

## A NOVA HISTÓRIA, SEUS TEMAS E MÉTODOS: UM DIÁLOGO COM A ANTROPOLOGIA

*Gervácio Batista Aranha<sup>1</sup>*

### APRESENTAÇÃO

O tema deste trabalho está no centro do debate historiográfico hoje. Até porque, a importante questão da interdisciplinaridade no âmbito das ciências sociais encontra, na relação entre história e antropologia, talvez a mais profícua das experiências interdisciplinares hoje existentes.

Também é importante considerar que muito do que tem se renovado em termos de produção historiográfica, nessas últimas três décadas, passa por essa experiência interdisciplinar. Basta lembrar, a esse respeito, que inúmeras das novas temáticas, hoje abraçadas por historiadores culturais, têm a ver com a influência que veio da disciplina vizinha, assim como, a forma de abordá-las também tem tudo a ver com essa influência.

Para dar conta do debate que gira em torno dessa experiência interdisciplinar, o trabalho consta de dois itens. No primeiro, discorro sobre essa experiência chamando a atenção, particularmente, para a emergência das novas temáticas em sua correlação com a cultura e para o tratamento simbólico usado em sua abordagem.

---

<sup>1</sup> Professor da UFPB e doutorando em História na UNICAMP.

No segundo, procuro esclarecer, através de uma amostragem de textos já consagrados de dois historiadores culturais, a questão de como a linguagem simbólica tem sido apreendida de diferentes modos por profissionais da história. No decorrer dessa amostragem, alguns elementos são acrescentados à discussão levada a efeito no item anterior e alguns pontos aí discutidos adquirem maior precisão.

O que importa, para fins deste trabalho, é recuperar um aspecto que considero fundante no âmbito do que temos considerado, genericamente, sob a designação de *nova história*. Refiro-me à relação entre história e antropologia do ponto de vista do aspecto que tem marcado profundamente, com tal aproximação, o saber/fazer historiográficos: a inspiração para certos temas culturais e a sua abordagem através do manejo das formas simbólicas.

A impressão que eu tenho é que essa questão da incorporação das formas simbólicas relacionadas às temáticas culturais hoje em evidência, fruto de um diálogo com a antropologia, é de tal importância que ultrapassa as possíveis fronteiras – com seus respectivos pontos convergentes e/ou divergentes – que possam ser estabelecidas entre autores ou vertentes historiográficas acerca de como deve se processar a elaboração do conhecimento histórico.

Assim, em que pesem as tensões que envolvem a aproximação entre história e antropologia, que assume diferentes significados, para diferentes profissionais desses dois campos do saber – não raro entre os próprios pares –, há que se reconhecer, do ponto de vista dos profissionais da história, que todos parecem estar de acordo quanto a um ponto: o de que essa aproximação tem sido um dos suportes para a renovação historiográfica ocorrida nos últimos anos.

Mas, é importante evidenciar que a abordagem aqui encetada encerra o ponto de vista do historiador. Trata-se, pois, de um diálogo da história para com a antropologia (talvez fosse mais apropriado afirmar: com as antropologias), em que serão resgatadas suas convergências e divergências, mas um diálogo marcado por reflexões, levadas a efeito por profissionais da história. Daí, a constatação de que o trabalho visa, na verdade, responder a seguinte questão: até onde a história pode avançar com os ensinamentos da antropologia?

## 1. AS NOVAS TEMÁTICAS E SUA APREENSÃO SIMBÓLICA

Uma primeira reflexão acerca do nível simbólico presente no trabalho de história pode ser buscado em Geovanni Levi, para o qual a nova história surge como um campo de investigação em que

“O historiador não está simplesmente preocupado com a interpretação dos significados, mas antes em definir as ambigüidades do mundo simbólico, a pluralidade das possíveis interpretações desse mundo e a luta que ocorre em torno dos recursos simbólicos e também recursos materiais”<sup>2</sup>.

Afirmar que a preocupação dos novos historiadores é definir as “ambigüidades do mundo simbólico” ou a “pluralidade das possíveis interpretações desse mundo”, etc., encerra uma crítica radical de certos modelos explicativos, tais como o marxismo, haja visto que a idéia de símbolo não estava na ordem do dia para quem se arvorava como estudioso de um “real concreto” ou de um “mundo de concreticidade”, e menos ainda a idéia de pluralidade para quem se arvorava como detentor de verdades “incontestáveis e/ou unívocas”.

É certo que Levi não reflete explicitamente, no texto citado, sobre a relação entre história e antropologia. Na verdade, sua preocupação é apenas demonstrar o caráter de experimento da microhistória, chamando a atenção para a inexistência de um “corpo de ortodoxia” de que possa se valer. Contudo, ao escrever que os novos historiadores se preocupam em definir as “ambigüidades do mundo simbólico” ou a “luta que ocorre em torno dos recursos simbólicos”, não há dúvida que temos, aqui, um diálogo implícito com a antropologia<sup>3</sup>. Mesmo que Levi esteja ende-

---

<sup>2</sup> LEVI, Geovanni, *Sobre a Micro-História*, in BURKE, Peter (org.), *A Escrita da História: Novas Perspectivas*, Tradução de Magda Lopes, São Paulo, Editora Universidade Estadual Paulista, 1992, p. 136.

<sup>3</sup> Mesmo que Levi esteja endereçando, no trecho citado, uma crítica aos modelos explicativos que se valiam de um corpo de ortodoxia, o autor deixa antever, nas entrelinhas, já uma crítica também a uma certa nova história influenciada pelo antropólogo norte-americano Clifford Geertz. Esse sentido implícito está inscrito na frase: “o historiador não está simplesmente preocupado com a interpretação dos significados...”. Em todo caso, esse sentido implícito só o entende quem tiver acesso ao texto na íntegra.

reçando, no trecho citado, uma crítica aos modelos explicativos que se valiam de um “corpo de ortodoxia”, o autor deixa antever, nas entrelinhas, já uma crítica também a uma certa nova história, influenciada por um certo ramo da antropologia cultural norte-americana, qual seja, a antropologia interpretativa de Clifford Geertz. Esse sentido implícito está inscrito na frase: “o historiador não está simplesmente preocupado com a interpretação dos significados...”. Em todo caso, esse sentido implícito só o entende quem tiver acesso ao texto na íntegra.

Já Carlo Ginzburg, ao contrário, é totalmente explícito a respeito. Refletindo sobre a abordagem de novos temas, ele mostra que a tendência de se tomar como objeto de estudo grupos subalternos, a exemplo de camponeses e mulheres, teria levado os historiadores a se aproximarem da antropologia e, conseqüentemente, de temas que antes eram estudados basicamente por antropólogos, como por exemplo, a feitiçaria<sup>4</sup>.

E tratar de temas que antes eram considerados marginais, como a feitiçaria, sua importância reside menos na capacidade de torná-los ‘respeitáveis’, como um tema histórico, do que em abordá-los do ponto de vista de seu caráter simbólico. O importante livro de Macfarlane sobre a feitiçaria em Essex, de 1970, seria válido sob inúmeros aspectos, menos por passar ao largo da questão simbólica. Isto porque,

“Na realidade, Macfarlane examinava a idade e o sexo dos acusados de bruxaria, os motivos da acusação, sua relação com os vizinhos e a comunidade de modo geral; porém, quase não se detinha nas coisas em que aqueles homens e mulheres declaravam acreditar. Nem mesmo o contato com a antropologia<sup>5</sup> induzia a analisar internamente as crenças das vítimas da perseguição”<sup>6</sup>.

Percebe-se, por assim dizer, que para Ginzburg, Macfarlane em-

---

<sup>4</sup> Cf. GINZBURG, Carlo, *História Noturna: Decifrando o Sabá*, Tradução de Nilson Moulin Louzada, São Paulo, Companhia das Letras, 1991, p. 10.

<sup>5</sup> Essa referência à antropologia tem a ver com o fato de que o estudo de Macfarlane teria sido inspirado no já clássico livro de E. Evans Pritchard sobre a feitiçaria entre os Azandes (Cf. GINZBURG, Carlo. *História Noturna: Decifrando o Sabá*. Op. Cit., p. 12).

<sup>6</sup> GINZBURG, Carlo. *História Noturna: Decifrando o Sabá*. Op. Cit., p. 12.

pobrece a abordagem ao não dispensar a devida atenção ao que, em linguagem antropológica, pode ser chamada de visão dos 'nativos', isto é, a visão das vítimas de acusação de bruxaria. Em outras palavras, Macfarlane é criticado por não ter dado atenção suficiente, em seu estudo sobre a bruxaria, sobre o aspecto da crença, exatamente o aspecto que exige uma leitura pouco usual, porquanto, normalmente expressa-se por meio da linguagem simbólica.

O desinteresse de Macfarlane pela dimensão simbólica da crença não significa, necessariamente, um distanciamento em relação à antropologia. Significa, isto sim, que a antropologia que o influencia é que não dispensa a devida atenção à linguagem simbólica, porquanto é uma antropologia de cunho funcionalista<sup>7</sup>.

Crítica idêntica é endereçada ao consagrado trabalho de Keith Thomas, um estudo sobre a religião e o declínio da magia. Este autor teria dado pouca atenção aos aspectos simbólicos relacionados ao seu objeto de estudo. Carlo Ginzburg, ao avaliar a crítica referida, mostra que o próprio Keith Thomas admitiu sua pouca sensibilidade para os significados simbólicos em relação ao tema<sup>8</sup>. Ao responder as críticas que lhe endereçam, Thomas teria observado, como se fora uma desculpa, que, enquanto os historiadores estão familiarizados com a noção de "estruturas sociais profundas", estão pouco habituados a "questionar as estruturas mentais invisíveis, sobretudo quando estas se referem a sistemas de pensamento rudimentares, mal documentados, expressos apenas de maneira fragmentária"<sup>9</sup>.

