

Do fazer-se ao saber-se humano: algumas relações entre a antropologia e a história

*From becoming to self recognizing as a human:
relations between history and anthropology*

Muirakytan K. de Macêdo

Professor do Departamento de História (UFRN/CERES)

Historiador, doutor em Ciências Sociais.

[...] os historiadores têm colocado livros sobre os ilhéus trobriandeses e os azande ao lado de registros dos processos de feitiçaria europeus e americanos, bem como Mauss perto de suas edições de Bloch.

Nathalie Zemon DAVIS, 2011, p. 330.

RESUMO

Neste artigo, procuramos entender, percorrendo a temática da cultura nas ciências humanas, aspectos da instituição do fenômeno humano como objeto de conhecimento científico. Como contraponto a esta discussão, elegemos a estimulante problemática que produz a tensão entre a antropologia e a história para pensarmos nas possibilidades dos diálogos interdisciplinares.

Palavras-chave: História e antropologia. Teoria da história. Cultura.

ABSTRACT

We discuss here, the subject of culture in the Humanities, the institution of human phenomena as object of knowledge. As a counterpoint we select the issue that produces tension between anthropology and history to in order to consider the possibilities of interdisciplinary dialogues.

Key words: History and Anthropology, Theory of History, Culture

A invenção do homem como sujeito e objeto do conhecimento

A partir da segunda metade do século XIX, na ciência moderna ocidental, operou-se a fundação da dualidade gnosiológica de radical separação acerca do humano: de um lado, isolando-o como sujeito; de outro, como objeto do conhecimento. Os critérios de cientificidade dessa epistemologia exigiam a distância desses dois campos, pressupondo que o afastamento entre um e outro asseguraria a imparcialidade do observador.

Decorreu daí, por exemplo, o fato de o objeto empírico da antropologia ter sido instaurado privilegiando, sobremaneira, as “sociedades primitivas”, exteriores à *civilização*: átomos “elementares” da humanidade, apartados geograficamente do sujeito cognoscente europeu.

O exercício da alteridade, todavia, não é algo novo, a narrativa historiográfica que funda essa experiência no Ocidente remonta à antiguidade grega quando o *primeiro historiador*, Heródoto (485?-420 a.C.), escreveu “que teve em mira evitar que os vestígios das ações praticadas pelos homens se apagassem com o tempo e que as grandes e maravilhosas explorações dos Gregos assim como as dos bárbaros, permanecessem ignoradas” (HERÓDOTO, s/d, p. 31). Do que nos legou o historiador heleno, podemos anotar a tradição inaugural da descrição do outro: a) percepção da diversidade cultural; b) observações *in loco* de povos distantes; c) interesse em descrever povos “bárbaros” e c) sociedades tomadas em suas dimensões sincrônicas e diacrônicas.

Estas reflexões, contudo, ainda se circunscreviam ao mundo cuja órbita era o Mediterrâneo. Somente a partir do século XVI, com as Grandes Navegações, o Ocidente assistiu à mais traumática, impactante, rica e prolongada experiência intersubjetiva até aquele tempo: o contato com o Novo Mundo. As configurações culturais dos povos tropicais produziram centenas de relatos escritos por europeus, textos que se alimentavam dos imaginários do Velho e Novo Mundos e terminaram por influenciar a maneira de se pensar o outro e a si mesmos. Tendo como referência mitológica primeira o Velho Mundo, tais narrativas ora edenizaram as Américas como um paraíso perdido (muitas vezes reencontrado imaginariamente!), ora demonizaram os trópicos como o inferno na terra (HOLANDA, 1969; SOUZA, 1989). No entanto, por muitas vezes hibridaram as referências nativas às europeias em um trabalho de mestiçagem cultural complexo (GRUZINSKI, 2001).

