propriamente dito, que nenhuma outra disciplina possui? Um historiador não pode estudar Machado de Assis porque há um crítico literário? Não. Estará proibido de estudar a sociedade porque um sociólogo já se dedica ao assunto? Também não. Ao estudar Grécia antiga, deixará de lado as obras de Platão e Aristóteles, cujas leituras devem ser feitas por filósofos? Creio que não. Mas o que há, então, de efetivamente histórico?

A definição do problema teórico inerente ao conhecimento histórico, e, sobretudo, a história cultural, está formulada nas reflexões teóricas de Jacob Burckhardt, iniciadas em 1868, nas quais ele define o conhecimento histórico como coordenativo, em oposição ao filosófico, que ele define como subordinativo (BURCKHARDT, 2000, p. 133).

O que isto quer dizer? Para Burckhardt, o pensamento subordinativo parte de algum fundamento capaz de explicar todas (ou grande parte) das formas de existência na realidade. Por exemplo: o *cogito*, em René Descartes.



Descartes

Para Descartes, a razão era a única coisa indubitável na inteligência humana. Poderíamos duvidar de todas as impressões dadas em nossos sentidos. Quando sonhamos, não sabemos que dormimos, e, portanto, durante o sonho, tomamos como verdadeiras as experiências dadas aos sentidos. Mas não podemos duvidar que duvidamos. E como a dúvida é uma atividade da razão, do *cogito*, esta é a única coisa com que podemos contar. É, portanto, o fundamento sobre o qual todas as ciências exatas devem se erguer.

Este fundamento sustenta, então, explicações sobre o conhecimento, a política, a arte, a religião etc. Já o historiador, segundo Burckhardt (2000), explica o mundo de maneira diversa. Para ele, não se trata de colocar uma específica dimensão da vida (a economia, por exemplo, como é para Adam Smith e Karl Marx) como mais importante do que as demais. Todas elas estariam interligadas, em coordenação: uma influenciando a outra, embora, claro, de acordo com as épocas, algumas tenham maior capacidade de influência do que as demais.

Tal coordenação se estrutura, segundo Burckhardt, no que ele chama de as três grandes potências: a cultura, o Estado e a religião, sendo que somente a cultura seria capaz de possibilitar a função coordenativa, pois, criadora de formas, ela não almeja a síntese e enquadramento do homem no Estado (cujas funções ordenadoras e disciplinadoras o levam a tal) e na religião, cujas preocupações com o sagrado também põem um limite à expressão do homem. A cultura permite o dinamismo, incentiva-o e é, assim, segundo Burckhardt, crítica das outras duas potências (BURCKHARDT, 2000, p.161-163). Mas o fato de criticar as outras duas potências, mostrando que, ao se apresentarem como fixas, elas são moldáveis e moldadas como uma forma artística, não elimina, de modo algum, a importância das mesmas.

Em suas aulas sobre a história da cultura grega, Burckhardt mostrou que arte e religião, por vezes, eram praticamente inseparáveis. Em sua grande obra *A cultura do Renascimento na Itália*, Burckhardt, com maestria, tece seu texto não de maneira narrativa e linear, mas mediante a interpenetração entre as partes, como se o próprio livro fosse uma cidade, criando o que Felix Gilbert denominou “efeito de rede”: “O livro não é organizado cronologicamente, mas dividido em seções, cada uma delas dedicada a um diferente aspecto das ocupações humanas” (GILBERT, 1990, p. 58).

De alguma maneira, se até hoje se discute circularidade entre erudito e popular, entre texto, livro e leitor, entre passado e presente, é porque Burckhardt marcou as regras do jogo, o que Carl Schorske tão bem percebeu: que estamos no limite entre uma determinada

expressão de uma linguagem e a sua capacidade de irradiação. Schorske comenta que a história cultural, para ser coordenativa, precisa lidar com a natureza própria, isto é, com a linguagem, com a forma de expressão de seu objeto, sem que se torne uma poética deste objeto. Não seria rigoroso fazer uma leitura histórica da obra de Machado de Assis sem conhecer algum instrumento de análise poética do romance, como as obras de Georg Lukács ou de Roman Ingarden, por exemplo; o mesmo vale para uma leitura histórica da obra de Glauber Rocha sem conhecer minimamente o que dizem especialistas em estética do cinema, como Jacques Aumont, Ismail Xavier, entre outros. O historiador não é teórico e crítico da literatura e do cinema, e, para trabalhar essas áreas, ele precisa estabelecer relações a partir de elementos extraídos dessas linguagens com elementos não contidos nelas, de modo a chegar a uma tessitura diversa a que chegaria um crítico de cinema ou um historiador da literatura. Nas palavras de Schorske (2000, p. 243):

Sem estar confinado a algum domínio da experiência humana, o historiador entra em qualquer território em busca dos materiais que organizará em um padrão temporal com a ajuda dos conceitos tomados emprestados daqueles campos do conhecimento que os geraram. (...) Na tapeçaria que o historiador tece. As dinâmicas diacrônicas são a urdidura, as relações sincrônicas, o tecido (...) tece seu fio, em parte, com materiais que escolheu e cardou, mas não plantou, e, em parte, com conceitos que adotou, mas não criou.

Ora, neste sentido, o problema ainda não seria o mesmo? Não caberia à historiografia, mais especificamente à historiografia debruçada sobre os estudos da cultura, coordenar diferentes áreas da ação humana? Não será, portanto, a ampliação dos temas que mudará a essência do estudo histórico da cultura. Nada contra o interesse por novos objetos – mas resta saber se tal interesse obriga a comunidade historiográfica a repensar seu próprio ofício em sua natureza mais íntima, ou seja, saber se de fato esse interesse implica uma renovação. Há mais uma vez de se ter aqui um cuidado

fundamental: uma coisa é a visão que os historiadores têm de si mesmos, outra é levarmos ao pé da letra o que eles dizem. Se alguém chama a sua prática específica de história cultural de “nova”, não creio que sejamos obrigados a concordar. Podemos até fazê-lo, mas, antes, é necessário pensar em critérios, como os que vimos na Aula 1 desta disciplina.

Vamos, agora, à segunda parte. Teriam os temas da história cultural mudado radicalmente? Burckhardt, antes mesmo de teorizar a respeito da história da cultura, já a praticava. Na verdade, não foi ele o criador do campo da história cultural. Quando decide estudar e pesquisar história da cultura, Burckhardt já encontra uma área organizada e estabelecida, ainda que pequena, minoritária em relação à história política. O melhor exemplo é o historiador Karl Dietrich Hüllmann, autor de uma obra de história cultural da Idade Média em seis volumes, publicada em 1826 e 1827! Vários destes volumes eram dedicados ao estudo do cotidiano e da cidade (GILBERT, 1990, p. 46). Leia atentamente o que Hüllmann diz a respeito da necessidade de se estudar história cultural:

A história tem sido sempre tratada em maneira unilateral; sempre tem se preocupado com aqueles que são mais influentes (...) pouca atenção tem sido dada para as classes mais baixas (...) este é o objetivo da história cultural, que, desprezando classe social e linguagem, compreende toda a humanidade (apud, idem).

