

Entrevista com Jacques Revel

Transcrição e tradução: Arnaldo Marques

Revisão técnica e edição: Andréa Daher

Em outubro de 2007, Jacques Revel esteve no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, a convite do Programa de Pós-Graduação em História Social da UFRJ (PPGHIS), do Programa de Pós-Graduação em Educação e do Programa de Pós-Graduação em História da UERJ. O historiador francês concedeu, nesse mesmo momento, uma entrevista a professores do PPGHIS, em torno das questões que marcam o seu trabalho em história social das práticas culturais e a sua proximidade da micro-história italiana, de que foi o introdutor na França e é, até os dias de hoje, um interlocutor dos mais privilegiados.

ANDRÉA DAHER: Eu me permito iniciar estabelecendo um vínculo com a primeira entrevista que fizemos há seis anos atrás para *Topoi*. Na ocasião, lhe fizemos uma primeira pergunta que dizia respeito à configuração do campo historiográfico de uma maneira geral. Hoje pergunto: o que teria mudado na configuração do campo historiográfico, nesses últimos anos?

JACQUES REVEL: Não acredito que tenha havido uma transformação muito profunda. Seis anos é bastante tempo, mas na História – simultaneamente dos pontos de vista institucional, social e intelectual – seis anos significam bem pouco. Não tenho o sentimento de que, na França, tenha ocorrido qualquer transformação significativa, ainda mais que o sistema francês é um sistema que – por razões institucionais e políticas que eu nem consideraria rígidas – não se presta a mudanças tão rápidas. Nos Estados Unidos, quando uma disciplina ou mesmo uma nova composição disciplinar aparece, ela é imediatamente difundida, ganha repercussão e, como existe um número expressivo de universidades e de instrumentos bem consistentes de socialização profissional, em um ou dois anos uma parte da paisagem pode mudar. E isso também é verdade negativamente: nos anos 90, nos Estados Unidos, praticamente se deixou de fazer e de ensinar as histórias nacionais europeias com exceção talvez dos *french studies*. Bem, isso acarretou consequências quanto à organização da pesquisa, dos programas existentes. Mas isso se passou bem rápido, porque os estudantes preferiam aprender japonês, se interessar pela China ou pela área do Pacífico – que é considerada como a “zona do futuro”, mais do que a “velha Europa”. Uma das vantagens e, ao mesmo tempo, um dos defeitos do sistema francês é que ele não é reativo no curto prazo a essas incitações conjunturais. Portanto, é possível dizer que, na França, não foram reduzidos os cargos em pesquisa (talvez tenham até aumentado). Além disso, não houve até agora menos dinheiro para se fazer pesquisa, e não suprimimos nem tampouco adicionamos grande coisa. Os recursos e as obrigações permaneceram mais ou menos os mesmos. Isso não quer dizer que nada mudou: claro que existem sempre temáticas que aparecem; porém elas aparecem lentamente porque, como já disse, a acumulação é mais lenta. Um exemplo é o que chamamos por um termo bem vago, *global history*, a história global que, já há 50 anos, desde o tempo de Braudel, esteve em voga na França e que quase desapareceu nos últimos 20 ou 25 anos e agora retornou. Não há 50 pessoas que fazem história global, mas este tipo de questão acabou vindo à tona na cena historiográfica de uma maneira totalmente diversa que na época de Braudel. O fato é que voltou. A historiografia na França, infelizmente, é muito narcísica. Eu diria que ela se ocupa muito mais da França do que do resto do mundo. Há aí, de qualquer maneira, uma evolução. Não posso estabelecer estatísticas, mas, quer se trate da história europeia ou da história extraeuropeia, a geração jovem se diversificou muito mais do que a minha geração. De qualquer modo, ainda assim, seis anos é um período bem curto. Além disso, há fenômenos de fundo talvez mais sensíveis a um europeu do que aqui neste país. Por exemplo: originalmente, sou um especialista dos séculos XVI e XVII. Há cada vez menos estudantes que dominam a língua latina. Isso é normal, o latim