Como se percebe facilmente, Keith Thomas faz alusão, no trecho citado, às diferenças de perspectiva entre história e antropologia. Embora não mencione a palavra antropologia, está claro que é a este campo do saber que ele remete ao informar que os historiadores não estão habituados a "questionar as estruturas mentais invisíveis...".

Mas em que pese a resistência de Keith Thomas em conceder maior atenção ao simbolismo da magia popular, que ele evita, dando

<sup>7</sup> Cf. Id. Ibid., p. 14.

<sup>8</sup> Cf. Id. Ibid., p. 14.

<sup>9</sup> Citado em GINZBURG, Carlo. Id. Ibid., pp. 14-15.

a entender que manejar com esse simbolismo é manejar com “estruturas mentais invisíveis” próprias da antropologia, termina por reconhecer sua importância.

“Num nível menos acessível, todavia, reconheço que é preciso atribuir mais justiça ao simbolismo da magia popular. A mitologia da feitiçaria – o vôo noturno, a escuridão, a metamorfose em animais, a sexualidade feminina – nos diz algo sobre os critérios de valor das sociedades que nela acreditavam, os limites que pretendiam manter, o comportamento dos instintos que imaginavam dever reprimir (...)”<sup>10</sup>.

Esse reconhecimento, no entanto, é tímido em Keith Thomas. O autor parece, realmente, não saber manejar os aspectos relacionados à linguagem simbólica. Isto fica claro na crítica que lhe é endereçada por Ginzburg, em que este afirma ser significativo que ele (Thomas) tenha descartado a possibilidade de, “pelo menos em parte, alcançar por meio do sabá as ‘estruturas mentais invisíveis’ da magia popular”<sup>11</sup>.

Se autores como Macfarlane e Keith Thomas negligenciaram uma investigação sobre os elementos simbólicos do sabá, essa negligência teria ocorrido pelo fato desse fenômeno não existir enquanto culto organizado ou de não existirem provas a esse respeito. Assim, esses autores não estariam dispostos a encarar uma investigação sobre algo tão fluido, como o mito do sabá<sup>12</sup>. Quer dizer, o simples fato de não ser possível abordar o sabá enquanto um culto organizado, isto é, enquanto um rito ou prática ritual, teria levado os autores mencionados a negligenciar os elementos simbólicos da crença nesses ‘encontros’ noturnos, conhecidos como sabá.

Mesmo que homens e mulheres, em alguns casos, tenham se reunido para celebrar certas práticas mágicas relacionadas ao sabá, tudo leva a crer que “eventos do gênero” seriam exceções. É que a maioria das descrições sobre o sabá, não obstante possua valor documental,

---

<sup>10</sup> Citado em GINZBURG, Carlo. *Id. Ibid.*, p. 15.

<sup>11</sup> Cf. *Id. Ibid.*, p. 15.

<sup>12</sup> Cf. *Id. Ibid.*, p. 18.

não fornece provas sobre sua existência enquanto culto organizado. Acontece que essas descrições estariam a documentar mitos, e não ritos<sup>13</sup>.

Dessa forma, se é verdade que as descrições do sabá documentam mitos e não ritos, seria impossível tomá-las como descrições rituais ou como prova de um culto organizado. Isto explicaria, por exemplo, porque certos autores excluem, em suas pesquisas sobre feitiçaria, os “elementos mais embaraçantes”, isto é, os elementos simbólicos, atribuindo ao sabá o caráter de evento. Refletindo a respeito, Carlo Ginzburg nega, de forma taxativa, esse caráter de evento atribuído ao sabá.

“A realidade física das reuniões de feitiçaria não recebe nenhuma confirmação (nem mesmo por via analógica) dos processos contra os benandanti. Estes declaravam de forma unânime que saíam à noite ‘invisivelmente’, com o espírito abandonando o corpo. Só num caso os misteriosos desmaios deixam de perceber a existência de relações reais, cotidianas, talvez de tipo sectário. Não se pode comprovar em termos definitivos a possibilidade de que os benandanti se reunissem de maneira periódica antes de enfrentar as experiências alucinatórias, de caráter individual, descritas em suas confissões”<sup>14</sup>.

Assim, para o autor citado, expressões do tipo “existência de bruxaria” são pouco felizes, porque remetem à confusão, já mencionada acima, entre mitos e ritos ou, o que dá no mesmo, entre crenças enquanto um “complexo coerente e difuso” e “grupo organizado de pessoas” que se reúne para praticá-las<sup>15</sup>.

E, negar o caráter de evento ou de culto organizado atribuídos ao sabá implica, na perspectiva em apreço, fazer opção pelas formas simbólicas que envolvem o fenômeno e, em especial, pelas formas simbólicas comparadas entre diferentes sociedades, mesmo que estejam “separadas por milênios” e pertençam a “âmbitos es-

---

<sup>13</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 19.

<sup>14</sup> Id. *Ibid.*, p. 20.

<sup>15</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 20.

paciais e culturais” distintos<sup>16</sup>.

A aproximação com a antropologia ou, para ser mais preciso, com uma certa antropologia, é bastante óbvia. Trata-se da constatação de que a busca das formas simbólicas análogas, em sociedades tão diferentes no tempo e no espaço, é dada pela aproximação com a antropologia estrutural simbólica, cuja maior referência é a obra de Claude Lévi-Strauss. De fato, a influência da antropologia estrutural simbólica, nos termos em que é desenvolvida por este autor francês, é por demais visível na obra do historiador italiano Carlo Ginzburg. Senão, em relação a todos os seus trabalhos, mas em relação ao seu último grande trabalho publicado. “As convergências entre o programa de pesquisa delineado por Lévi-Strauss e o livro que escrevi [referência ao livro *História Noturna: Decifrando o Sabá*] me parecem bastante fortes”<sup>17</sup>.

É certo que Ginzburg tem reservas em relação à antropologia, haja visto que insiste na idéia de que é preciso resolver, em “chave histórica”, aquilo que não estaria no horizonte da antropologia, pelo menos não na perspectiva, por exemplo, de Lévi-Strauss, cujo programa tende a privilegiar a “profundidade abstrata da estrutura”<sup>18</sup>. Não é menos certo, porém, que sua recusa em encerrar seu estudo sobre o

---

<sup>16</sup> A comparação em história é sempre algo difícil, um risco, especialmente do tipo que é feita por Carlo Ginzburg. De fato, constitui um enorme “risco” procurar decifrar o sabá, na Europa, buscando pontos de aproximação ou de similitude em outros lugares, distantes no tempo e no espaço. Fiquei me perguntando sobre o porquê da insistência de Ginzburg em mostrar ressonâncias do fenômeno num passado remoto. Não seria mais interessante tomar cada uma dessas “ressonâncias” como objeto próprio de estudo, ou seja, tomar como objeto de estudo o xamã em tal ou qual lugar, etc., ao invés de querer aproximá-lo do sabá à européia? Afinal de contas, trata-se de sociedades distantes do ponto de vista temporal e espacial e, conseqüentemente, diferentes do ponto de vista cultural. Fico me perguntando: não será um enorme risco comparar crenças ou mitos – por mais semelhantes que possam parecer – situados em momentos históricos diferentes, cujos atores sociais eram culturalmente distintos? E o que dizer do significado que esses mitos podem ter assumido para esses diferentes atores sociais? Será que os motivos que levavam uma sociedade a aceitar/rejeitar a crença no sabá eram também idênticos? Infelizmente, essas são questões que parecem não estar respondidas de forma convincente por Carlo Ginzburg.

<sup>17</sup> GINZBURG, Carlo, *História Noturna: Decifrando o Sabá*. Op. Cit., p. 35.

<sup>18</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 35.



sabá, numa certa temporalidade ou em fronteiras temporais<sup>19</sup>, parece aproximá-lo sobremodo da antropologia estrutural já referida, não obstante insista que o livro que escreveu situa-se numa faixa intermediária, entre a “profundidade abstrata da estrutura” e a “concretude superficial do evento”<sup>20</sup>. Com esse seu “nem tanto nem tão pouco”, ele dá a entender que extrapolou o estruturalismo antropológico, mas sem deixar de ser estruturalista.

Outros autores também refletiram a respeito, isto é, também saíram em defesa da aproximação entre história e antropologia, mostrando até onde os historiadores podem avançar com essa aproximação. Darnton, por exemplo, chama a atenção, por um lado, para o fato de que se os antropólogos, ao tentarem uma definição de cultura, explodem numa “guerra de clãs”, por outro, eles partilham algo em comum ou uma orientação geral em que todos estariam de acordo, a de que procuram valorizar o ponto de vista do nativo, para entender o significado inscrito em sua visão de mundo<sup>21</sup>. É que os antropólogos “trabalham a partir da crença de que os símbolos são partilhados, como o ar que respiramos ou, para adotar sua metáfora preferida, a linguagem que falamos”<sup>22</sup>.

Essa ênfase que os antropólogos imprimem à dimensão simbólica ou essa tentativa de buscar o significado inscrito no ponto de vista do nativo, parece ser o que falta aos historiadores sociais que estabelecem uma correlação com o cultural. Isto fica claro na crítica que

---

<sup>19</sup> Não é à toa que o livro *História Noturna: Decifrando o Sabá*, não apresenta qualquer datação no próprio título. Neste sentido, este livro está em discordância com *Os Andarilhos do Bem...*, outro livro do autor que versa sobre o mesmo tema, não obstante tenham sido publicados em momentos distintos. Este último, bem anterior em relação ao primeiro, remete ao tema da feitiçaria encerrando-o num espaço circunscrito (o Friul) e numa temporalidade também circunscrita (séculos XVI e XVII), tal como teria ocorrido com os estudos de certos mitólogos gregos (Cf. GINZBURG, Carlo, *História Noturna: Decifrando o Sabá*, Op. Cit., pp. 31-32).