Hüllmann foi importante para a formação de Burckhardt, algo que se observa já em seu primeiro livro, *A era de Constantino Magno*, editado em 1852. Embora uma figura política ocupe o centro do livro – o que, segundo Felix Gilbert, seria uma concessão feita por Burckhardt à história política dominante na época (GILBERT, 1990, p. 54) –, Burckhardt dedica várias páginas à descrição de hábitos cotidianos e modos de viver (cf. GILBERT, 1990, p. 56), sendo seu interesse maior guiado, sobretudo, pela riqueza do período que marcou a transição da passagem do paganismo clássico para o cristianismo, e não por mero objetivismo. Entretanto, ainda que

o leque de temas tenha sido ampliado, não podemos dizer que a nova história cultural é nova justamente porque destaca a relação entre presente e passado como motivação central para a escrita da história.

A alta cultura germânica, desde o final do século XVIII e durante quase todo o século XIX, passava por movimento oposto ao que Burckhardt tratava em seu livro, sendo menos influenciada pela religião e mais pela cultura clássica grega (GILBERT, 1990, p. 52-53).

Bons exemplos são: *História da Arte na Antiguidade*, de Joachim Winckelmann, *Hipérion*, de Friedrich Hölderlin, a biografia de Alexandre Magno, de Johann Gustav Droysen.

Infelizmente, por vezes, encontramos generalizações apressadas. Peter Burke, ele mesmo um especialista em história da cultura, define, em um estudo, as seis principais características da nova história. Aqui destacaremos, apenas, quatro delas. A primeira seria: "(...) a nova história começou a se interessar por virtualmente toda a atividade humana" (BURKE, 1992, p. 11), em contraposição à história exclusivamente política. Já a segunda é definida por Burke da seguinte maneira: "os historiadores tradicionais pensam na história como essencialmente uma narrativa dos acontecimentos, enquanto a nova história está mais preocupada com a análise das estruturas" (BURKE, 1992, p.12). O.K., Burckhardt não pensa em estruturas, mas, para usar a expressão de Gilbert, em "redes", e definitivamente não escreve de maneira narrativa. Temos ainda a terceira característica: "(...) a história tradicional oferece uma visão de cima, no sentido de que tem sempre se concentrado nos grandes feitos dos grandes homens (...)". Ora, vimos com Felix Gilbert que, mesmo em seu livro sobre Constantino, Burckhardt se dedica a descrever hábitos de homens que não se destacavam individualmente. As festas e as mulheres, por exemplo, são temas de seu livro sobre o Renascimento na Itália. E ainda há uma quarta característica:

(...) segundo o paradigma tradicional, a História é objetiva (...)
Hoje em dia este ideal é, em geral, considerado irrealista.
(...) Nossas mentes não refletem diretamente a realidade. Só
percebemos o mundo através de uma estrutura de convenções,
esquemas e estereótipos, um entrelaçamento que varia de
uma cultura para outra (BURKE, 1992, p. 15).

E por mais que Burckhardt não tenha se detido em tais considerações sobre a teoria do conhecimento, seu interesse pela transição do paganismo para o cristianismo, por exemplo, era fruto, como vimos, do momento cultural vivido na Europa, e, mais especificamente, no âmbito da cultura germânica da qual Burckhardt fazia parte (embora fosse suíço, estudou na Alemanha).



Atende ao Objetivo 1

1. A partir do conceito de paradigma científico, criado por Thomas Kuhn: “realizações (...) suficientemente sem precedentes para atrair um grupo duradouro de partidários (...) e simultaneamente abertas para deixar toda a espécie de problemas para serem resolvidos pelo grupo redefinido de praticantes da ciência” (KUHN, 1998, p. 30) e das palavras de Carl Schorske (ver citação), como você avaliaria o empreendimento da “nova história cultural”?

Resposta Comentada

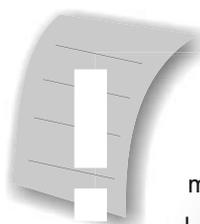
Estamos um tanto conscientes da postura irônica, na qual se afirma que a nova história cultural, apesar de todas suas inúmeras e valiosas contribuições, ainda se movimenta em um eixo teórico de quase 150 anos. Não queremos dizer que o modelo de história cultural ainda é o de Burckhardt, mas os problemas não se afastaram muito desde então; se outrora incomodavam o providencialismo e a história política, hoje é preciso ter cautela no diálogo com a etnologia e a teoria literária, para que a história não se deixe contaminar totalmente pelo aparato teórico de tais disciplinas.

Mikhail Bakhtin: o conceito de dialogismo

Nascido em 1895, ao sul de Moscou, o russo Mikhail Bakhtin é, provavelmente, um dos autores mais influentes na historiografia da cultura. Sua morte em 1975 finalizou uma rica trajetória intelectual. Sua trajetória é exemplar para a própria história cultural. Sutilmente, sua obra levanta problemas que estão presentes em historiadores como o italiano Carlo Ginzburg e o norte-americano Dominick La Capra, que estudaremos na próxima aula. Nas palavras de Katerina Clark e Michael Holquist, autores de sua biografia intelectual:

Acertar com precisão um Bakhtin definitivo é ainda mais complicado porque sua evolução passou por vários períodos. Houve uma fase filosófica entre 1918 e 1924 aproximadamente, quando, sob influência do neokantismo e da fenomenologia, tentou pensar cabalmente uma

compreensiva filosofia própria. Entre 1925 e 1929, começou a afastar-se da metafísica e entrar em diálogo com movimentos intelectuais então em curso, como o freudismo, o marxismo soviético, o formalismo, a lingüística e até a fisiologia. No terceiro período, durante os anos de 1930, Bakhtin procurou uma poética história na evolução do romance. E, finalmente, nas décadas de 60 e 70, retornou à metafísica a partir de uma nova perspectiva da teoria social e da filosofia da linguagem (CLARK; HOLQUIST, 2008, p. 31).



Neokantismo

Neokantismo é uma escola filosófica, especialmente importante no final do século XIX e início do século XX, que procurou aplicar a filosofia de Immanuel Kant às ciências humanas, ou seja, estabelecendo condições *a priori* para o conhecimento das ações humanas. Wilhelm Windelbland e Heinrich Rickert são seus principais representantes.

Como é impossível abarcar uma produção intelectual de tais dimensões no espaço desta aula, destacaremos, portanto, duas de suas obras, ambas muito importantes, a saber: os seus livros sobre a cultura popular no Renascimento e sobre o escritor russo Fiódor Dostoiévski. Da primeira, destacaremos o conceito de circularidade; da segunda, a importância da poética no conceito de dialogismo. Tais conceitos serão suficientes para que você tenha uma ideia da importância de Bakhtin para os estudos culturais.