Podemos afirmar, com Nathan Wachtel¹, que a antropologia moderna é debitária desse choque de horizontes culturais, que instituiu na ótica ocidental a busca pelos denominadores comuns de uma universalidade humana pautada em uma *razão natural*, a despeito das infinitas nuances dos costumes experimentados pelos encontros culturais. Segundo o mesmo autor, no século XVI um cronista como Bernardino de Sahagún (1499-1590), frade franciscano e historiador colonial espanhol, fundou algumas

práticas etnográficas ao elaborar registros tomados diretamente de informantes nativos na língua e da pintura de expressão *nahuatl*². Historiador, também frade, contemporâneo de Bernardino de Sahagún, Bartolomeu de Las Casas recorreu a critérios aristotélicos de análise como a língua, a escrita, os costumes, as leis e o governo, aplicando por seu turno o método de “montar um inventário das diferenças a fim de inscrevê-las, em seguida, em um sistema de classificação” (WACHTEL, 1993, p. 5).

Também no século XVI, por volta de 1580, com a publicação dos *Ensaíos*, Michel Montaigne meditava sobre os tupinambás canibais, revelando um relativismo cultural *avant la lettre*:

“[...] não vejo nada de bárbaro ou selvagem no que dizem daqueles povos; e, na verdade, cada qual considera bárbaro o que não se pratica em sua terra. [...] àqueles que alteramos por processos de cultura e cujo desenvolvimento modificamos, é que deveríamos aplicar o epíteto. As qualidades e propriedades dos primeiros são vivas, vigorosas e autênticas, úteis e naturais; não fazemos senão abastardá-las nos outros a fim de melhor as adaptar a nosso gosto corrompido” (MONTAIGNE, 1996, p. 195)

O efeito do contato e da descrição do outro foi no conhecimento ocidental, a instituição do homem como objeto do conhecimento não mais tomado em bases especulativas, mas, sim, positivas. Sendo assim, levando-se em conta todo o arco cronológico da história humana e, particularmente, da cultura ocidental, pode-se afirmar que as práticas narrativas acerca do universo americano colonial tiveram grande responsabilidade em fazer do homem uma “invenção recente” (FOUCAULT, 1995, p. 403)

A constituição dessa positividade cultural ocorre no interior de um projeto antropológico que leva em conta a instituição de um elenco de conceitos sobre o novo objeto. É a formalização de um saber baseado não só na reflexão mas também na observação, tomando o homem como objeto empírico mensurável pelas disciplinas que discursam sobre ele: a biologia, que o investiga como ser vivo; a linguística, que o toma como falante; a psicologia, que o estuda como ser que pensa, e a economia, que o investiga como produtor de riquezas (LAPLANTINE, 1997, p. 55).

As ciências humanas e o fazer-se humano

Embora esses saberes se organizem em campos disciplinares próprios, todos esses domínios estão imersos numa problemática nuvem conceitual. “Cultura” parece-nos hoje um conceito que desafia as ciências humanas dada a variada natureza de suas acepções. Até o século XVIII, o termo era empregado em função das atividades agrícolas, no sentido de “cultivo”. A partir daí, seguiu um itinerário extremamente rico de

significados. Elevando-se do solo rurícola, passa a definir um estado ou estágio espiritual alcançado pela laboração sublime da produção intelectual humana (*Kultur*). Sucedâneo do termo, adveio o sentido de “civilização” na França, tomado como estágio superior da cultura através das conquistas espirituais e materiais (ELIAS, 1994). A cultura ocidental assumiria no mundo moderno determinações atravessadas pelos princípios iluministas que afirmavam a hegemonia da razão como promotora do progresso e provedora de sua jornada em direção à liberdade.

O tema da passagem da natureza para a cultura e, do animal para o humano inscreve-se, assim, nesse sistema filosófico. A fundação da cultura seria, por conseguinte, o evento diferencial que tornou o homem um ser distinto dos outros seres vivos. O poder de simbolizar nesse gradiente instituiu a humanidade. O ato de inauguração da cultura constituiu-se nesse alçar-se do solo natural da animalidade ao mundo das representações coletivas, em suma, na instituição das leis extra-somáticas de convivência social.

Lévi-Strauss identificou esse momento na proibição universal do incesto:

[...] a proibição do incesto é o processo pelo qual a natureza se ultrapassa a si mesma. Acende a faísca sob a ação da qual forma-se uma estrutura de novo tipo, mais complexa, e se superpõe, integrando-as, às estruturas mais simples da vida psíquica, assim como estas se superpõem, integrando-as, às estruturas, mais simples que elas próprias, da vida animal. Realiza, e constitui por si mesma o advento de uma nova ordem (LÉVI-STRAUSS, 1982, p. 63).