<sup>20</sup> Cf. Id. Ibid., p. 35.

<sup>21</sup> Cf. DARNTON, Robert, *Conclusão*. In DARNTON, Robert, *O Grande Massacre de Gatos e Outros Episódios da História Cultural Francesa*, Tradução de Sônia Coutinho, 2ª ed., Rio de Janeiro, Graal, 1986, pp. 332-333).

<sup>22</sup> Id. Ibid., pp. 332-333.

Darnton endereça a Keith Thomas, referente ao estudo deste último, já referido acima. Ocorre que Thomas

“Começa seu magistral *Religion and the Decline of Magic* com um capítulo sobre as duras e incertas condições da vida nos séculos XVI e XVII, quando florescia a feitiçaria, e termina com um capítulo sobre a melhora das condições do século XVIII, quando ela desapareceu. Parece sugerir que as condições sociais determinaram as crenças populares”<sup>23</sup>.

Não obstante reconheça que Keith Thomas recuou dessa perspectiva de derivação (à base de um mero “estímulo-resposta”?), Darnton explica que esse método não tem sustentação, ou seja, é visível a fragilidade de um método que procura explicar a cultura como mera derivação de uma ordem social dada<sup>24</sup>. De modo que, o citado autor mostra as dificuldades que os historiadores enfrentam ao tentarem ingressar na história social em sua correlação com a cultura. Daí, sua afirmação de que talvez uma saída para essas dificuldades se resolva com a aproximação entre história e antropologia<sup>25</sup>. Embora não seja explícito a respeito – pelo menos não no texto acima citado –, Darnton deixa subentendido, contudo, que essas dificuldades só podem ser enfrentadas se os historiadores se voltarem para os sistemas de significações, o que equivale a dizer, se eles passarem a se preocupar com os significados simbólicos inscritos nas ações dos vários atores sociais, ao invés de simplesmente derivarem a cultura de uma ordem social dada.

Em todo caso, Darnton tem dúvida sobre os resultados dessa aproximação entre história e antropologia, não obstante registre antropólogos que se voltam para a história e historiadores que realizam trabalhos antropológicos.

“Continua pouco claro o caminho para uma história inteiramente antropológica e duvido que os historiadores possam encontrar essa his-

---

<sup>23</sup> Id. *Ibid.*, p. 331.

<sup>24</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 332.

<sup>25</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 332.

tória tomando de empréstimo fragmentos da disciplina vizinha, ou mesmo uma metodologia plenamente desenvolvida<sup>26</sup>.

Ao meu ver, essa aproximação entre história e antropologia pode ser positiva sob inúmeros aspectos. Contudo, isto não significa a possibilidade de se ter uma história inteiramente antropológica ou uma antropologia inteiramente histórica. Até porque, são campos do saber cuja natureza leva os pesquisadores respectivos a se relacionarem de forma distinta com os informantes à sua disposição. Enquanto os antropólogos colhem o ponto de vista “nativo”, através de um contato direto com os atores sociais envolvidos na trama da existência cotidiana, os historiadores, ao contrário, só podem entrar em contato com o ponto de vista “nativo”, através do testemunho colhido no trabalho de arquivo.

Este é apenas um exemplo do quanto é distinto o trabalho dos pesquisadores das duas áreas. Me parece, assim, que os pesquisadores, das respectivas áreas, podem se aproximar reciprocamente da disciplina vizinha, para tirar lições de métodos assimiláveis ao seu próprio trabalho, como, por exemplo, a lição que os historiadores têm buscado na antropologia, qual seja, a que assenta na busca das significações inscritas na ação e no pensamento dos homens e mulheres estudados. Quer dizer, a incorporação dessa idéia por parte dos historiadores deveu-se a aproximação entre história e antropologia, assim como outras lições de método podem ser partilhadas entre os profissionais das duas áreas.

Mas voltando ao tema deste item, algumas reflexões a mais podem ser reveladoras. É evidente que esse diálogo entre história e antropologia pressupõe, o tempo todo, uma abertura da história para novas temáticas, em particular, para temáticas relacionadas à cultura. Sem essa abertura, acredito que esse diálogo sequer existiria. Assim, quando se fala em dimensão simbólica na história, talvez não se faça necessário acrescentar que a referência remete diretamente à história cultural ou à história social em sua correlação com a cultura. De for-

---

<sup>26</sup> Id. *Ibid.*, p. 332.

ma que, incorporar aspectos simbólicos tem a ver diretamente com a renovação historiográfica ocorrida nesses últimos anos.

E, como não poderia deixar de ser, gostaria de destacar aqui o papel desempenhado por dois historiadores para a renovação historiográfica referida, ambos com lugar garantido no centro do debate que leva os historiadores a refletirem sobre o papel da cultura na mudança histórica. Refiro-me a Natalie Zemon Davis e a E. P. Thompson<sup>27</sup>.

Refletindo sobre alguns textos desses dois autores, Suzanne Desan mostra que eles estão entre os historiadores sociais que passaram a analisar, a partir da década de 1970, as percepções culturais populares. Constata-se que os historiadores sociais, em conjunto, procuram ampliar a análise para além da demografia e dos estudos sócio-econômicos da vida da classe baixa, conferindo voz e vida a camponeses e artesãos ao estudarem sua mentalidade, sendo que, Thompson e Davis são citados como exemplos de autores que “alcançaram prestígio estudando ou fazendo uma análise do comportamento e atitude populares, levando-os a uma nova abordagem cultural da história social”<sup>28</sup>.

Em que pese não ser explícita a respeito, Desan parece querer demonstrar que esse “voltar-se” para a cultura aproxima os citados autores da antropologia. Senão diretamente, mas pelo uso de uma certa linguagem antropológica, inscrita na frase “análise do comportamento e atitude populares...”. Embora implícito, esse

---

<sup>27</sup> De acordo com Suzanne Desan, hoje é impossível estudar a “reforma sem ter lido Davis, ou estudar a Revolução Industrial sem uma leitura atenta de Thompson”. Enquanto Davis ampliou o estudo da Reforma para além do teológico, conseguindo realizar uma história social e o exame da religiosidade popular, combinando aspectos da *Histoire des Mentalités*, dos *Annales*, com aspectos da antropologia simbólica, Thompson reformou o estudo da Revolução Industrial, reformulando amplamente o debate sobre a metodologia marxista (Cf. DESAN, Suzanne, *Massas, Comunidade e Ritual na Obra de E. P. Thompson e Natalie Davis*. In HUNT, Lynn (org.), *A Nova História Cultural*, Tradução de Jefferson Luiz Camargo. São Paulo, Martins Fontes, 1992, pp. 65-66).

<sup>28</sup> Cf. DESAN, Suzanne, *Massas, Comunidade e Ritual na Obra de E. P. Thompson e Natalie Davis*. In HUNT, Lynn (org.), *A Nova História Cultural*, Tradução de Jefferson Luiz Camargo, São Paulo, Martins Fontes, 1992, p. 63.

sentido parece estar presente na seguinte avaliação do papel jogado pelos dois autores:

“De acordo com sua ênfase sobre o papel da cultura, 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”<sup>29</sup>.

Mas se, aqui, apenas alguns sinais indicam ou deixam antever uma aproximação entre história e antropologia, inscritas em frases do tipo “deram atenção [referência a Thompson e Davis] aos aspectos ritualizados e teatrais da ação das massas...”, etc., há momentos em que essa aproximação é visível e se revela explicitamente.

No que se refere a Natalie Zemon Davis, certa apreciação de um texto de sua autoria mostra que ela desde cedo voltou-se para a antropologia cultural. Foi aí que ela teria buscado inspiração, por exemplo, para a reflexão em torno dos rituais secretos dos “sindicatos primitivos”, o mesmo acontecendo, a posteriori, ao buscar inspiração para a compreensão dos elementos simbólicos da prática religiosa<sup>30</sup>.

Daí o fato de que a obra de Davis reflete a influência de uma gama de antropólogos simbólicos, tais como Clifford Geertz e Mary Douglas, dentre outros<sup>31</sup>. A influência da antropologia simbólica na obra desta autora é realmente marcante. Lendo atentamente um ensaio de sua autoria, intitulado *Ritos de Violência*, percebi que essa influência está presente em cada página, haja visto o forte acento no simbolismo com que as multidões do século XVI praticavam a violência para afirmar sua crença religiosa.

Os exemplos desse simbolismo se multiplicam no texto mencionado. Para citar apenas dois exemplos, um referente às multidões católicas, outro às protestantes, temos:

---

<sup>29</sup> Id. Ibid., p. 53.

<sup>30</sup> Cf. Id. Ibid., pp. 70-71.

<sup>31</sup> Cf. Id. Ibid., p. 70.

“O significado religioso da destruição pela água ou pelo fogo é suficientemente claro. Os rios que receberam tantos cadáveres protestantes não são apenas túmulos coletivos convenientes; são temporariamente uma espécie de água benta, uma característica essencial dos ritos católicos do exorcismo. O Fogo que destrói a casa do boticário protestante em Montpellier deixa atrás de si não o cheiro da morte do herege que a multidão tinha enforcado, mas de especiarias, pairando no ar durante dias como incenso”<sup>32</sup>.