Iniciemos com *Problemas da poética de Dostoiévski*, obra publicada pela primeira vez em 1929 e reeditada em 1963. O final da década de 1920 na URSS foi o período em que a restrição à liberdade começava a se acirrar. Bakhtin, por ser ele mesmo um homem religioso (embora não ligado oficialmente à Igreja Ortodoxa),

acabou preso e, depois, exilado no Cazaquistão (CLARK; HOLQUIST, 2008, p. 145-170). Curiosamente, as críticas favoráveis, feitas por homens simpáticos ao regime socialista, evitaram destino muito pior em uma prisão de trabalhos forçados, que muito provavelmente teria lhe custado a vida, uma vez que Bakhtin sempre teve a saúde muito frágil (CLARK; HOLQUIST, 2008, p. 157-158).

As críticas favoráveis se explicam, possivelmente, pela influência de alguns elementos do marxismo, ainda que, de modo algum, Bakhtin pudesse ser classificado como adepto do materialismo dialético de Engels e Marx. Aliás, é difícil classificar Bakhtin não somente como marxista, mas como membro de qualquer escola ou tendência. A mistura de religião e marxismo, fé e ciência é algo característico de Bakhtin, intelectual que não pode ser enquadrado em um tipo definido, e sempre buscou na ideia do diálogo a essência de seu e de qualquer pensamento.

É importante notar que justamente esse caráter indefinido e inconclusivo constitui, segundo Bakhtin, o diferencial de Dostoiévski perante os demais escritores ocidentais modernos. Na verdade, é como se, na hora de interpretar Dostoiévski, fosse impossível defini-lo totalmente. E este é o tema que atravessa todo o livro *Problemas da poética de Dostoiévski*. Segundo Clark e Holquist, esse livro derruba duas convenções muito arraigadas na interpretação das obras literárias, a saber: (a) aquela que considera a obra como fruto da intenção do autor, seja esta intenção individual ou determinada por uma ideologia de classe, totalmente autônoma, sem ligação nenhuma com o seu tempo e qualquer tempo; (b) aquela que considera a obra algo fechado em si mesmo, como se um fosse um perfeito mecanismo a ser desmontado pelo crítico (CLARK; HOLQUIST, 2008, p. 262).

O primeiro tipo de interpretação convencional, portanto, é aquela que procura decifrar a obra a partir da intenção do autor. Algumas vezes, isto é algo induzido pelo próprio autor, cuja escrita pode ser definida, segundo Bakhtin, como “monológica”, não sendo, assim, um erro de interpretação.

O que é uma obra monológica?

No plano monológico, a personagem é fechada e seus limites racionais são rigorosamente delimitados: ela age, sofre, pensa e é consciente nos limites daquilo que ela é, isto é, nos limites de sua imagem definida como realidade (...) Essa imagem se constrói no mundo do autor, objetivo em relação à consciência da personagem; a construção desse mundo, com seus pontos de vista e definições conclusivas, pressupõe uma sólida posição exterior, um estável campo de visão do autor. A autoconsciência da personagem está inserida num sólido quadro (...) da consciência do autor que a determina e representa e é apresentada no fundo sólido do mundo exterior (BAKHTIN, 2008, p. 58).

A concepção monológica é aquela em que o autor do romance domina completamente a obra que realiza. Sua intenção é o que conta, e a obra deve ser explicada pelo mundo em que vive o romancista: sua biografia (vida familiar, educação), sua classe social, suas influências etc. Por exemplo: Liev Tolstói, outro grande nome da literatura russa, foi, durante grande parte da vida, um homem profundamente religioso. Algumas de suas obras mais destacadas, como *A morte de Ivan Ilitch* (1886), por exemplo, apresentam personagens que, de alguma maneira, servem de porta voz da consciência (religiosa) do próprio Tolstói.



Liev Tolstói

Liev Tolstói (1828-1910), russo de origem nobre, é conhecido, sobretudo, por dois dos maiores romances do século XIX – em qualidade e extensão –, a saber: *Guerra e paz* (escrito entre 1867 e 1869), e *Anna Kariênina* (redigido entre 1875 e 1878). Neste último, um grande painel da vida russa tendo como foco o adultério feminino. Aliás, o casamento foi tema de duas excelentes novelas de Tolstói: *Sonata a Kreutzer* (1891) e *Felicidade conjugal* (1857).

A obra de Dostoiévski, se interpretada dessa maneira, segundo Bakhtin, será totalmente incompreendida. Diz-nos Bakhtin (2008, p. 67):

O homem nunca coincide consigo mesmo. A ele não se pode aplicar a forma de identidade. A é idêntico a A. No pensamento artístico de Dostoiévski, a autêntica vida do indivíduo se realiza como que na confluência dessa divergência do homem consigo mesmo (...) A vida autêntica do indivíduo só é acessível a um enfoque *dialógico*, diante do qual ele responde por si mesmo e se revela livremente.

Um texto de Dostoiévski é sempre dialógico, ou seja, ele se constrói a partir da relação entre personagens, entre as consciências dos personagens, e não entre os personagens e o mundo fora do texto, o mundo social. É daí que surge o conceito de dialogismo: trata-se de um diálogo entre personagens cujas consciências são formadas durante o romance.



Fiódor Dostoiévski (1821-1881)

É, sem dúvida, um dos grandes nomes da literatura mundial. É autor de romances fundamentais como *Crime e castigo* (1866), *O idiota* (1868), *Os demônios* (1871) e *Os irmãos Karamázov* (1880) – todos eles já traduzidos para o português diretamente do russo. Bakhtin define bem sua obra: ele lida com indivíduos indefinidos, em constante processo de mudança e sempre no limiar da sanidade e da sociedade. Seus principais personagens são loucos, assassinos, prostitutas e santos.

Bakhtin comprova seu argumento de maneira bastante clara quando, antecipando seus possíveis críticos, se coloca o seguinte problema: e quando algum personagem de Dostoiévski tem as mesmas opiniões de seu criador? Afinal, Dostoiévski foi também jornalista político, e deixou um grande material em cartas e relatos de viagem. Se compararmos, por exemplo, o personagem-narrador da excepcional novela *Memórias do subsolo* (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 145-147) com *Notas de inverno sobre impressões de verão*, produto de uma viagem de Dostoiévski pela Europa ocidental (cf. Dostoiévski, 2000b, p. 95-96), podemos chegar à conclusão que, em ambos, há a crítica ao ser humano artificial, totalmente intelectualizado e desapegado de sua terra, inteiramente desprovido de espontaneidade. Como Bakhtin resolve o problema? Leiamos mais um trecho de *Problemas da poética de Dostoiévski*:

De fato, quando as ideias de Dostoiévski-pensador entram no seu romance polifônico, mudam a própria forma de sua existência, transformam-se em imagens artísticas das ideias: (...) tornam-se inteiramente dialógicas e entram no grande diálogo do romance em absoluto pé de igualdade com outras imagens de ideias (...) (BAKHTIN, 2008, p.103).