não serve para muita coisa. Mas se quisermos estudar a história moderna, serve para alguma coisa! Não sofro muito, pois a maioria dos meus alunos é composta de italianos, e a Itália é o último país onde ainda se aprende o latim. Sim, quero dizer que os temas possíveis e, além disso, as pistas de pesquisa se transformam. Essas são exigências que existem e que não são provenientes do campo historiográfico, mas da evolução do sistema educacional na França. Por isso, devo ser prudente neste tipo de diagnóstico. O que é verdade também é que há um movimento de fundo que promove a internacionalização de nossos estudos: creio que existem estilos reconhecíveis, que podem ser estilos nacionais ou estilos de escolas, de movimentos historiográficos. Se tomarmos as revistas *Past and present* e *Annales* – embora recorrentemente falem sobre coisas bem comparáveis –, pode-se constatar que o estilo historiográfico não é o mesmo: isso, sim, pode ser analisado, pode ser relatado (e parece ser ainda mais verdadeiro em relação aos Estados Unidos). Paralelamente, é preciso não deixar de reconhecer que a profissão de historiador se internacionalizou: quero dizer com isso que viajamos mais. Os livros, os artigos também viajam mais. Os estudantes viajam mais. E, portanto, ocorrem fenômenos de circulação, de hibridismo, que penso serem positivos, mas que também produzem efeitos de nivelamento excessivos, talvez até de banalização. O que quero dizer é simples: vocês sabem que me interessei muito pela micro-história. Bem, a micro-história italiana vista pelos franceses é completamente diferente, não é a mesma coisa. Vista pela ótica dos Estados Unidos – se ousar dizer – não significa mais absolutamente nada: equivale a “*small is beautiful*”. Mas o projeto propriamente metodológico, epistemológico da micro-história está completamente perdido de vista. Verdadeiramente, os termos do debate se perderam ao longo do caminho. Da mesma forma, Foucault é provavelmente o autor francês que mais circulou nos últimos 30 anos, mas não tenho certeza de que o Foucault que os franceses percebem seja o verdadeiro. Tenho certeza, isso sim, de que muitos “Foucaults de exportação” são falsos! E isso não é uma reivindicação nacionalista. É que, penso – o que não é muito original – que as obras nascem em determinados contextos em relação aos quais elas assumem uma significação particular. Isso não quer dizer que elas não viajem. As obras viajam e, felizmente, elas se descontextualizam e se recontextualizam em outro lugar, mas é melhor sabê-lo do que fazer de conta de que isso não existe. Então, quando digo que houve uma internacionalização da profissão, quer dizer, grosso modo, que foi essa a experiência da minha geração em relação à geração que a precedeu. Porém, quanto à ideia de que o mundo tenha se tornado transparente, não acredito nisso nem um pouco!

ANTÔNIO CARLOS JUCÁ: Na conferência que você fez ontem, aqui no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, você falou da história quantitativa e serial. Na América Latina – e sobretudo no Brasil – ela chegou com atraso em relação à França (fundamentalmente, na década de 1970). Mas ela significou uma grande revolução em termos teóricos. E você também falou do caráter imóvel desta história tal como praticada na França. Pelo que eu entendi, a nossa experiência no Brasil dos anos 70, a princípio, foi muito ligada ao estudo de períodos-chave da história brasileira, como o de transição do trabalho escravo para o trabalho livre, entre 1850 e 1888. E a utilização desta metodologia da história quantitativa e serial nos permitiu pensar essa mudança. Portanto, esta me parece uma diferença importante em relação à experiência francesa. Eu gostaria que você falasse um pouco sobre isso, e pergunto se a forma como isso foi feito na França poderia ser compreendida como uma herança braudeliana.