Se a água que recebia cadáveres protestantes tornava-se simbolicamente água benta, porquanto purificada; se o significado simbólico inscrito nas ações violentas das multidões católicas é por demais visível e Davis teve sensibilidade para expressá-lo com tanta clareza, não é menos visível o simbolismo presente nas ações violentas das multidões protestantes e não é menor a sensibilidade desta autora para expressá-lo com clareza. É que para as multidões protestantes, não basta mostrar que os objetos de culto dos católicos não têm poder mágico.

“Não é suficiente limpar pela rápida e enérgica demolição, não é suficiente purificar pela grande queima pública de imagens, como em Albiac, com as crianças da cidade recitando cerimonialmente os Dez Mandamentos em torno do fogo. A linha entre o sagrado e o profano foi também redesenhada ao atirar-se a hóstia sagrada aos cães, ao assar-se o crucifixo sobre uma escarradeira, ao usar-se óleo santo para engraxar botas e ao deixar-se excremento humano nas pias de água benta e em outros objetos religiosos”<sup>33</sup>.

Vemos, assim, que as multidões protestantes se valem do “simbolismo da purificação” pelo fogo ao promoverem a “queima pública de imagens”. Mas, mais que isto, se valem de um estranho simbolismo ao tentarem desacreditar a religião do outro, como no ato de “assar-se” um crucifixo sobre uma escarradeira – como se quisessem,

<sup>32</sup> DAVIS, Natalie Zemon, *Ritos de Violência*. In DAVIS, Natalie Zemon, *Culturas do Povo: Sociedade e Cultura no Início da França Moderna*, Tradução de Marisa Corrêa, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990, pp. 149-150.

<sup>33</sup> Id *Ibid.*, p. 150.

com isto, desfazer um símbolo com outro símbolo? – ou no de “atirar-se a hóstia sagrada aos cães”, etc.

Ao meu ver, não poderia haver maior clareza quanto à influência da antropologia simbólica na obra de Davis. Ela é uma historiadora que ao estudar um dos seus temas preferidos, a religiosidade popular no início da França moderna, soube explorar muito bem as lições que tirou de seu namoro com a antropologia referida: no caso, partir em busca dos significados simbólicos inscritos nas ações dos crentes. Todavia, Davis não teria se aproximado dos antropólogos simbólicos sem reservas. Suzanne Desan, por exemplo, mostra que Davis crítica, particularmente, a tendência da antropologia em ignorar a transformação, explicando-se, dessa forma, a preocupação desta última em “combinar *insights* antropológicos com uma maior sensibilidade à dinâmica histórica”<sup>34</sup>.

No que diz respeito a Thompson, tudo leva a crer que a influência da antropologia não se faz sentir de forma tão marcante. Admite-se, inclusive, que suas principais obras não refletem uma influência direta da disciplina vizinha<sup>35</sup>. Contudo, ele não teria sido totalmente alheio a essa influência, especialmente em se tratando do último Thompson enquanto historiador<sup>36</sup>. Daí que aliando-se a Keith Thomas e a Natalie Zemon Davis, em 1977, declarou, no seu “*Folklore, Anthropology, and Social History*”:

“Para nós, o impulso antropológico é percebido, sobretudo, não na criação de modelos, mas na demarcação de novos problemas, no modo de ver, com novos olhos, os velhos problemas, numa ênfase em normas ou sistemas de valor e rituais, na atenção às funções expressivas das formas de tumultos e distúrbios e nas expressões simbólicas de autoridade, controle e hegemonia”<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> DESAN, Suzanne, Op. Cit., p. 70.

<sup>35</sup> Cf. Id. Ibid., p. 71.

<sup>36</sup> A partir da década de 1980, como é sabido, Thompson praticamente abandona a arena da produção historiográfica e passa a se dedicar a outras “arenas” de luta, como vemos nas referências a um Thompson pacifista.

<sup>37</sup> Citado em DESAN, Suzanne, Op. Cit., p. 71.

De fato, o “último” Thompson em termos de produção historiográfica, parece cada vez menos alheio a certas questões próprias da antropologia, como essa que remete ao estudo das “expressões simbólicas de autoridade, controle e hegemonia”. Por exemplo, num consagrado ensaio de 1978, intitulado “*Luta de Classes sem Classes?*”<sup>38</sup>, é nítida a influência da antropologia. Refletindo sobre certos traços tradicionais da cultura operária do século XVIII na Inglaterra, Thompson supõe que um desses traços, em determinadas regiões, reside na outorga de motivações não econômicas frente à diretamente monetária. Daí sua afirmação de que uma ou outra vez, o exame de formas de comportamento relativas à cultura operária oitocentista, leva à necessidade de se “decifrar” esse comportamento e à descoberta das regras invisíveis da “ação”, distintas da que o historiador da classe operária espera encontrar<sup>39</sup>.

Ora, o que significa, no caso em apreço, “decifrar” comportamentos e “descobrir” regras invisíveis da ação, senão uma atitude tomada da antropologia? De maneira que os termos acima indicam exatamente a busca de inspiração na antropologia, haja visto que o que se procura “decifrar” e “descobrir” é o significado simbólico à maneira dos antropólogos.

Tanto é assim que, Thompson diz compartilhar de algumas das preocupações do historiador dos séculos XVI e XVIII no que se refere a uma orientação da antropologia. Essa orientação estaria presente, por exemplo, ao decifrar a “música escabrosa”, a “venda da esposa” ou ao estudar o “simbolismo do protesto”<sup>40</sup>.

Os exemplos de um Thompson que busca inspiração na antropologia se multiplicam no texto mencionado. Para não me alongar muito, basta considerar um trecho, que faz a defesa da incorporação dos aspectos simbólicos aos trabalho do historiador.

---

<sup>38</sup> O texto aqui referido é o da tradução em espanhol, incorporado à conhecida coletânea de ensaios, intitulada *Tradición, Revuelta e Consciencia de Clase*.

<sup>39</sup> Cf. THOMPSON, E. P. *Lucha de Clase sin Clase?* In THOMPSON, E. P., *Tradición, Revuelta e Consciencia de Clase: Estudios sobre la Crisis de la Sociedad Preindustrial*, Tradução de Eva Rodríguez, Barcelona, Editorial Crítica, 1989, p. 46.

<sup>40</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 46.



“Al menos debemos retornar al siglo XVIII prestando tanta atención a la contienda simbólica de las calles como a los votos de la Cámara de los Comunes. Estas contiendas aparecen en todo tipo de formas y lugares inesperados”<sup>41</sup>.

E para citar um único exemplo, gostaria de resgatar em Thompson o simbolismo presente em certas atitudes da multidão jacobina para com o rei Jorge I, na Inglaterra do começo do século XIX. Trata-se do significado atribuído pela multidão ao nabo, vegetal que se tornara símbolo do referido governante.

“El nabo era, por supuesto, el emblema particular de Jorge I elegido por la multitud jacobita cuando estaban de buen humor; cuando estaban de mal humor era el rei cornudo, y se empleaban los cuernos en lugar del nabo”<sup>42</sup>.

Creio que não poderia haver maior clareza, no texto citado, quanto a uma aproximação de Thompson para com a antropologia, em particular, no que toca ao recorte feito neste trabalho, a incorporação dos aspectos simbólicos ao trabalho de história.

Há que se considerar, todavia, que Thompson tem sérias reservas relativamente a essa aproximação entre história e antropologia. E isto ocorre, tudo leva a crer, em função do forte vínculo que ele mantém com a história social e, aliado a isto, em razão de toda uma tradição empirista que embasa essa vertente historiográfica. Isto explica o fato de que

“Desconfiado das comparações interculturais ou das amplas generalizações relativas a sistemas de símbolos, criticou, por exemplo, as abordagens antropológicas de Alan Macfarlane e Gareth Stedman Jones por sua falta de especificidade histórica e pelo uso de ‘tipologias’ abstratas e não históricas que carecem de rigor empírico”<sup>43</sup>.

---

<sup>41</sup> Id. *Ibid.*, p. 65.

<sup>42</sup> Id. *Ibid.*, p. 53.

<sup>43</sup> DESAN, Suzanne, *Op. Cit.*, p. 71.

Significa dizer, se Thompson busca inspiração na antropologia para fins de incorporação dos aspectos simbólicos inscritos nas ações dos atores sociais que analisa – aspectos simbólicos cujos significados nem sempre são visíveis –, ele toma o cuidado de evitar as “amplas generalizações relativas a sistemas de símbolos”, isto é, ele toma cuidado para com as “tipologias abstratas”, do tipo que são “aplicáveis” a qualquer sociedade, em qualquer tempo e lugar. Enfim, ele busca inspiração na antropologia para decifrar o significado simbólico inscrito na ação dos homens, mas o faz em relação a essa ação situada em determinado tempo e lugar. Com isto, ele evita empobrecer seu trabalho com as generalizações próprias de uma certa antropologia estrutural simbólica ou de uma antropologia que passa ao largo da transformação histórica.

Uma última reflexão, para encerrar este item, eu a farei relativamente ao que tem sido designado como antropologia histórica ou história antropológica, desenvolvida no âmbito da “escola” dos Annales. André Burguière, ao analisar o assunto, chega ao ponto de afirmar que “assistimos, desde a constituição da escola dos Annales, não ao nascimento, mas ao renascimento de uma história antropológica”<sup>44</sup>.

E por que renascimento? Porque os Annales teriam feito ressurgir o programa de uma história antropológica que remonta aos séculos XVIII e XIX. O primeiro precursor, do tempo das Luzes, foi Legrand D’auassy, cujo programa de uma “história social dos costumes dos franceses” ficou incompleto, conquanto ele só pôde levar a efeito a primeira parte, sobre uma “história da alimentação” que é, “ao mesmo tempo, uma história dos produtos, das técnicas e dos comportamentos alimentares”<sup>45</sup>.