Em outras palavras: uma vez no romance, a ideia que existe fora do mundo ficcional ganha outra roupagem, passando a ter uma função estética dentro do livro, sendo mais do que mera transmissora de uma “mensagem”.

Você verá na próxima aula como isto será importante para a história cultural. A linguagem de uma determinada forma artística deixa de ser um canal pelo qual se passa uma ideologia, uma visão de mundo, um protesto social, a história de uma vida dramática etc. A obra precisa ser vista como algo mais do que “retrato” de alguma outra coisa (seja ela a sociedade ou a vida de um indivíduo), mas a linguagem em que ela se expressa é, em si, algo produtivo, que ajuda a entender melhor o mundo em que ela surgiu e no qual circula. Sem ela, jamais veríamos e entenderíamos o mundo da maneira como

o entendemos. Mas, se, ao contrário, uma obra apenas confirma o que já sabemos (injustiças sociais, sofrimentos de uma trajetória pessoal, uma ideologia etc.), ela pode ser bem escrita e de leitura agradável, mas não acrescenta nada ao mundo.

Você deve estar pensando: mas então Bakhtin, ao criticar a ideia de uma interpretação baseada na intenção do autor, não estaria considerando a obra como algo totalmente fechado, com uma “vida” independente daquele que a criou? Isto não entraria em contradição com o que está dito acima sobre as duas contribuições do livro sobre Dostoiévski?

Nem tanto. Pensemos no seguinte: quando Bakhtin demonstra a estrutura dialógica da obra de Dostoiévski, ele está pensando o seguinte: não podemos explicar o romance como uma expressão das emoções do autor, de sua biografia etc., como se o romancista tivesse uma “consciência” antes de começar a escrever sua obra, que seria a mera reprodução desses sentimentos, de uma trajetória de vida. A consciência do autor se faz durante a obra de arte. Após escrever seus romances, a “consciência” de Dostoiévski, por exemplo, se alterou em relação ao que ela era antes de escrever cada obra. O mesmo vale para as personagens. Elas não são meros símbolos de uma realidade externa (a miséria social da Rússia czarista, a crise de valores da modernidade, a religiosidade de Dostoiévski), mas eles também mudam durante a obra. O dialogismo é esse processo em que autor e personagem mudam à medida que se relacionam na obra e por causa da obra.

A segunda contribuição, ou a segunda crítica de Bakhtin a uma forma convencional de interpretação, você verá na parte seguinte da aula. É em outra obra, sobre a cultura popular no Renascimento, que Bakhtin consegue mostrar muito bem que o fato de uma obra não ser fruto da intenção de um autor não implica que ela esteja desvinculada do meio em que ela existe.



Atende ao Objetivo 2

2. Leia atentamente a passagem a seguir de *Problemas da poética de Dostoiévski*, de Mikhail Bakhtin (2008, p. 77-78).

Seria absurdo pensar que nos romances de Dostoiévski a consciência do autor não estivesse absolutamente expressa. A consciência do criador do romance polifônico está constantemente presente em todo esse romance, onde é ativa ao extremo. Mas a função dessa consciência e a forma de seu caráter ativo são diferentes daquelas do romance monológico: a consciência do autor não transforma as consciências dos outros (ou seja, as consciências dos heróis) em objetos nem faz destas definições acabadas à revelia. Ela sente ao seu lado e diante de si as consciências equipolentes dos outros, tão infinitas e inconclusas quanto ela mesma (...)

(...) não se podem contemplar, analisar e definir as consciências alheias como objetos, como coisas: comunicar-se com elas só é possível dialogicamente. Pensar nelas implica em conversar com elas, pois do contrário voltariam imediatamente para nós o seu aspecto objetificado.

Lido o trecho, elabore uma resposta em até 10 linhas sobre a importância do conceito de dialogismo em Bakhtin.

Resposta Comentada

Para Bakhtin, a relação entre a consciência do autor e a consciência da personagem não é objetiva, isto é, não há uma separação entre autor e personagem. O autor se molda e se cria a partir de sua relação com a personagem. Assim, não há um autor que tenha uma consciência fora da obra – ela se constrói durante a obra. Da mesma maneira, não há um personagem que seja meramente simbólico, isto é, que represente algo que já existe fora do mundo da ficção. Por isso, a obra não é reprodução, mas criação.

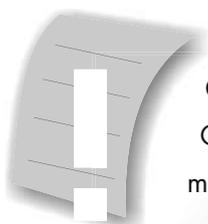
Bakhtin e o conceito de circularidade

Seria bem mais fácil entender a obra de Bakhtin – e sua importância para a história cultural – se simplesmente defendesse que arte e sociedade não têm nenhuma relação entre si. Bakhtin é um autor complexo, e tinha, de fato, uma visão histórica. Para ele, a obra de Dostoiévski é melhor compreendida se considerarmos o contexto do capitalismo. As consciências dos personagens se relacionam porque, no capitalismo, especialmente o capitalismo devastador da Rússia, as antigas referências tradicionais se fragilizaram, deixando indivíduos soltos, sem ter uma âncora com a qual se segurarem no mundo moderno. Os contatos entre consciências não eram mais feitos por um código comum compartilhado por todos (por exemplo: a religião), mas pelo choque livre entre consciências que procuram se redefinir (BAKHTIN, 2008, p. 20-21).

A melhor prova da complexidade do pensamento de Bakhtin é a relação que ele tinha com os *formalistas*.

Os principais nomes do formalismo eram Viktor Chklóvski, Iuri Tíniánov e Roman Jakobson. Para este grupo, extremamente coeso e

bem organizado na década de 1920 na URSS, havia uma diferença fundamental entre a linguagem prática e a linguagem poética. A linguagem prática deve exercer um efeito sobre a realidade, e deve ser a mais transparente e clara possível. Um enunciado como “fecha a porta!” procura exercer uma função sobre a realidade. Já a linguagem poética procura chamar a atenção para o próprio enunciado (CLARK; HOLQUIST, 2008, p. 213). A linguagem poética procura chamar a atenção *sobre a forma, sobre a maneira* como algo é dito, e não sobre o que é dito: “a linguagem poética é definida por seu poder de levar os leitores a perceber as palavras de novo” (CLARK; HOLQUIST, 2008, p. 214).



Os “formalistas”

Curiosamente, apesar de estarem filosoficamente distantes do materialismo dialético do marxismo, os “formalistas” se preocupavam com a dimensão produtiva da linguagem poética, e conseguiram, na década de 1920, se organizar e obter postos de trabalho no regime soviético. Ao passo que Bakhtin só conseguia publicar com pseudônimos e vivia na pobreza (CLARK; HOLQUIST, 2008, p. 209-231).