A aquisição dessa humanidade cobra o preço da sujeição, pois em sociedade somos dependentes uns dos outros, o que nos obriga “a regras de conduta e de pensamento que não fizemos nem quisemos, e que, inclusive, são às vezes contrárias a nossas inclinações e a nossos instintos mais fundamentais” (DURKHEIM, 2000, p. 211). A instituição da sociedade pela via da cultura torna o homem, portanto, “[...] o animal mais desesperadamente dependente de tais mecanismos de controle, extragenéticos, fora da pele, de tais programas culturais, para ordenar seu comportamento” (GEERTZ, 1978, p. 57)

Assim, o sentido da humanização desse exemplar animal segue operações que o afastam da natureza, fazendo-o, no entanto, crer que esse ato de exteriorização simbólica é um dado natural. Ocorre, dessa forma, o processo de naturalização da cultura através dos ritos de instituição que tendem a

[...] consagrar ou a legitimar, isto é, a fazer desconhecer como arbitrário e a reconhecer como legítimo e natural *um limite arbitrário*, ou melhor, a operar solenemente, de maneira lícita e extraordinária, uma transgressão dos limites constitutivos

da ordem social e da ordem mental a serem salvaguardadas a qualquer preço (...)" (BOURDIEU, 1998, p. 98).

Temos aqui explicações da cultura e de sua instituição, herdeiras do paradigma iluminista que busca os invariantes de toda realidade, seja ela natural ou social, na certeza de depreender daí, quando não leis, lógicas de funcionamento sistêmico. Disciplinas como a sociologia e a antropologia foram construídas perseguindo as promessas da cognoscibilidade por intermédio da razão e da objetividade subsumidas a uma ordem intrínseca às sociedades. Destarte, três escolas etnológicas inauguraram as ciências humanas, segundo o “paradigma da ordem” (OLIVEIRA, 1997): a) o paradigma racionalista: instaurado pela Escola Francesa de Sociologia, que enfatizava a organização social, as “formas elementares” do pensamento e as lógicas culturais; b) o Paradigma estrutural funcionalista, elaborado pela Escola Britânica de Antropologia Social, que valorizava a estrutura e funções sociais (parentesco, grupos organizacionais), e c) o Paradigma culturalista: preocupado com os padrões e regularidades culturais. Segundo Cardoso de Oliveira (1997), o “paradigma da ordem”, para preservar seu estilo racionalista, “domesticou” a subjetividade, o indivíduo e tempo humano.

Como disciplina científica, a história alcançou tal patamar lançando-se de um platô que mais a aproximava da arte – pois era considerada um dos gêneros literários -; no início do século XX sofre a domesticação no sentido do “paradigma da ordem”, a princípio desconfiando de suas veleidades romanescas, para só adiante voltar exultá-las. Evidentemente essa compartimentação e a ânsia de cientificidade operadas na história, não a reduziram a uma disciplina acadêmica, ao modo de uma clausura sem poros. Pelo contrário, a riqueza de sua constituição como domínio científico contemporâneo foi promovida justamente por seu poder em se abrir a problemáticas e conceitos desenvolvidos por outras ciências humanas. Se a sociologia foi um dos primeiros motores dessa “revolução francesa na historiografia” (BURKE, 1991), a antropologia seria acionada quase simultaneamente como uma parceira incontestada da história em chave cultural.

História e antropologia: diálogos e práticas

Para demarcar o campo científico que construiu para a sua etnologia, Lévi-Strauss iniciou o primeiro volume da *Antropologia Estrutural* (1996) com um capítulo que denominou de *Introdução*, para discutir a vizinhança e a distância entre a história e antropologia. Ali ele analisa as ambiguidades da instrumentalização da temporalidade nas duas disciplinas referidas.