O segundo precursor de uma história antropológica na França, este no século XIX, foi Jules Michelet. Por exemplo: “Quando ele mostra os efeitos de uma moda alimentar, como o consumo do café, sobre a sensibilidade e o comportamento das elites na sociedade fran-

---

<sup>44</sup> BURGUIÈRE, André, *A Antropologia Histórica*. In LE GOFF, Jacques (org.), *A Nova História*, Tradução de Eduardo Brandão, São Paulo, Martins Fontes, 1993, p. 125.

<sup>45</sup> Id. *Ibid.*, pp. 125-126.

cesa do século XVIII (...), é de um ponto de vista essencialmente etnológico que ele aborda e trata a realidade histórica”<sup>46</sup>.

No caso de Michelet, por exemplo, não é à toa que Lucien Febvre o reivindica como um “mestre da história das sensibilidades e das mentalidades”, haja visto a importância que este fundador dos *Annales* atribui ao seu “poder de empatia para penetrar nas maneiras de ver e de sentir de uma época (...)”<sup>47</sup>.

Mas tudo leva a crer que, o que de fato chamou a atenção dos historiadores dos *Annales* nesses precursores, não foi tanto sua sensibilidade para uma história dos costumes ou das mentalidades, mas sua perspectiva de uma história estrutural. Chama a atenção, por exemplo, o fato de que Legrand D’aussey está preocupado com uma história dos costumes baseada menos num “encadeamento de fenômenos pitorescos e de inovações”, do que numa “mistura constante de comportamentos herdados (...)”<sup>48</sup>.

Também chama a atenção o fato de Michelet atribuir um papel essencial na história, aos “grandes movimentos coletivos parcialmente inconscientes e por sua tendência a subestimar a ação dos grandes e das instituições (...)”. Com isto, ele teria se tornado inaceitável à história positivista, conseguindo, ao contrário, seduzir os fundadores dos *Annales*<sup>49</sup>.

De fato, inúmeras referências indicam que já os fundadores dos *Annales* abraçaram a perspectiva de uma história antropológica, a começar pelo hoje consagrado livro de Marc Bloch, intitulado *Os Reis Taumaturgos*, publicado originalmente em 1924. No prefácio que escreveu para este livro, Jacques Le Goff mostra que o que o seu autor quis fazer foi uma história do milagre régio – isto é, do poder dos reis, na França e na Inglaterra, de curar os doentes de escrófulas com um simples toque – e da crença nesse milagre<sup>50</sup>.

---

<sup>46</sup> Id. *Ibid.*, pp. 128-129.

<sup>47</sup> Id. *Ibid.*, p. 129.

<sup>48</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 126.

<sup>49</sup> Id. *Ibid.*, p. 129.

<sup>50</sup> Cf. LE GOFF, Jacques, Prefácio, In Bloch, Marc, *Os Reis Taumaturgos*, Tradução de Júlia Mainardi, São Paulo, Companhia das Letras, 1993, p. 16.

Mas onde fica claro o vínculo com a antropologia, é na atenção de Bloch para com certos rituais relacionados ao milagre régio, seja por denotar uma atitude de antropólogo, ao chamar a atenção para os elementos do cerimonial régio que levava à cura<sup>51</sup>, seja pelo fato de servir-se de Frazer, seu “principal guia em antropologia”, para “evocar as crenças e práticas das tribos da Oceania e os poderes dos chefes das ilhas Tonga, na Polinésia (...)”, visando compará-los à crença dos europeus na realeza sagrada<sup>52</sup>. Assim, em *Os Reis Taumaturgos*, a grande inovação de Marc Bloch é ter-se tornado antropólogo, e ele é o pai da antropologia histórica que se desenvolve hoje<sup>53</sup>. E, no entanto,

“Excetuados os estudos folclóricos, utilizou para seu livro de 1924 apenas dois grandes antropólogos: Sir James Frazer (...) e Lucien Lévi-Bruhl. No primeiro, ele encontrara a concepção da origem mágica da realeza; no segundo, a noção da mentalidade primitiva”<sup>54</sup>.

Mas o texto de Bloch é apenas o texto inaugural da idéia de uma história antropológica, nos momentos que antecedem à institucionalização dos *Annales*. Com essa institucionalização e os desdobramentos daí decorrentes, essa idéia toma corpo e muitos historiadores dessa corrente realizam pesquisas na perspectiva da história, baseadas numa reflexão antropológica. André Burguière, uma das autoridades sobre o assunto no âmbito dos *Annales*, reflete sobre o procedimento da antropologia histórica, mostrando que poderíamos defini-la como uma “história dos hábitos: físicos, gestuais, alimentares, afetivos e mentais”<sup>55</sup>.

E não obstante faça uma ressalva em relação aos “hábitos mentais”, haja visto que, no fundo, todos os hábitos são mentais, Burguière vai além nessa definição afirmando que “seria próprio da antropolo-

---

<sup>51</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 22.

<sup>52</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 25.

<sup>53</sup> Id. *Ibid.*, p. 34.

<sup>54</sup> Id. *Ibid.*, p. 34.

<sup>55</sup> BURGUIÈRE, André, *Op. Cit.*, p. 133.

gia estudar os fenômenos através dos quais se designam uma sociedade e uma cultura; fenômenos não significantes (...), mas significados, isto é, digeridos e interiorizados pela sociedade”<sup>56</sup>.

E é o mesmo Burguière que reflete sobre as inúmeras enquetes publicadas pelos *Annales*, que são indicativas da opção pela antropologia histórica, como no exemplo das que foram publicadas no fim dos anos 50, com o nome de “história da alimentação”, em que esta última é analisada, na visão do mencionado autor, seja enquanto um “fenômeno cultural e econômico”, seja enquanto um “índice dominante do nível de vida”. Enquanto “fenômeno cultural e econômico”, por exemplo, ele mostra que as “preferências alimentares são um dos suportes principais da identidade cultural. Todavia, elas também são o produto da segregação social”<sup>57</sup>.

Outros temas têm estado na ordem do dia entre as preferências dos que faziam e fazem a antropologia histórica na França, tais como uma “história do corpo”, uma “história de doenças”, uma “história dos comportamentos sexuais” ou uma “história da célula familiar”<sup>58</sup>. É pena não poder discorrer, no curto espaço deste trabalho, sobre as inúmeras problemáticas que envolvem essas temáticas ou não poder explorar os muitos exemplos contidos no texto citado.

Para concluir este item, gostaria de chamar a atenção para uma questão que me pareceu fundamental: trata-se da constatação de que a antropologia histórica ou história antropológica, aqui tratadas como expressões sinônimas, já nasceu sob o signo de uma perspectiva centrada na idéia de estrutura. Desde os primeiros precursores, mencionados páginas acima, passando por Marc Bloch e pela produção mais recente dos *Annales*, a idéia de “mergulho” numa história profunda parece ter sido ou parece ser o que existe de lugar-comum em toda a trajetória desse ramo historiográfico na França.

Robert Darnton, por exemplo, ao avaliar criticamente a recente produção dos *Annales*, mostra que alguns historiadores vinculados a

---

<sup>56</sup> Id. *Ibid.*, p. 133.

<sup>57</sup> Cf. Id. *Ibid.*, pp. 133 à 137.

<sup>58</sup> Cf. Id. *Ibid.*, pp. 137 e seq.

essa corrente buscam inspiração na antropologia. Mas ele explica que “esta antropologia, geralmente, permanece restrita ao sistema estruturalista de Claude Lévi-Strauss, ou ao funcionalismo derivado de Emile Durkheim”<sup>59</sup>.

Também explica que a “veia simbólica”, que afeta a antropologia americana não afeta a antropologia histórica francesa, qual seja, a que se desenvolveu sob a influência de E. B. Tylor e Franz Boas. E, conclui afirmando que “enquanto os norte-americanos tendem a ignorar os sistemas de relações, os franceses geralmente negligenciam sistemas de significação”<sup>60</sup>.

Se é verdade que na França a “antropologia conquistou a história por baixo”, isto pelo fato de ter se apropriado das “expressões mais anódinas” ou “menos formuladas da vida cultural”, tais como as “crenças populares” ou os “ritos que impregnam a vida cotidiana”, ou ainda, os que se relacionam à “vida religiosa”, etc.<sup>61</sup>, não é menos verdade que praticamente todas as pesquisas desenvolvidas pelo grupo francês, que se vincula à história antropológica, são abordadas sob um ponto de vista estrutural. Basta considerar, a respeito, que os recortes temporais levados a efeito por esse grupo de historiadores são todos relacionados à longa duração. Acredito que isto se deva ao fato de que esses historiadores têm uma excessiva preocupação com a análise dos “sistemas de representação” de toda uma época ou de uma sociedade inteira, o que os leva à tentativa de reconstituição do universo mental ou da mentalidade, com base nesses grandes recortes temporais ou, o que expressa a mesma coisa, nesses recortes estruturais.

## 2. OS DIFERENTES MODOS DE APREENSÃO DAS FORMAS SIMBÓLICAS

É importante considerar, inicialmente, que o recorte temático deste item pode ser abordado seguindo diversos procedimentos. Eu

---

<sup>59</sup> DARNTON, Robert, *Conclusão*, nota 2, In DARNTON, Robert, *O Grande Massacre de Gatos e Outros Episódios da História Cultural Francesa*, Op. Cit., p. 363.

<sup>60</sup> Id. Ibid., p. 363.

<sup>61</sup> Cf. BURGUIÈRE, André, Op. Cit., p. 148.

poderia abordar, por exemplo, o fato de que os historiadores, que se aproximam da antropologia, não pensam da mesma forma sobre o que significa um símbolo, tal como no conhecido embate teórico entre Robert Darnton e Roger Chartier a respeito do assunto, tendo, de “quebra”, a intervenção de Dominik La Capra criticando a postura de ambos<sup>62</sup>.