Neste sentido, os formalistas também criticaram as teorias que se interessavam pela intenção dos autores. Para eles, as obras tinham uma vida própria – e nisso Bakhtin concordava com eles. Mas só até certo ponto. Embora tenha manifestado interesse pelo pensamento dos formalistas, Bakhtin também os criticou. Para ele, por mais que fosse a intenção dos formalistas desvendar os mecanismos poéticos de um texto, no final das contas, eles dependiam de teorias da percepção do *leitor*, algo que é formulado na psicologia (CLARK; HOLQUIST, 2008, p. 214), e não na teoria da literatura. Afinal, se

por um lado é objetivo da obra de arte fazer com que os leitores percebam a importância da palavra – sendo esta mais do que instrumento para comunicar –, por outro lado, de nada adiantava substituir a psicologia do autor pela psicologia do leitor. Continuava-se preso a um ambiente psicológico e intencional.

É neste aspecto que reside a riqueza da obra de Bakhtin sobre Rabelais, denominada *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais* (1965). Tal obra, de acordo com Clark e Holquist, é "(...) um estudo de como o social e o literário interagem" (CLARK; HOLQUIST, 2008, p. 315). Para Bakhtin, "toda teoria da arte deve levar em conta três elementos: criadores, obras de arte e perceptores" (CLARK; HOLQUIST, 2008, p. 223).

Para Bakhtin, Rabelais é um autor cuja obra não havia recebido ainda, por parte da tradição dos estudos literários, a devida atenção. Seus textos são "ofensivos" ao gosto pudico, e tão reprimido quanto repressor. Segundo Bakhtin, seu estilo pode ser definido como "realismo grotesco".

O que é o realismo grotesco de Rabelais, na definição de Mikhail Bakhtin?

No realismo grotesco, a degradação do sublime não tem um caráter formal ou relativo. O 'alto' e o 'baixo' possuem aí um sentido absoluto e rigorosamente topográfico (...) Degradar significa entrar em comunhão com a vida da parte inferior do corpo, a do ventre e dos órgãos genitais, e portanto com atos como o coito, a concepção, a gravidez, o parto, a absorção de alimentos e a satisfação das necessidades naturais. (...) A degradação (...) não tem um valor destrutivo, negativo, mas também um positivo, regenerador: é ambivalente, ao mesmo tempo negação e afirmação (BAKHTIN, 1993, p.18-19).

Imagine o impacto de tal estilo no final da Idade Média e no Renascimento. Bakhtin comenta que, durante toda a Idade Média, o riso havia sido eliminado da cultura oficial:

O tom sério exclusivo caracteriza a cultura medieval oficial.
O próprio conteúdo dessa ideologia: **ascetismo**, crença numa sinistra providência, papel dominante desempenhado por categorias como o pecado, a redenção, o sofrimento (...) (BAKHTIN, 1993, p. 63).

E não é somente a Idade Média um alvo do realismo grotesco. Também o é a concepção clássica de beleza predominante no próprio Renascimento, em que

o corpo é algo rigorosamente acabado e perfeito. Além disso, isolado, solitário, separado dos demais corpos, fechado. Por isso, elimina-se tudo o que se leve a pensar que ele não está acabado, tudo que se relaciona com seu crescimento e sua multiplicação (BAKHTIN, 1993, p. 26).

Em seu argumento, Bakhtin, além de inserir a obra de Rabelais em um amplo contexto mental da Idade Média e do Renascimento – ele chega a fazer uma breve história do riso, que vai desde o cristianismo primitivo até a época de Rabelais –, também relaciona Rabelais com outros autores do início da era moderna, como Miguel de Cervantes, cujo personagem Sancho Pança (de *Dom Quixote*), por ter um grande ventre, é uma figura que poderia muito bem ter sido inventada por Rabelais. Mesmo Quixote, vale lembrar, é excessivamente magro, donde também não estava de acordo com os padrões renascentistas.

A obra de Rabelais, portanto, só pode ser corretamente compreendida, segundo Bakhtin, em uma relação com seu contexto. Cuidado: ela não é determinada por seu contexto de maneira mecânica, ela interage com seu contexto, mostrando, em primeiro lugar, que um sistema que gostaria de se mostrar como definitivo, na verdade, tinha brechas, margens, espaços. Leia atentamente o que escreve Bakhtin a respeito dessa relação entre contexto histórico e obra individual.

Ascetismo

Doutrina de pensamento ou de fé que considera a ascese, isto é, a disciplina e o autocontrole estritos do corpo e do espírito, um caminho imprescindível em direção a Deus, à virtude; conjunto de práticas, evitações e comportamentos condicionados por esta doutrina. (Fonte: *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*.)

(...) a cultura cômica da Idade Média estava essencialmente isolada nas pequenas ilhas que constituíam as festas e as recreações. Paralelamente, existia a cultura oficial séria, rigorosamente separada da cultura popular da praça pública. Os embriões de uma nova concepção do mundo começavam a aparecer por toda a parte mas, fechados nas formas específicas da cultura cômica (...) eram incapazes de crescer e desenvolver-se. Para chegar a isso, tinham que penetrar obrigatoriamente na grande literatura.

É no fim da Idade Média que se inicia o processo de um enfraquecimento mútuo das fronteiras entre a cultura cômica e a grande literatura. (...)

Esse processo completou-se no Renascimento. É na obra de Rabelais que o riso da Idade Média encontrou sua expressão suprema. Ele se tornou a forma adquirida pela nova consciência histórica, livre e crítica. Esse estágio supremo do riso tinha sido preparado ao longo da Idade Média (BAKHTIN, 1993, p. 83-84).

E é justamente esta relação entre cultura popular e cultura letrada oficial que define o conceito de *circularidade*. Bakhtin não pensa a relação entre uma e outra como esferas separadas, em que uma teria mais valor do que a outra: para um populista, a cultura popular seria mais "autêntica", e, para um elitista, a cultura oficial e letrada seria mais "nobre". Nem elitista, nem populista. A visão que Bakhtin tem da cultura é como algo plástico, móvel, dinâmico, em que as duas esferas interagem, se definem mutuamente em constante movimento.

O estudo de Bakhtin sobre Rabelais é de enorme importância para a historiografia, na medida em que, levando em consideração a própria linguagem de Rabelais, que desconsiderava os parâmetros clássicos de bom gosto, percebe sua dimensão social, isto é, seu significado que ultrapassa a mera dimensão autoral.

Mas, da mesma forma que Rabelais e seu mundo não estavam separados, Bakhtin também não pode ser visto de maneira isolada do ambiente em que respirava. Sua obra sobre Rabelais oferece,

neste sentido, uma excelente oportunidade para que discuta um dos pontos estudados na Aula 1, a saber: o problema do lugar social do historiador, tal como formulado por Michel de Certeau.

Segundo Katerina Clark e Michael Holquist, o livro de Bakhtin sobre Rabelais é, ele mesmo, uma espécie de espelho que seu autor põe à frente da cultura oficial soviética. De alguma maneira, Bakhtin quer ser para a URSS o que Rabelais foi para a Igreja no final da Idade Média e para o Renascimento. A crítica de Bakhtin ao stalinismo não se limitaria a uma denúncia das atividades repressoras, mas, sobretudo, à ideia de que a sociedade deveria se organizar verticalmente, a partir de uma hierarquia claramente disposta e que controlaria toda a sociedade (CLARK; HOLQUIST, 2008, p. 321-325).