Nesse ensaio, o antropólogo francês faz a história de sua disciplina, cujo mote é a estratégica crítica aos funcionalistas ingleses que promoveram a radical extirpação

do tempo em suas análises, exorbitando o pessimismo de Franz Boas pela história (embora ele fosse seduzido por Cronos³). Lévi-Strauss marcaria ali suas restrições à perspectiva diacrônica e factual dos historiadores frente à sincronia e à estrutura da metodologia antropológica, sem, no entanto, fechar os vasos comunicantes entre antropólogos e historiadores.

O lugar dessas críticas advém dos primeiros exercícios da categoria do tempo na antropologia, principalmente nas formas do evolucionismo e do difusionismo, as quais dão continuidade à noção de progresso, conceito cultivado com esmero pela matriz iluminista e posto em cheque pelo estruturalismo. Nas primeiras décadas do século XX, a Antropologia, que procura a cientificidade, mostrá-se-á contra o uso desse estilo temporal, acusando-o de especulativo e sem bases positivas.

Embora o sentido do ensaio seja afirmar as diferenças, Lévi-Strauss não cessa de apontar afinidades eletivas entre a etnologia e a história:

ambas estudam sociedades que são *outras* que não aquelas onde vivemos. Que esta alteridade se prenda a um afastamento no tempo (tão mínimo quanto se desejar) ou a um afastamento no espaço, ou mesmo a uma heterogeneidade cultural, é um caráter secundário em relação à similitude das posições (LÉVI-STRAUSS, 1997, p. 32).

Para Lévi-Strauss (1997, p.34), a diferença entre uma e outra disciplina reduz-se à insistência pela história em organizar “seus dados em relação às expressões conscientes”, limite tênue e significativo ultrapassado pela etnologia, que se dedicaria “às condições inconscientes da vida social”.

O projeto de Lévi-Strauss não era procurar saber o que a história poderia fazer pela etnologia, pois aquela já havia optado metodicamente pelas estruturas inconscientes, mas o que a história poderia adquirir da etnologia para formalizar-se como disciplina positiva⁴. Avaliando a produção historiográfica coetânea às suas pesquisas, e já anunciando o contágio que, a partir dali a oficina da história sofreria, ele delibera: “o historiador bem sabe, e de maneira crescente, que deve socorrer de todo aparelho de elaborações inconscientes” (LÉVI-STRAUSS, 1997, p. 40).

Quanto a isso, é sintomática a simpatia do antropólogo estruturalista, na finalização do artigo que tratamos até aqui, por Lucien Febvre, um dos “pais fundadores” da nascente Escola dos Annales⁵, que, em sua obra *O problema da incredulidade no século XVI - a religião de Rabelais* (2009), fazia uso das atitudes psicológicas e estruturas lógicas da época de Rabelais.

A atração de Marc Bloch e Lucien Febvre pelos padrões psicológicos e pelas mentalidades pré-lógicas de Lévy-Bruhl não teve tanta recepção entre seus discípulos

da geração seguinte, comandada com Fernand Braudel. No entanto, a problematização da noção de estrutura passou a ser colocada na ordem do dia da historiografia braudeliiana.

Num primeiro momento, o desafio da absorção da estrutura pela história ocorreria em uma temporalidade elastíssima. Assim, Fernand Braudel - por sinal, colega de Lévi-Strauss, quando universitários - sentiu-se em seu elemento ao reconhecer o valor heurístico da estrutura no seu *Mediterrâneo e o Mundo Mediterrâneo (1995)*, ao propor o tempo quase imóvel da longa duração. Só aí as intermitências estruturais poderiam assomar como invariantes.

Mas o que faltava a Braudel, ao colocar o problema para a duração dos eventos estruturais, sobraria como uma provocação para se pensar o que Lévi-Strauss consideraria nas narrativas mitológicas, solo (e aqui a metáfora é geológica, mas também musical, ao estilo lévi-straussiano) explorado por historiadores futuros da *Nova História* ou da *Micro-história*⁶.