Também poderia lançar mão, por exemplo, das reflexões de Anthony P. Cohen em torno da idéia de que um mesmo símbolo pode assumir diferentes significados para diferentes observadores, haja visto seu caráter polissêmico e, a partir dessa idéia central, verificar as críticas que Cohen endereça a Clifford Geertz, etc.

Porém, ao invés de refletir sobre o item a partir desses embates teóricos, resolvi explorar um pouco a forma como determinados historiadores incorporaram determinados feixes de símbolos em alguns de seus textos, o que exige um rastreamento no interior desses textos, para ver como ocorreu a apreensão do símbolo.

Gostaria de iniciar essa discussão ou, dizendo de outro modo, essa amostragem, com um dos ensaios contidos na coletânea *O Grande Massacre de Gatos, e Outros Episódios da História Cultural Francesa*, da autoria de Robert Darnton. Refiro-me ao próprio texto que inspirou o título da coletânea, isto é, *Os Trabalhadores se Revoltam: O Grande Massacre de Gatos na rua Saint-Severin*.

Há que se considerar, em primeiro lugar, que o ponto de partida de Darnton, neste ensaio, é uma narrativa de um trabalhador gráfico do início da França moderna. Na verdade, é uma narrativa auto-

---

<sup>62</sup> O debate Darnton vs. Chartier em torno da noção de símbolo nasceu a partir da crítica radical que este último endereçou ao primeiro, por ocasião da publicação de um livro que tem o sugestivo título *O Grande Massacre de Gatos e Outros Episódios da História Cultural Francesa*, várias vezes citado neste trabalho. Já a crítica de Chartier mereceu uma resposta de Darnton no texto *História e Antropologia*, no qual este tenta rebater a crítica de Chartier de que o seu livro “peca por uma noção falha de símbolo”. Quanto a Dominick La Capra, que intervém no debate e critica a ambos, o texto que este publicou tem o sugestivo título *Chartier, Darnton e o Grande Massacre do Símbolo*, publicado originalmente em 1988. Embora que tenha decidido não enfrentar esse debate, reconheço que ele é extremamente rico para quem se interessa pela noção de símbolo, merecendo, por isso mesmo, ser conferido.

biográfica, só que escrita vinte anos depois do episódio do massacre de gatos. Essa narrativa, escrita na terceira pessoa, em nome de um certo protagonista, que é o próprio narrador, mostra, entre outras coisas, que, enquanto os operários gráficos da rua Saint-Severin comiam as sobras dos patrões, esses mesmos patrões criavam gatos e os alimentavam com carne assada. “Um certo burguês tinha vinte e cinco gatos. Mandou pintar seus retratos e os alimentava com aves assadas”<sup>63</sup>.

Não bastasse essa discriminação, os gatos da rua Saint-Severin não permitiam uma noite tranqüila de sono para os dois aprendizes que dormiam na gráfica. Eles iam dormir exaustos e os gatos infernizavam seu sono, uivando a noite toda nos telhados. Ademais, enquanto eles tinham que acordar às quatro ou cinco da madrugada, para abrir a gráfica para os assalariados que lá trabalhavam, o burguês (dono da gráfica) e sua mulher dormiam até tarde. Isso não era justo e os aprendizes resolveram acabar com essa desigualdade. Certa noite, um dos aprendizes (cujo nome era Lèveille), destro na arte de imitar, subiu aos telhados, mais precisamente sobre o quarto de dormir do patrão, e uivou e miou tal qual um gato, não deixando que o patrão e sua mulher “pregassem” olho, o que se repetiu durante noites seguidas. Achando que estavam sendo enfeitiçados, os patrões mandaram os rapazes livrarem-se dos gatos. Assim, os aprendizes, juntamente com os assalariados, armados com seus instrumentos de trabalho, massacraram todos os gatos que conseguiram encontrar na rua Saint-Severin, inclusive a gata de estimação da patroa<sup>64</sup>.

O massacre, que foi executado de forma “cruel” e “grotesca”, mas ao mesmo tempo “brincalhona”, levou os trabalhadores a encenarem um rito em torno dos “sacos cheios de gatos semimortos no pátio”.

“(…) Com todo o pessoal da oficina reunido em torno, encenaram um fingido julgamento, com guardas, um confessor e um executor pú-

---

<sup>63</sup> Cf. DARNTON, Robert, *Os Trabalhadores se Revoltam: O Grande Massacre de Gatos na rua Saint-Severin*, In DARNTON, Robert, Op. Cit., p. 104.

<sup>64</sup> Cf. Id. *Ibid.*, pp. 104-105.



blico. Depois de considerarem os animais culpados e ministrar-lhes os últimos ritos, penduraram-nos em forcas improvisadas. Atraída pelas explosões de gargalhadas a patroa chegou. Solto um grito, logo que viu um gato pendurado num laço. Depois, percebeu que poderia ser a grise [sua gata de estimação]. Claro que não, garantiram-lhe os homens [mas “a grise” foi a primeira a ser morta, embora eles a tivessem escondido]. Tinham demasiado respeito pela casa para fazer uma coisa dessas. A essa altura o patrão apareceu. Teve um acesso de raiva pela paralisação do trabalho, embora a esposa tentasse explicar-lhe que estavam ameaçados por um tipo mais sério de insubordinação. Depois, o patrão e a patroa se retiraram, deixando os homens em seu delírio de ‘alegria’, ‘desordem’, ‘insubordinação’<sup>65</sup>.

Acompanhando o fio da narrativa, percebe-se que até aqui o autor não apresentou nada de extraordinário. Ele apenas reconstituiu o massacre de gatos da rua Saint-Severin, com base na narrativa de Contat, um trabalhador gráfico que, conforme anunciei acima, escreve sobre o episódio alguns anos depois.

Até essa parte do texto, o que o autor faz é mostrar como os trabalhadores gráficos, a partir de uma “cultura do riso” ou “cultura brincalhona” se revoltam contra o estado de coisas vigente. E essa cultura fazia parte do cotidiano desses trabalhadores. A prova disto é que o massacre de gatos foi reencenado várias vezes no âmbito da oficina, para o divertimento dos que ali trabalhavam<sup>66</sup>.

Mas as problematizações não tardam e Darnton, como um bom historiador cultural, parte em busca dos significados inscritos nos atos dos atores sociais envolvidos no episódio. Uma primeira questão, levantada pelo autor, reside na seguinte constatação: o que era divertido para trabalhadores do século XVIII, não teria nada de engraçado para o leitor moderno. Irônico, ele interroga: “Onde está o humor, num grupo de homens balindo como bodes e batendo seus instrumentos de trabalho, enquanto um adolescente reencena a matança ritual de um animal indefeso?”<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> Id. Ibid., p. 105.

<sup>66</sup> Cf. Id. Ibid., p. 105.

<sup>67</sup> Cf. Id. Ibid., p. 106.

Mas se o leitor moderno não vê nenhum humor no episódio que tanto divertia os operários gráficos da rua Saint-Severin, isto tem uma explicação. “Nossa incapacidade de entender a piada é um indício da distância que nos separa dos operários da época pré-industrial”<sup>68</sup>.

Um caminho possível para que “nós” modernos possamos entender a cultura do outro é, segundo Darnton, um caminho à maneira dos antropólogos. Isto porque

“Quando se percebe que não está se entendendo alguma coisa – uma piada, um provérbio, uma cerimônia – particularmente significativa para os nativos [os historiadores, penso eu, diriam para os contemporâneos daquela época], existe a possibilidade de descobrir onde se captar um sistema de significação, a fim de decifrá-lo. Entender a piada do grande massacre de gatos pode possibilitar o ‘entendimento’ de um ingrediente fundamental da cultura artesanal, nos tempos do Antigo Regime”<sup>69</sup>.

Assim, se o “leitor moderno” não acha engraçado o episódio do massacre de gatos, isto ocorre por sua incapacidade de entender o momento do outro, uma cultura estranha à sua própria cultura. Porém, a percepção da distância que separa o “leitor” de hoje do momento dos artesãos do século XVIII, pode ser o ponto de partida para uma investigação, conquanto as “melhores vias” para se conhecer uma cultura estranha, “podem ser aquelas em que ela parece ser mais opaca”<sup>70</sup>.

De fato, não parece obscura a prática de um grupo de trabalhadores artesãos que se reúne para matar gatos? Pode haver algum sentido nessa matança? Assim, aos olhos de muitos dos atuais historiadores essa cultura apareceria como “opaca”. Darnton, ao contrário, dá a entender que é perfeitamente possível compreender o significado dessa prática. Primeiro, ele interroga: “Mas, por que gatos? É por que a matança foi tão engraçada?”. “Essas perguntas”, afirma o au-

---

<sup>68</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 106.

<sup>69</sup> Id. *Ibid.*, pp. 106-107.

<sup>70</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 106.

tor, “nos levam para além das considerações referentes às relações de trabalho no início dos tempos modernos, conduzindo-nos ao obscuro tema dos rituais e do simbolismo popular”<sup>71</sup>.

Ele começa mostrando que os rituais eram comuns, especialmente em função do carnaval, inclusive rituais em que se matavam gatos. Descreve, a partir desse ponto, inúmeros rituais em que sacrificar gatos tinha uma imensa carga de simbolismo. Na Borgonha, por exemplo, “a multidão incorporava a tortura dos gatos à sua música grosseira. Enquanto zombavam de um marido enganado, ou de alguma outra vítima, os jovens passavam um gato de mão em mão, arrancando seu pelo para fazê-lo uivar”<sup>72</sup>.