Atende ao Objetivo 3

3. Você estudou, na Aula 1, que Rabelais foi tema de um importante livro de Lucien Febvre, sem dúvida um dos principais textos da historiografia contemporânea. Erudito e cuidadoso, Bakhtin conhecia o livro de Febvre sobre Rabelais, e teceu alguns comentários a respeito. Leia-os com atenção e depois comente as críticas de Bakhtin. Sinta-se livre para “tomar partido” de um dos autores, desde que tenha bons argumentos.

O livro de Febvre permite especialmente compreender certos aspectos da cultura do século XVI. Por outro lado, ele só serve em pequena medida e sempre indiretamente para a compreensão do romance de Rabelais enquanto *obra literária*, e da *concepção e percepção artísticas* do mundo de Rabelais (BAKHTIN, 1993, p. 113).

Lida a crítica, escreva uma resposta em que as ideias de concepção (do escritor Rabelais) e percepção artística (do público leitor) estruturam a ideia de circularidade.

Resposta Comentada

A diferença entre Bakhtin e Febvre, indicada pelo primeiro, reside justamente na distinção entre o modo usual de teóricos da literatura e historiadores na hora de lidar com um texto ficcional. Os historiadores, em geral, costumam inserir a obra em um contexto maior, deixando em segundo ou terceiro plano o aspecto artístico. Importa-lhes mais a mensagem do que a forma. Já Bakhtin, como um bom teórico da literatura, por mais que não despreze o aspecto social, sempre o vê a partir da forma pela qual é expressado em um texto, o que significa: pela forma como o leitor o sente e o experimenta. Toda forma de sentir e experimentar o texto lhe dá uma circularidade; a obra vai para o mundo social no momento em que atinge a sensibilidade de seu público mediante suas características estéticas.

Qualquer que seja a sua posição ou preferência é importante estar consciente de suas implicações, partindo dos seguintes questionamentos: um texto ilustra uma mentalidade que poderíamos conhecer de outra maneira, ou revela algo que somente poderia ser conhecido pelo próprio texto?



CONCLUSÃO

Pode parecer curioso que tratemos de um crítico literário para falar de historiografia. Mas a história da historiografia não pode ser estudada apenas com obras de historiadores. No caso da nova história cultural, isto se torna um erro crasso. Não se trata apenas de contrastar “a abordagem do historiador” com a “abordagem do crítico literário”, mas de aprender como elas podem conviver.

Bakhtin, neste sentido, é uma figura interessantíssima. Suas obras sobre Dostoiévski e Rabelais mostram claramente que é possível respeitar a linguagem do objeto (ficção, prosa) sem deixar de lado o contexto histórico. O equilíbrio obtido por Bakhtin entre texto e contexto pode servir de exemplo para qualquer boa obra de história cultural.

Atividade Final

Atende aos Objetivos 1, 2 e 3

Nesta aula, tratamos da importância de Mikhail Bakhtin para a história da cultura. Escreva um texto de até dez linhas sobre a relação complementar entre os conceitos de dialogismo e circularidade, e como esta relação mantém os princípios estabelecidos por Jacob Burckhardt no século XIX.

Resposta Comentada

O conceito de dialogismo destaca o que há de específico na obra de arte, mais precisamente no romance. Uma obra não é espelho da consciência do autor, mas antes o único veículo pelo qual esta consciência se formou e se desenvolveu. Neste sentido, estudá-la é estudar sua própria expressão, isto é, seus elementos poéticos e estéticos. A obra não é um véu que esconde uma verdade social, econômica, psicológica etc.

Já o conceito de circularidade serve de contraponto para o conceito de dialogismo. A própria expressão da obra permite que ela chegue aos leitores e circule socialmente. Ao utilizar expressões que feriam o bom gosto renascentista, Rabelais, por exemplo, conseguia enfrentar ideais de belo e de sagrado presentes e predominantes no início da era moderna. A poética passa a ter, portanto, uma função crítica.

Neste sentido, é perfeitamente possível imaginar como Burckhardt se mantém atual. Para ele, o conhecimento histórico deve coordenar diferentes formas do conhecimento humano, e, assim, ser capaz tanto de conhecer o que há de específico em cada forma cultural, mas, ao conhecer a especificidade, mostrar como ela foi obtida pela relação com outras, mesmo que em oposição.

RESUMO

O problema teórico da história cultural, como vimos, foi colocado inicialmente por Jacob Burckhardt. Sendo o conhecimento histórico coordenativo, como a história cultural poderá lidar com seu objeto? É um problema sério. Fazendo eco às palavras de Carl Schorske, citadas no início da aula, da mesma maneira que seria difícil admitir um pesquisador especialista em história econômica que desconhecesse o manejo de curvas estatísticas, ou de um especialista em história social que não dominasse as principais teorias sociológicas (de um Max Weber, de um Durkheim, de um Georg Simmel, de um Marx), como poderíamos admitir um historiador especialista em cultura que desconhecesse a linguagem específica de seu objeto? Quando alguém decide, por exemplo, estudar história da música do ponto de vista da historiografia (poderá fazê-lo também como musicólogo), é altamente recomendável que saiba ler e analisar uma partitura, por exemplo. Se usar obras literárias como documentos, o fato de ser historiador não o livrará de conhecer as principais teorias literárias.

A obra de Mikhail Bakhtin, no sentido empregado por Thomas Kuhn, é paradigmática. Por mais que ele não seja historiador, sua influência sobre nomes destacados como Carlo Ginzburg e Dominick La Capra é bastante sensível, dado seu esforço constante em perceber a obra como um diálogo entre sua estrutura poética e sua influência social e histórica.



Historiografia Contemporânea

Referências

Aula 1

- CALVINO, Italo. *Por que ler os clássicos?* São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.
- DROYSEN, Johann Gustav. *Historik*. Stuttgart-Bad Canstatt: Fromann-Holzboog: Peter Leyh, 1977.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- FULBROOK, Mary. *Historical Theory*. London: Routledge, 2002.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2007.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GUIMARÃES, Manoel Luiz Salgado. *Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional*. *Estudos Históricos*, n.1, p. 5-27, 1988.
- IGGERS, Georg G. *Historiography in the twentieth century: from scientific objectivity to the postmodern challenge*. Hanover: London: Wesleyan University Press, 1997.
- KUHN, Thomas. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- RÜSEN, Jörn. *Reconstrução do passado: teoria da história II: os princípios da pesquisa histórica*. Brasília: Editora da UnB, 2007.
- SCHULZ, Walter. *Philosophie in der veränderten Welt*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1977.
- SCOTT, Joan. *História das mulheres*. In: BURKE, Peter (Org.) *A escrita da história*. São Paulo: Editora da UNESP, 1992.
- SKINNER, Quentin. *Razão e retórica na filosofia de Hobbes*. São Paulo: Editora da UNESP, 1999.