A revolução documental com a *Nouvelle Histoire* não estancou em nossos dias. Afinal, ainda se procura operar a história desendereço-a de uma teleologia e de um estatuto científico positivista, retirando-a da camisa de força economicista, recepcionando cortesmente outras disciplinas a ponto de aceitar confundir-se com elas e quebrando a hegemonia do documento escrito que monopolizava o ônus da prova científica no campo da história. Essa terceira geração dos *Annales* aprofundou o interesse pela narrativa e pela pesquisa de novos e desconcertantes micro-objetos.

A proximidade entre história e antropologia se fez cada vez mais proveitosa a partir do momento em que antigas oposições passam a ser trabalhadas de maneira menos rígida. Embora permaneçam as tensões entre a História e Antropologia, o contágio metodológico sofrido por Clio foi substancial, combinando as escalas diacrônicas e sincrônicas. É verdade que tal perspectiva só foi possível na esteira do que OLIVEIRA (1988) denominou de “paradigma hermenêutico” da Antropologia Interpretativa, cujo representante mais expressivo é Clifford Geertz. E também no diálogo que historiadores de formação marxista encetaram tanto com o estruturalismo quanto com a etnografia que enfocava as formas rituais da sociedade.

O convite de Lévi-Strauss à incorporação pela história dos procedimentos de sua disciplina⁸ é seguido, programaticamente, pelo historiador estadunidense Darnton: “(...) o historiador etnográfico estuda a maneira como as pessoas comuns entendiam o mundo. Tenta descobrir sua cosmologia, mostrar como organizavam a realidade em suas mentes e a expressavam em seu comportamento” (DARNTON, 1996, p. xiv).

Nessa obra, a aplicação do interpretativismo geertziano também é flagrante. A lição da alteridade para com o passado é um princípio de fé de sua antropologia

histórica⁹, por ele pleiteado no tratamento da opacidade dos documentos: “quando não conseguimos entender um provérbio, uma piada, um ritual ou um poema, temos a certeza de que encontramos algo. Analisando o documento onde ele é mais opaco, talvez se consiga descobrir um sistema de significados estranho” (DARNTON, 1986, p. XV). Permitam-me aqui citar Geertz para fazermos sobressair o paralelismo metodológico entre ambos: Entender a forma e a força da vida interior de nativos [...] parece-se mais com compreender o sentido de um provérbio, captar uma alusão, entender uma piada, (...) interpretar um poema, do que conseguir uma comunhão de espíritos (GEERTZ, 2001, p. 107)

À maneira de exemplo, lembremos Darnton, em *O Grande Massacre de Gatos*, operando, de forma segura explicações diacrônicas e sincrônicas a fim de estabelecer o significado desses animais para um ritual de protesto dos gráficos parisienses no século XVIII. Parodiando Lévi-Strauss, o historiador norte-americano justifica que “alguns animais se prestam aos xingamentos da mesma maneira como são 'bons para pensar' [...] Gostaria de acrescentar que outros – os gatos em particular – são bons para a realização de cerimônias. Têm um valor ritual” (DARNTON, 1986, p. 121).

Em artigo de 1983, cuja origem é a palestra em tributo a Marc Bloch, Lévi-Strauss volta à carga enfrentando as “estreitas relações entre etnologia e a História” para apontar que esta última se ocuparia na maior parte das vezes das classes dirigentes, enquanto a antropologia contemplaria o universo popular. Sem modéstia acrescenta que “foi graças à antropologia que os historiadores teriam percebido a importância dessas manifestações obscuras” (LÉVI-STRAUSS, 1983, p.14). É bem verdade que dimensões exploradas hoje pela historiografia como o cotidiano, já eram alvos das preocupações de Malinowski para as sociedades “arcaicas”, fenômeno a que chamou de “*imponderáveis da vida real*”¹⁰. No entanto, é preciso que não esqueçamos que historiadores sociais marxistas ao darem ênfase à luta de classes elegeram o estudo privilegiado dos extratos subalternos da sociedade, ou, em um contexto não marxista, do “homem ordinário”, na expressão de Certeau (1994).