E os exemplos se multiplicam. Para citar apenas mais um, temos:

“Os gatos também figuram no Ciclo de São João Batista, que ocorria em 24 de junho, na ocasião do solstício de verão. Multidões faziam fogueiras, pulavam sobre elas, dançavam em torno e atiravam dentro objetos com poder mágico, na esperança de evitar desastres e conseguir boa sorte durante o resto do ano. Um objeto favorito eram os gatos – gatos amarrados dentro de sacos, gatos suspensos em cordas, ou gatos queimados em postes”<sup>73</sup>.

Em todos os exemplos recuperados pelo autor, é nítida a carga de simbolismo existente no sacrifício de gatos. Dessa forma, aos poucos vai se delineando o significado inscrito na ação dos gráficos da rua Saint-Severin. Isto fica particularmente claro a partir do momento em que passa a reinterpretar a narrativa de Contat. Através de uma verdadeira “operação desmonte” dessa narrativa, para não falar de uma “descrição densa”, Darnton aponta seus inúmeros significados simbólicos. O primeiro desses significados, é o vínculo entre gatos e feitiçaria, já que “alguns gatos endemoniados faziam um sabá a noite inteira”. Daí, o patrão e a patroa terem pensado em “chamar o cura para exorcizar o lugar”<sup>74</sup>.

---

<sup>71</sup> Id. *Ibid.*, p. 113.

<sup>72</sup> Id. *Ibid.*, p. 114.

<sup>73</sup> Id. *Ibid.*, p. 114.

<sup>74</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 129.

É mais: se o patrão, enquanto um “supersticioso tolo” que era, levou a sério aquilo tudo, para os aprendizes não teria passado de uma brincadeira. “Lèveille [um dos jovens aprendizes], em particular, funcionava como um brincalhão, um falso ‘feiticeiro’, encenando um falso sabá, de acordo com as expressões escolhidas por Contat”<sup>75</sup>.

Por outro lado, além de explorarem a superstição do patrão para fazerem “folia às suas custas”, os aprendizes, sempre em forma de piada, dirigiram sua rebelião também contra a patroa. “Atacando a cacetadas sua familiar la grise [isto é, sua gata de estimação], na verdade a acusaram de ser feiticeira”<sup>76</sup>.

O significado simbólico dessa “piada”, ou seja, do ataque à gata de estimação da casa burguesa, reside na idéia de que os “gatos, como símbolos, evocavam o sexo, bem como a violência, uma combinação perfeitamente adequada para um ataque à patroa”<sup>77</sup>. Essa mesma patroa que representava, para os trabalhadores da rua Saint-Severin, uma lasciva mulher adúltera nos braços do seu jovem amante, um padre da redondeza, e cujo marido (o patrão) assumia o papel de uma “figura cômica estereotipada”, a figura do corno<sup>78</sup>.

A principal carga de simbolismo estaria no fato de que, atacando o “bicho de estimação” da patroa, eles a estupravam simbolicamente, ao mesmo tempo em que faziam o “supremo insulto” ao burguês, “chamando-o” simbolicamente de corno. Ocorre que “sua esposa era, para ele, a posse mais preciosa, exatamente como a sua chatte [a gata de estimação] era a dela. Matando a gata, os homens violavam o tesouro mais íntimo da casa burguesa (...)”<sup>79</sup>.

Por outro lado, eles insultavam os patrões e não sofriam nenhuma conseqüência, haja visto os insultos serem disfarçados por uma expressiva linguagem simbólica. É que os símbolos eram manejados pelos operários gráficos numa linguagem velada. Com isto, atingiam

---

<sup>75</sup> Id. *Ibid.*, p. 129.

<sup>76</sup> Id. *Ibid.*, p. 129.

<sup>77</sup> Id. *Ibid.*, p. 131.

<sup>78</sup> Cf. Id. *Ibid.*, p. 131.

<sup>79</sup> Id. *Ibid.*, p. 132.

seu objetivo, o insulto, e mostravam o quanto estavam insatisfeitos. De forma que o “massacre”, por assim dizer, funcionou como uma “rebelião simbólica”. Daí a conclusão de Darnton:

“Seria absurdo encarar o massacre de gatos como ensaio final para os massacres de Setembro da Revolução Francesa, mas a irrupção anterior de violência sugeria uma rebelião popular, embora permanecesse restrita ao nível do simbolismo”<sup>80</sup>.

Para encerrar essa incursão pelo texto de Robert Darnton, gostaria de levantar dois tipos de problemas, ambos de natureza metodológica. O primeiro tem a ver com a forma magistral como o autor transforma em problema histórico um episódio aparentemente sem importância ou insignificante. Extrair um sentido ou explorar tantos significados simbólicos de um episódio, aparentemente sem importância, não é tarefa fácil. Acredito que poucos conseguiriam essa façanha. E mais, contextualizar toda uma época – a França nos tempos do Antigo Regime – a partir da atitude “brincalhona” de um grupo de trabalhadores gráficos, que se reúne, em determinado dia e hora, nas imediações de seu ambiente de trabalho, para uma matança de gatos, é no mínimo uma atitude digna de nota.

Conceitualmente ancorado em certo ramo da antropologia norte-americana ou, precisando melhor, operando metodologicamente com a lição extraída do conceito de “descrição densa”<sup>81</sup>, Darnton penetra fundo na narrativa de Contat, para explicitar, em termos simbólicos, a “rebelião” operária da rua Saint-Severin.

O que mais me chamou a atenção, no texto de Darnton, foi a sua tentativa de identificar significados até certo ponto “invisíveis”,

---

<sup>80</sup> Id. *Ibid.*, p. 131.

<sup>81</sup> A idéia de “descrição densa”, como é sabido, é da autoria de Clifford Geertz, um antropólogo norte-americano que é amigo de Darnton e que tem uma enorme influência sobre sua obra. Para uma maior compreensão acerca do que vem a ser uma “descrição densa”, ver especialmente a análise em que Geertz a relaciona ao “conceito semiótico de cultura” (Cf. GEERTZ, Clifford, *Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura*, In GEERTZ, Clifford, *A Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro, Guanabara/Koogan, 1989, pp. 13-41).

acredito que pouco acessíveis a qualquer leitura apressada e/ou superficial da narrativa de Contat, basicamente o único registro que existe acerca do episódio do massacre de gatos. Também é digno de nota o fato de Darnton dedicar especial atenção aos símbolos inscritos na ação específica dos trabalhadores em determinados tempo e lugar, o que não o impede de recorrer, para além da narrativa referida, a um amplo leque de informações, com o objetivo de mostrar o contexto do Antigo Regime, no interior do qual se insere o episódio da rua Saint-Severin. Mas traçar esse contexto não significa, se entendi bem a mensagem de Darnton, qualquer vínculo com uma história não datada ou, menos ainda, com uma história para a qual não importa a ação dos homens em determinados tempo e lugar, ou seja, a ação dos homens enquanto protagonistas de um determinado estágio cultural. Em Darnton, os trabalhadores da rua Saint-Severin, no máximo, são vistos como parte da subcultura mais ampla dos operários do Antigo Regime na França.

Quanto ao segundo tipo de problema a que fiz alusão acima, ele tem a ver com uma questão que pareceu lacunar no texto em apreço. Refiro-me à tendência do autor em generalizar a apreensão do universo simbólico.

É que hoje partilho da idéia de que um mesmo símbolo pode ser lido, simultaneamente, de diversas formas, por diferentes sujeitos históricos. Assim, fico me perguntando: será que os trabalhadores da Saint-Severin tiveram o mesmo nível de percepção ao promoverem o massacre de gatos? Não terá, um ou outro dentre eles, entrado em cena por mera diversão, tendo participado da algazarra geral sem perceber os insultos que, “disfarçados” pelo simbolismo, estavam sendo dirigidos ao patrão e à patroa? Lèveille, por exemplo – ao que parece, o mais brincalhão de todos –, ao subir ao telhado da casa do patrão durante noites seguidas e infernizar o seu sono, uivando feito um gato, teria percebido que estava a promover um “falso sabá”, constituído por um monte de gatos “endemoniados”? Ou, ao contrário, não teria ele apenas se divertido com a situação, isto pelo fato de que, enquanto destro na arte de imitar, conseguia perturbar o sono do patrão e da patroa uivando tal qual um gato? Quanto aos demais trabalhadores em cena, teriam eles percebido da mesma forma o caráter

de “rebelião simbólica” encerrada no massacre de gatos? Será que todos viram no massacre essa “rebelião simbólica” ou alguns deles não teriam visto “rebelião” de qualquer espécie?

Infelizmente, essas interrogações são preocupantes e, no entanto, o texto de Darnton não nos dá nenhuma resposta satisfatória a respeito.

Para continuar a discussão em torno da idéia que caracteriza este item, isto é, a forma como determinados historiadores incorporaram certos feixes de símbolos em alguns de seus textos, escolhi mais desses textos para fins de amostragem. Trata-se de *História Noturna: Decifrando o Sabá*, da autoria de Carlo Ginzburg.

É certo que explorei, no item anterior, elementos do texto de Ginzburg que serviriam para essa amostragem. Contudo, alguns foram propositalmente deixados de fora para que eu pudesse explorá-los aqui. O primeiro ponto a considerar é sua descrição do sabá:

“Sem dúvida, o sabá é revelador – mas revelador de um extrato cultural menos acessível: o da sociedade circunstante. Por intermédio do simbolismo do sabá, essa sociedade formava em negativo os próprios valores. A escuridão que envolvia os encontros das bruxas e feiticeiros exprimia uma exaltação à luz; a explosão da sexualidade feminina nas orgias diabólicas, uma exortação à castidade; as metamorfoses animais, uma fronteira claramente traçada entre o animal e o humano”<sup>82</sup>.