Aula 2

- AGUIRRE ROJAS, Carlos Antonio. Tese sobre o itinerário da Historiografia do século 20: Uma visão numa perspectiva de longa duração. In: _____.; MALERBA, Jurandir. *Historiografia contemporânea: perspectiva crítica*. Bauru: EDUSC, 2007.
- BLOCH, Marc. *Introdução à história*. Lisboa: Europa-América, 1949.
- _____. *A sociedade feudal*. Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. Para uma história comparada das sociedades européias. In: _____. *História e historiadores*. Lisboa: Teorema, 1998.

BURCKHARDT, Jacob. Über das Studium der Geschichte. In: GANZ, Peter; *Kritische Gesamtausgabe*, Bd.10. Munich: C.H. Beck and Basel: Schwabe & Co., 2000.

DOSSE, François. *A História em migalhas: dos Annales à nova história*. Campinas: Editora da UNICAMP; São Paulo: Ensaio, 1992.

DROYSEN, Johann Gustav. *Historik*. Stuttgart: Bad-Canstatt: Fromann-Holzboog, 1977.

FEBVRE, Lucien. *A Europa: gênese de uma civilização*. Bauru: EDUSC, 2004.

_____. *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. *Combates por la historia*. Barcelona: Ariel, 1992.

GURIÊVITCH, Aaron. *A síntese histórica e a Escola dos Anais*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

IGGERS, Georg G. *Historiography in the Twentieth Century: from scientific objectivity to the postmodern challenge*. Hanover; London: Wesleyan University Press, 1997.

LANGLOIS, Charles Victor; SEIGNOBOS, Charles. *Introdução aos estudos históricos*. São Paulo: Renascença, 1949.

RANKE, Leopold Von. *Geschichte der Päpste*. ANDREAS, Willy. (Org.). Wiesbaden: Emil Vollmer, 1957.

SIMIAND, François. *Método histórico e ciência social*. Bauru: EDUSC, 2003.

Aula 3

BARROS, Carlos. La historia que viene. *Historia a debate*. Tomo I – Pasado y Futuro. Santiago de Compostela, 1995.

BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a história*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Felipe II*. Vol. 1. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

_____. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Felipe II*. Vol.2. São Paulo: Martins Fontes, 1984.

CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

DOSSE, François. *A História em migalhas: dos Annales à Nova História*. Campinas: Editora da UNICAMP; São Paulo: Ensaio, 1992.

FERRATER MORA, José. Existencialismo. In: _____. *Dicionário de Filosofia*. Tomo II: D-J. São Paulo: Loyola, 2001.

GURIÊVITCH, Aaron. *A síntese histórica e a Escola dos Anais*. São Paulo: Perspectiva, 2003.

HOUAISS, Antonio; VILLAR, Mauro de Salles. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. 2.922 p.

LE GOFF, Jacques. *Uma longa Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

_____. História. In: _____. *História e memória*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.

_____. O historiador e o homem cotidiano. In: _____. *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1993.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

MOMIGLIANO, Arnaldo. Las Orígenes de la Historia Universal. In: _____. *De paganos, judíos y cristianos*. México, D.F.: FCE, 1996.

SARTRE, Jean-Paul. *Que é a literatura?* São Paulo: Ática, 2004.

_____. *A náusea*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

_____. O existencialismo é um humanismo. São Paulo: abril, 1973. (Coleção Os Pensadores; v. 45).

Aula 4

BRAUDEL, Fernand. História e Ciências Sociais: a longa duração. In: _____. *Escritos sobre a História*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

BURDÉ, Guy; MARTIN, Hervé. *As escolas históricas*. Lisboa: Publicações Europa-América, 2003.

BURKE, Peter. *A Escola dos Annales: a revolução francesa da historiografia*. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

CARDOSO, Ciro; BRIGNOLLI, Héctor Pérez. *Os métodos da história*. Rio de Janeiro: Graal, 1987.

CHARTIER, Roger. *A história hoje: dúvidas, desafios, propostas*. Estudos históricos. Rio de Janeiro, v. 7, n. 13, 1994.

DURKHEIM, Émile. *As regras do método sociológico*. São Paulo: Martins Fontes, [20-].

FISCHER, Wolfram. História social e história econômica. In: BAETA NEVES, Abílio Afonso; GERTZ, René (Org.). *A nova historiografia alemã*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 1987.

- FRAGOSO, João; FLORENTINO, Manolo. História econômica. In: CARDOSO, Ciro; VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- FURET, François. "O quantitativo em história". In: LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Org.). *História: novos problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
- GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GINZBURG, Carlo. *O fio e os rastros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- GINZBURG, Carlo; PONI, Carlo. O nome e o como. In CASTELNUOVO, Enrico; GINZBURG, Carlo; PONI, Carlo (Org.). *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Bertrand-Brasil, 1991.
- HOBSBAWM, Eric. Da história social à história da sociedade. In: _____. *Sobre história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- HOUAISS, Antonio. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- IGGERS, Georg. *Historiography in the twentieth century*. Hanover: London: Wesleyan University Press, 1997.
- KOCKA, Jürgen. Tendências e controvérsias recentes na ciência histórica da República Federal Alemã. In: BAETA NEVES, Abílio Afonso; GERTZ, René (Org.). *A nova historiografia alemã*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 1987.
- LABROUSSE, Ernest. New Paths Toward a History of the Western Bourgeoisie (1700-1850). In: REVEL, Jacques; HUNT, Lynn (Org.). *Histories. French Constructions of the Past*. New York: The New Press, 1995.
- LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- MARTINS, Estevão de Resende. *Historiografia alemã no século 20: encontros e desencontros*. In: MALERBA, Jurandir; ROJAS, Carlos Aguirre (Org.). *Historiografia contemporânea em perspectiva*. Bauru: Edusc, 2007.
- PROST, Antoine. *Doze lições sobre a história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- REVEL, Jacques. Introduction. In: REVEL, Jacques; HUNT, Lynn (Org.). *Histories: French Constructions of the Past*. New York: The New Press, 1995.
- REVEL, Jacques. Microanálise e construção do social. In: _____. (Org.). *Jogos de escala: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1998.
- RINGER, Fritz. *A metodologia de Max Weber: unificação das ciências culturais e sociais*. São Paulo: Edusp, 2004.
- SIMIAND, François. *Método histórico e ciência social*. Bauru: Edusc, 2003.

STONE, Lawrence. History and the social sciences in the twentieth century. In: _____. *The Past and the Present Revisited*. London: New York: Routledge & Keagan Paul, 1987.

WEBER, Max. *Historia económica general*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

Aula 5

ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. O marxismo hoje: um balanço aberto. In: HOBBSBAWM, Eric. *História do Marxismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991. v. 11.

ARENDT, Hannah. O conceito de História: antigo e moderno. In: _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1997.

FONTANA, Josep. *A história dos homens*. Bauru: Edusc, 2004.