Mas esses liames se cruzam enriquecendo-se das mais variadas contribuições. O caso modelar é aquele fornecido por Ginzburg. Historiador de inspiração marxista, Ginzburg reconstruiu o atribulado itinerário de um anônimo moleiro, Menocchio, para dar conta do quadro mental popular do século XVI na Itália e da circularidade dos bens culturais entre as díspares classes friulananas. Em outro trabalho, *História Noturna*, o historiador italiano já aceita trabalhar com o conceito de *estrutura profunda* ao estudar as representações da bruxaria, e afirma que as interseções entre a análise estrutural e a história dão-se “para além dos dados empíricos, capta estruturas profundas que, por ser profundas, no passado podem ter sido patrimônio comum” (GINZBURG, 1991, p. 35).

Em outro flanco, o caso de E. P. Thompson é também emblemático, para citarmos uma vertente da história em clave antropológica que se desenvolve em solo inglês. Nesse autor encontramos um caminho singular dentre as trajetórias intelectuais de historiadores marxistas. Ele propugnou a questão da formação das classes a partir da experiência cultural dessas categorias sociais. Mais do que Ginzburg, Thompson leva adiante a noção de cultura pensada a partir da dominação, da resistência e das classes sociais, cujo foco será a “história vista de baixo”. Embora cauteloso com relação à antropologia, não lhe escapa a noção de revolta da multidão como uma expressão ritual. Tal entendimento pode ser reconhecido também na obra de Natalie Davis, historiadora americana da cultura¹¹. Ao contrário daqueles que concebiam a multidão como um grupo caótico, cujo sentido político constituía-se de maneira desordenada e espasmódica, Thompson, ao estudar essas aglomerações no século XVIII, percebeu que, na ação popular amotinada, existia a noção da legitimidade das reivindicações que se pautam na defesa de direitos e costumes tradicionais, que seria o sentido da “economia moral da multidão” (THOMPSON, 1998, p. 152).

Embora sem privilegiar a ação política, parece-nos muito auspiciosa a indicação feita por Peter Burke (2000, p. 7) com relação aos estudos da história da cultura, em termos de enfoque metodológico. O historiador inglês, atentando para as intercessões entre história e antropologia, sugere uma ênfase em três ângulos: o encontro cultural (a produção de atitudes e comportamentos sociais a partir de experiências culturais diversas), a circularidade (o fluxo de bens culturais de uma classe a outra) e o processo de cotidianização (a dimensão da domesticidade e dos gestos corriqueiros como ordenadores de sentidos sociais).

Esse caminho daria conta, de forma mais segura, da tendência da história da cultura que considera em conjunto as práticas e representações sociais. Tal vertente que pondera o olhar etnográfico sobre o objeto histórico, traz à vida vieses tomados como menores pelos historiadores *oficiais*, posto que estes os pensavam como destituídos de sentido. Nesta direção, encontra-se o pensamento de André Burguière:

[...]os comportamentos menos discutidos de uma sociedade – como os cuidados com o corpo, as maneiras de se vestir, a organização do trabalho e o calendário das atividades cotidianas – refletem um sistema de representação do mundo, que nos vincula em profundidade com as formulações intelectuais mais elaboradas, como o Direito, concepções religiosas, o pensamento filosófico ou científico” (BURGUIÈRE, 1990, p. 148).

À guisa de uma conclusão preliminar, poderíamos afirmar que, mesmo que os limites identitários entre a história e a antropologia se imponham como alegações de campos disciplinares distintos¹², uma e outra foram e são abertas às trocas “rituais” de

conceitos e métodos. A transposição, ou *transcrição* de conceitos (para usar a atitude poética de traduzir textos literários, tal como procedia o poeta concretista Haroldo de Campos), colocou problemas, mas possibilitou o alargamento da compreensão do fenômeno humano, ao permitir a saída dos procedimentos *interna corporis* das disciplinas científicas. Assim, se, como afirma Geertz “somos todos nativos”, a história fez, como a antropologia contemporânea do “aqui e agora”, seu périplo em torno do umbigo ao tentar *transcriar* mediações analíticas das sociedades arcaicas para o solo ocidental, portanto, do “aqui e antes”, mesmo que os verbos da alteridade do passado sejam conjugados no pretérito imperfeito.

NOTAS

¹ Historiador francês com largo trânsito antropológico no estudo histórico dos povos andinos, especialmente elaborando a história a partir da perspectiva nativa em *La Vision des Vaincus – les Indiens du Pérou devant la Conquête Espagnole (1530-1570)* obra publicada em 1971.