Significa dizer, a leitura de Ginzburg acerca do simbolismo do sabá é bastante original, para não afirmar que é intrigante. De fato, perceber que os valores eram simbolicamente formados em sociedade a partir de uma negação do sentido aparente, como no exemplo de que a castidade teria sido formada a partir da “explosão da sexualidade feminina nas orgias diabólicas”, é uma leitura que me parece estimulante. Até porque, a tendência predominante no âmbito da história permaneceu, durante muito tempo, agarrada à idéia de descrever um “fato tal qual aconteceu” ou uma “realidade (pretensamente) objetiva”, e não a descrição de significados “invisíveis” na ação dos ho-

---

<sup>82</sup> GINZBURG, Carlo, *História Noturna: Decifrando o Sabá*. Op. Cit., p. 15.

mens, isto é, os significados ditos simbólicos.

Um leitor comum, pouco perspicaz, com certeza, teria dificuldade em ler (simbolicamente) essa ou aquela atitude popular que carecesse de uma incursão por esse universo “opaco” ou “obscuro”, o universo dos símbolos. Ainda mais em se tratando de símbolos, cujo significado remete à sua forma negativa, como a escuridão enquanto símbolo que exalta a luz, etc.

Percebe-se, por assim dizer, que a linguagem simbólica tem algo de maravilhoso, ou seja, essa capacidade que os sujeitos têm de expressarem – em determinados tempo e lugar, seja através de uma idéia, uma atitude, um gesto – uma coisa para significar outra ou essa capacidade de atribuírem significado a uma coisa que é diferente de sua forma aparente. Enfim, o que encanta na linguagem simbólica é a capacidade que os sujeitos têm para atribuírem significado como se estivessem a guardar um “segredo”, tornando-o aparentemente invisível.

De forma que, em Ginzburg, decifrar o sabá, é desvendar esse “segredo” ou tornar visível aquilo que aparece como “opaco” ou “obscuro” no universo simbólico, que envolve o objeto por ele estudado. Neste sentido, não vejo nada de extraordinário no trabalho de Ginzburg, porquanto outros autores fizeram o mesmo em relação a seus respectivos objetos de estudo, isto é, também enveredaram pelo misterioso mundo da linguagem simbólica para desvendar seus significados aparentemente invisíveis. O próprio Darnton, como vimos páginas atrás, faz isso com maestria.

O que chama a atenção, na obra aqui apreciada, é o vínculo que o autor estabelece entre “tratamento simbólico” e “análise morfológica”. Senão vejamos. A primeira parte do livro de Ginzburg, segundo ele próprio informa, encerra um andamento narrativo linear. Realmente, lendo a primeira parte desse livro, percebi que a narrativa, além de ter sido construída com base em uma vasta documentação, situa acontecimentos e atores sociais em espaços bem determinados e datados – como, aliás, deve ser o trabalho de todo historiador –, podendo ser considerado um texto calcado no detalhe, embora não fique no detalhe pelo detalhe, como convém a um historiador do por-



te de Ginzburg. Porém, o mesmo não ocorre com a segunda e a terceira partes do livro. E por que isto não ocorre? “Simplesmente” porque essas duas últimas partes teriam merecido um “tratamento mais simbólico”. E o que significa merecer um “tratamento mais simbólico”? “Simplesmente” levar a cabo uma abordagem de natureza morfológica, para não dizer uma abordagem à maneira da antropologia estrutural, sendo impossível registrar, por essa via, processos históricos datados, bem delimitados no tempo e no espaço.

Isto explica o fato do autor reconhecer que o livro começa com o “tempo breve, febril, recortado na lâmina dos dias, da ação política, ou melhor, do complô”<sup>83</sup>. Acerca desse complô<sup>84</sup>, o autor afirma que ele se constituiu “apenas um caso extremo, quase caricatural, de um fenômeno muito mais complexo: a tentativa de transformar (ou manipular) a sociedade”<sup>85</sup>.

Mas reconhece que o trabalho toma outro rumo ao ter continuidade. Assim, no desdobramento do estudo de Ginzburg é visível a mudança de perspectiva entre a primeira e as duas últimas partes do livro. A primeira, como ele próprio tenderia a reconhecer, tem uma feição histórica por excelência; as duas últimas, um caráter de cumho morfológico ou, porque não dizer, estrutural. A perspectiva morfológica é clara:

“Pouco a pouco, delineou-se uma constelação de fenômenos assaz compacta do ponto de vista morfológico e bem heterogênea do ponto de vista cronológico, espacial e cultural”<sup>86</sup>.

E como o autor chegou a processar os dados em termos morfológicos? Em primeiro lugar, ele estabelece níveis de comparação que

---

<sup>83</sup> Id. *Ibid.*, p. 23.

<sup>84</sup> Esse “complô”, segundo o discurso das autoridades, visava tomar o poder na França, à frente do qual teriam conspirado leprosos e judeus, acusados de crime de “lesa-majestade”, descrito com riqueza de detalhes por Ginzburg no primeiro capítulo da primeira parte do seu *História Noturna...*

<sup>85</sup> Id. *Ibid.*, p. 23.

<sup>86</sup> Id. *Ibid.*, p. 26.

me pareceram bastante amplos, mas que, ainda assim, ele os considerava restritos. Isto porque, fazendo

“Coincidir as crenças que afloravam repentinamente nas redes de documentação (aquelas das mulheres extáticas seguidoras de Oriente, dos Benandanti, do lobisomem Thiess, e assim por diante) com os anos 1384, 1575, 1692 – ou seja, os momentos em que os inquisidores e juizes as registraram – teria sido, sem dúvida, uma simplificação indébita”<sup>87</sup>.

Indo além dessa perspectiva comparativa, que já me pareceu bastante ampla – ampla ao ponto de abranger crenças temporalmente separadas por até três séculos de diferença de uma para outra –, o autor reconhece que partiu para uma análise morfológica ainda mais ampla temporal e espacialmente. Mesmo reconhecendo que a análise morfológica não substitui a análise histórica, afirma que se valeu da “pesquisa morfológica como de uma sonda, para examinar um extrato profundo, inatingível por outros meios”<sup>88</sup>.

A confluência da pesquisa morfológica com análise histórica, que me pareceu particularmente estranha em relação à natureza do trabalho historiográfico, é levada às últimas conseqüências no trabalho de Ginzburg.

“A enorme dispersão e, sobretudo a persistência daqueles mitos e ritos em contextos culturais tão diversos continuavam inexplicáveis. O reaparecimento de formas simbólicas análogas, separadas por milênios, em âmbitos espaciais e culturais de todo heterogêneos, podia ser analisado em termos puramente históricos? Ou, ao contrário, tratava-se de casos-limite que faziam aparecer na urdidura da história uma trama atemporal?”<sup>89</sup>.

Analisando o texto de Ginzburg, não há dúvida quanto à opção que ele faz por essa “trama atemporal”, não obstante afirme e reafir-

---

<sup>87</sup> Id. *Ibid.*, p. 26.

<sup>88</sup> Id. *Ibid.*, p. 28.

<sup>89</sup> Id. *Ibid.*, p. 28.

me que seu texto não perde de vista a transformação histórica. Particularmente tenho dúvidas se o texto aqui analisado, enquanto um texto que se pretende de história, ganhou em qualidade ao incorporar essa “trama atemporal”.

Se é certo que o texto de Ginzburg é um texto de história; se também é certo que ele faz inúmeras ressalvas quanto aos termos da morfologia, em particular, no que se refere às posturas que levam aos símbolos imutáveis, a exemplo dos “arquétipos” iunguianos, que remetem a um mergulho no inconsciente coletivo recuando até tempos imemoriais, não é menos certo, porém, que o texto por ele escrito dedica especial atenção à comparação em termos morfológicos, ou seja, à comparação entre “formas simbólicas análogas”, distantes temporal e espacialmente ou, o que dá no mesmo, à comparação entre crenças “separadas por milênios” e, ao mesmo tempo, localizadas em “âmbitos espaciais e culturais de todo heterogêneos”.

Não é à toa que Ginzburg afirma que conseguiu reunir um “conjunto – certamente incompleto – de mitos, lendas, fábulas, ritos, tantas vezes encontrados num âmbito cronológico e espacial muito vasto e, apesar disso, caracterizados por elevado grau de ‘semelhança de família’”<sup>90</sup>.

A prova maior do vínculo que Ginzburg estabelece entre “tratamento simbólico” e “análise morfológica” reside na seguinte constatação: enquanto na primeira parte do livro, caracterizado por uma análise propriamente histórica, praticamente inexistente esse “tratamento simbólico”, nas partes seguintes, ao contrário, esse “tratamento” assume um lugar privilegiado. Basta ver, a respeito, a quantidade de exemplos trabalhados pelo autor. Página à página, os exemplos são reveladores da capacidade do autor em explorar a linguagem simbólica. Todavia, são demonstrações vinculadas a situações diversas pelo mundo afora, e isto desde que o mundo é mundo.

É pena não poder explorar aqui, o sem-número de exemplos contidos no texto analisado. Assim, para concluir, gostaria apenas de adiantar que esses exemplos levam a dois tipos de problemas epistemo-

---

<sup>90</sup> Id. *Ibid.*, p. 29.

lógicos. É que, se por um lado, eles são válidos enquanto exemplos em si, levando os que os lêem a familiarizar-se com os termos da linguagem simbólica, por outro, eles se distanciam da prática propriamente historiográfica, haja visto refletirem um comparatismo abrangente num sentido morfológico, dificultando, dessa forma, um recorte do tipo que considera a transformação histórica no interior de processos datados, circunscritos, pois, no tempo e no espaço.