GERAS, Norman. Althusser, Louis. In: BOTTOMORE, Tom (Org.). *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

HARRIS, Lawrence. Forças produtivas e relações de produção. In: BOTTOMORE, Tom (Org.). *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

HOBBSBAWN, Eric J. *Mundos do trabalho*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

IGGERS, Georg. *Historiography in the twentieth century*. Hanover: London: Wesleyan University Press, 1997.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise*. Rio de Janeiro: Eduerj: Contraponto, 1999.

LÖWY, Michael. Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses: sobre o conceito de história. São Paulo: Boitempo, 2005.

LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MARX, Karl. Carta a Joseph Weydemeyer. 05 mar. 1852. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1852/03/05.htm>>. Acesso em: 30 ago. 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

SILVA, Sérgio. Thompson, Marx, os marxistas e os outros. In: NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Sérgio (Org.). *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

THOMPSON, E. P. A história vista de baixo. In: NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Sérgio (Org.). *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

_____. Modos de dominação e revoluções na Inglaterra. In: NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Sérgio (Org.). *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

_____. *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004. v. 1.

_____. Algumas observações sobre classe e falsa consciência. In: NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Sérgio (Org.). *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

_____. Folclore, antropologia e história social. In: NEGRO, Antonio Luigi; SILVA, Sérgio (Org.). *As peculiaridades dos ingleses e outros artigos*. Campinas: Editora da Unicamp, 2001c.

WRIGHT, Erik Olin; LEVINE, Andrew; SOBER, Elliot. *Reconstruindo o marxismo*. Ensaios sobre a explicação e teoria da história. Petrópolis: Vozes, 1993.

Aula 6

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra-capas, 2000.

BURCKHARDT, Jacob. *Historia de la cultura griega*. Barcelona: Editorial Iberia, 1953. tomo I.

_____. *A cultura do renascimento na Itália*. um ensaio. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

CALDAS, Pedro Spinola Pereira. História e sabedoria: um comentário sobre as reflexões teóricas de Jacob Burckhardt". In: *SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 25., 2009, Fortaleza. Anais...*, Fortaleza: ANPUH, 2009. CD-ROM.

DOSSE, François. *História do estruturalismo*. São Paulo: ensaio; Campinas, SP: Editora Unicamp, 1993. vol. 1.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. v. 1.

ELIOT, T. S. *Notas para uma definição de cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GILBERT, Felix. *History: politics or culture?* Princeton: Princeton University Press, 1990.

GOSSMAN, Lionel. *Basel in the age of Burckhardt: a study in unseasonable ideas*. Chicago: London: The University of Chicago Press, 2000.

KUPER, Adam. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru: EDUSC, 2002.

- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.
- _____. Introdução à obra de Marcel Mauss In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naif, 2003.
- MANNHEIM, Karl. *Sociologia da Cultura*. São Paulo: Perspectiva: Edusp, 1974.
- MOMIGLIANO, Arnaldo. Introduction to the *griechische kulturgeschichte* by Jacob Burckhardt". In: BOWERSOCK, G. W.; CORNELL, T. J.. A. D. (Org.) *Momigliano: studies on modern scholarship*. Berkeley. Los Angeles: London: University of California Press, 1994.
- RINGER, Fritz. *O declínio dos mandarins alemães*. São Paulo: Edusp, 2000.
- TYLOR, Edward Burnett. A ciência da cultura. In: CASTRO, Celso (Org.). *Evolucionismo cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

Aula 7

- BURCKHARDT, Jacob. *A cultura do Renascimento na Itália: um ensaio*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- BURUCÚA, José Emilio. *História, arte, cultura*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- COLIE, R. L. Johan Huizinga and the task of cultural history: *the American Historical Review*, 69, n.3, 1964.
- DIDI-HUBERMAN, Georges. Foreword knowledge: movement. In: MICHAUD, Philippe-Alain. *Aby warburg and the image in motion*. New York: Zone Books, 2004.
- DIERS, Michael. Warburg and the warburgian tradition of cultural history. *New German Critique*, Ithaca, n. 65, 1995.
- FORSTER, Kurt W. *El renacimiento del paganismo, aportaciones a la historia cultural del renacimiento europeo*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- GINZBURG, Carlo de A.; Warburg a E. H. Gombrich: notas sobre um problema de método. In: _____. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- GOMBRICH, E. H. *Aby Warburg: an intellectual biography*. London: The Warburg Institute: University of London, 1970.
- _____. *Para uma história cultural*. Lisboa: Gradiva, 1994.
- _____. *A história da arte*. Rio de Janeiro: LTC, 1999.
- HUIZINGA, Johan. Problemas de historia de la cultura. In: _____. *El concepto de la historia*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1994a.

_____. En torno a la definición del concepto de historia. In: _____. *El concepto de la historia*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 1994b.

_____. *O declínio da idade média*. Braga: Editora Ulisséia, 1996.

_____. *Homo ludens*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

MICHAUD, Philippe-Alain. *Aby Warburg and the image in motion*. New York: Zone Books, 2004.

RIBEIRO, Naiara dos Santos Damas. *A Europa em jogo: as críticas de Johan Huizinga à cultura de seu tempo (1926-1945)*. 2008. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

SÜSSEKIND, Pedro. A Grécia de Winckelmann. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 117, 2008.

WARBURG, Aby. L'art du portrait et la bourgeoisie florentine. *Essais Florentins*, Paris, 1990a.

_____. La divination païenne et antique dans les écrits et les images à l'époque de Luther. *Essais Florentins*, Paris, 1990b.

_____. El Nacimiento de venus y la primavera de sandro botticelli. In: _____. *El renacimiento del paganism: aportaciones a la historia cultural del renacimiento europeo*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

_____. *El ritual de la serpiente*. Madrid: Sexto Piso, 2008.

WINCKELMANN, J. J. *Reflexões sobre a arte antiga*. Porto Alegre: Movimento, 1975.

WÖLFFLIN, Heinrich. *Conceitos fundamentais da história da arte*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

Aula 8

BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec; Brasília: Ed. UnB, 1993.

BURCKHARDT, Jacob. Über das Studium der Geschichte. In: _____. (Org.) Peter Ganz. *Kristische Gesamtausgabe: band 10*. Basel: Schwabe; München: Beck, 2000.

BURKE, Peter. Abertura: A nova história, seu passado, seu futuro. In: _____. (Org.) *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Ed. UNESP, 1992.

CLARK, Katerina; HOLQUIST, Michael. *Mikhail Bakhtin*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

DANTO, Arthur C. *A transfiguração do lugar-comum: uma filosofia da arte*. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000.

_____. *O crocodilo e notas de inverno sobre impressões de verão*. São Paulo: Editora 34, 2000b.

GILBERT, Felix. *History: Politics or culture? Reflections on ranke and Burckhardt*. Princeton: Princeton University Press, 1990.

KOSELLECK, Reinhart. *Zeitschichten: studien zur historik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2000.

PROST, Antoine. *Doze lições sobre a História*. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

SCHORSKE, Carl. *A História e o estudo da cultura*. In: _____. *Pensando com a história: indagações na passagem para o modernismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.