² Idioma asteca

³ Lévi-Strauss (1996, p. 21) diria que Boas seria conduzido, dadoS as limitações em trabalhar de forma eficiente com o tempo, a “agnosticismo histórico completo”.

⁴ Mauss, requerendo a noção de fato social total, advogava a adoção da metodologia da história: “Os historiadores sentem e objetam com justa razão que os sociólogos fazem abstrações em demasia e separam demasiado os diversos elementos das sociedades. (...) Todos estudam ou deveriam observar o comportamento de seres totais e não divididos em faculdades. É preciso imitá-los. O estudo do concreto, que é do completo, é possível e mais cativante e explicativo ainda em sociologia” (1974, p. 181).

⁵ Em 1990 Peter Burke, historiador inglês, lançou um livro com um título sugestivo: “*A Revolução Francesa na Historiografia - a Escola dos Annales (1929-1989)*”. Fazia ele um balanço da tendência consolidada da historiografia francesa que se iniciou com o trabalho inovador da Revista *Annales d'histoire économique et sociale*, organizada principalmente por Marc Bloch e Lucien Febvre do que sem precisão ficou conhecida como *Escola dos Annales*. Programaticamente esses historiadores defendiam uma disciplina que se constituiria a partir de problemas (história-problema); do diálogo crítico com as outras ciências humanas; das operações de síntese (história total); da abordagem do coletivo em detrimento do episódico e dos grandes personagens, do uso de todos os tipos de documentos, inclusive os escritos, e do emprego de várias temporalidades.

⁶ Escola historiográfica italiana que faz profissão de fé na redução dos objetos para uma escala micro-temática.

⁷ Cf. Roberto Cardoso de Oliveira no artigo *Categoria da (des)ordem e a pós-modernidade na Antropologia* (1988), o “paradigma hermenêutico” no contexto pós-moderno inverteria alguns aspectos do “paradigma da ordem” ao colocar rédeas no discurso cientificista, ao liberar a subjetividade do objetivismo, ao recuperar o indivíduo do psicologismo, assim como ao proceder a interiorização do tempo e, por fim, ao desconfiar na autoridade etnográfica.

⁸ “Longe de suspeitar dos etnógrafos, o historiador preocupado com o futuro de sua ciência deveria, ao contrário, recorrer a eles” (LÉVI-STRAUSS, 1996, p.33).

⁹ “Precisamos de ser constantemente alertados contra uma falsa impressão de familiaridade com o passado, de recebermos doses de choque cultural” (DARNTON, 1986, p. XV).

¹⁰ “Pertencem a essa classe de fenômenos: a rotina do trabalho diário do nativo; os detalhes de seus cuidados corporais; o modo como prepara a comida e se alimenta; o tom das conversas e da vida social ao redor das fogueiras; a existência de hostilidade ou fortes laços de amizade, as simpatias ou aversões momentâneas entre as pessoas; a maneira sutil, porém inconfundível, como a vaidade e a ambição pessoal se reflete no comportamento de um indivíduo e nas reações emocionais daqueles que o cercam. Todos esses fatos podem e devem ser formulados cientificamente e registrados; entretanto, é preciso que isso **não se transforme numa simples anotação superficial de detalhes, como usualmente é feito por observadores comuns, mas seja acompanhado de um esforço para atingir a atitude mental que neles se expressa**” (MALINOWSKI, 1984, p. 29-30). (grifos nossos).

¹¹ “Thompson e Davis deram mais atenção aos aspectos ritualizados e teatrais da ação das massas enquanto expressão cultural e comunitária: focalizaram basicamente o significado, as motivações e os meios de legitimar a ação coletiva violenta” (DESAN, 1995, p. 64).

¹² Avaliando as possibilidades de uma antropologia do próximo – antípoda da fórmula clássica da etnologia dos povos distantes – Marc Augé faz esta cerrada defesa de campo: “a antropologia sempre foi uma antropologia do aqui e agora. O etnólogo em exercício é aquele que se encontra em algum lugar (seu aqui no momento) e que descreve aquilo que observa ou escuta naquele momento. [...] Tudo o que afasta a observação direta do campo afasta, também a antropologia, e os historiadores que têm interesses antropológicos não fazem antropologia. (...) têm relação com o passado e passam pelo estudo de documentos” (AUGÉ, 1994, p. 14-5)

REFERÊNCIAS

- AUGÉ, M. *Não-lugares – introdução a uma antropologia da supermodernidade*. 3. ed. Campinas: Papirus, 2003.
- BOURDIEU, P. Os ritos de instituição. In: _____. *A economia das trocas lingüísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998. p. 97-106.
- _____. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.
- BRAUDEL, F. *O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995.
- _____. *Escritos sobre a história*. São Paulo: Perspectiva, 1969.
- BURGUIÈRE, A. A antropologia histórica. In: LE GOFF, J. (Org.). *A História Nova*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- BURKE, P. (Org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Edusp, 1992.
- _____. *A Revolução Francesa da historiografia: a Escola dos Annales, 1929-1989*. São Paulo, Editora Estadual Paulista, 1991.
- _____. *Variiedades de história cultural*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- OLIVEIRA, R. C. de. A categoria da (des)ordem e a pós-modernidade da Antropologia. In: _____. *Sobre o pensamento antropológico*. 2. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- _____. Tempo e tradição: interpretando a antropologia. In: _____. *Sobre o pensamento antropológico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997.
- CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1994.
- _____. *A cultura no plural*. Campinas: Papirus, 1995.
- DARNTON, R. *O grande massacre de gatos – e outros episódios da história cultural francesa*. 2 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1996.
- _____. *O beijo de Lamourette: mídia, cultura e revolução*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- DAVIS, N. Z. Antropologia e história nos anos 1980. In: Novais, F. A.; SILVA, F. A. da. (Org.) *Nova História em perspectiva*. São Paulo: Cosac Naify, 2001.
- DESAN, S.. Massas, comunidades e ritual na obra de E. P. Thompson e Natalie Davis. In: HUNT, L. (org.). *A Nova História Cultural*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ELIAS, N. *O processo civilizatório – uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1994. v. 1.
- FEBVRE, L. *O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- _____. *O saber local: – novos ensaios em antropologia interpretativa*. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- GINZBURG, C. *O Queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- _____. *História noturna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- GRUZINSKI, S. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- HEGEL, G. W. F. *Filosofia da História*. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

HERÓDOTO. *História*. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s/d.

HOLLANDA, S. B. de. *Visões do Paraíso* – os motivos edênicos no descobrimento e colonização do Brasil. 2. ed. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1969.

KANT, I. Resposta à pergunta: que é “esclarecimento” ? (“Aufklärung”). In: _____. *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 1974. p. 100-117.

LAPLANTINE, F. *Aprender antropologia*. São Paulo: Brasiliense, 1997.

LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

_____. *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. *História e etnologia. Textos didáticos*. Campinas, n. 24, p. 3-40, maio. 1996.

MALINOWSKI, B. *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. In: _____. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974.

MONTAIGNE, M. *Ensaaios*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (volume 1)

SCHWARTZ, L. M. e GOMES, N. L. (Org.). *Antropologia e história: debate em região de fronteira*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

SOUZA, L. de M. e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Cia. das Letras, 1989.

THOMPSON, E. P. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*. São Paulo: Cia das Letras, 1998.

_____. *A formação da classe operária inglesa*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

WACHTEL, N. *Aula inaugural*. (proferida no Collège de France em 02 de abril de 1993) [Tradução de Luiz Antônio Oliveira e Julie A. Cavignac] (digi.)

_____. *La Vision des Vaincus: – les Indiens du Pérou devant la Conquête Espagnole (1530-1570)*. Paris: Gallimard, 1971.

_____. *Le retour des ancêtres: les indiens Urus. Bolivie XX^e- XVI^e siècle – Essai d'histoire régressive*. Paris: Éditions Gallimard, 1990,

_____. *La foi du souvenir: labyrinthes marranes*. Paris: Éditions du Seuil, 2001.