JR: É claro que a história quantitativa ou a história serial é, ao mesmo tempo, um instrumento técnico e uma escolha epistemológica. François Furet escreveu, há uns 30 ou 35 anos atrás, um livro magnífico sobre a história quantitativa em que dizia essencialmente que estudar história quantitativa é deixar de acreditar que os fatos históricos existem enquanto tal. Isso constitui uma posição construtivista que, no fundo, ambiciona fazer da história um conhecimento experimental. Construímos um objeto em função de uma hipótese de trabalho. Porém, tanto esta técnica quanto esta posição epistemológica não são decisivas quanto ao tipo de história que se vai fazer. Entendo com isso que a história quantitativa enquanto tal não é nem imobilista e nem evolutiva. Ela é o que o projeto do historiador quer fazer

dela. Dessa forma, eu dizia na conferência de ontem – de maneira talvez um pouco resumida e simplificada demais – que, na França, ela havia assumido uma dimensão que denominei de “imobilista” em relação a tudo o que provavelmente existiu no Brasil e ao que existiu na Inglaterra, com os mesmos instrumentos. Mas tenho de ser um pouco mais preciso. A princípio, esta história serial visa caracterizar evoluções. Ou seja, dá-se um objeto, uma série de dados; isso é disposto no tempo e se estudam variações: as do preço do trigo, as do salário, as da venda, as da alfabetização etc. Ela traça um movimento, aquilo que se chamava há 40 ou 50 anos atrás, na França, de “conjuntura”. A partir daí, se produziram dezenas de milhares de tabelas, de gráficos, de conjunturas. Assim, dispomos de um *corpus* de dados muito importante. E quando Labrousse – falei ontem de seu maior livro, o primeiro, de 1933¹ – estudou a conjuntura econômica do século XVIII, o seu problema era justamente compreender por que se chegou à Revolução; compreender o que aconteceu nas transformações econômicas e nas consequências sociais destas transformações econômicas para que, no final do século XVIII, ocorresse algo que se chama “Revolução Francesa”. E, no fundo, o grande livro de Labrousse nos remete a fabricar evoluções que desembocam em rupturas intensas no desenrolar histórico. Isso não constitui absolutamente história “imobilista”. Mas há um segundo aspecto em Labrousse – igualmente interessante – que consistiu em dizer que o conjunto dessas transformações está interligado. Elas são interdependentes e constituem aquilo que os economistas chamam de “modelo”. E, como “modelo”, constituem uma operação clássica. Mesmo os “não economistas” como eu, reconhecem o princípio de tentar enxergar a elasticidade do “modelo”, ou seja, até onde o modelo se sustenta e em que momento ele se transforma radicalmente. Então, Labrousse não só fabricou a conjuntura do século XVIII como também fabricou o modelo econômico do “Antigo Regime” ou de tipo antigo. Isto é, um modelo em que o conjunto de dados é determinado pela produção agrícola, inclusive a atividade industrial. Até mesmo as curvas demográficas e as de mortalidade, a taxa de matrimônios e a de natalidade são todas comandadas pela conjuntura da produção e dos preços agrícolas. Então, um modelo, no fundo, consiste em dizer durante qual período de tempo vive-se num sistema ou, por exemplo, em que o conjunto de curvas é determinado pela produção agrícola. E, deste modo, isso se torna algo fixo já que, no interior deste modelo, há variações. Mas o modelo se sustenta até o momento em que a produção industrial ou mesmo as trocas comerciais se tornarão o motor da conjuntura. Labrousse – e outros historiadores depois dele – tentou caracterizar o que constituía “sistema” nessas evoluções. Pode-se dizer a mesma coisa sobre o fim dos anos 50, começo dos 60, quando se concebe um “antigo regime” demográfico. O que quer dizer isso? Como se sabe, é um modelo no qual se identifica uma forte taxa de natalidade que decresce no final do século XVIII, na Europa – em todo caso, na França e na Inglaterra. Entra-se num sistema de controle de nascimentos, pelo menos parcial, e a mortalidade começa a baixar também. E há uma transição em direção a um outro modelo, no interior de um sistema de possibilidades.

O caso de Braudel era bem diferente. O que Braudel fez ou fez com que fizessem os seus discípulos? Os estudos de conjuntura, dos preços, dos tráficos, das trocas mediterrâneas. Mas, em Braudel, existe esta convicção – que nos parece bem discutível hoje em dia – de que a peça central de sua arquitetura historiográfica é a máxima: “quanto menos algo muda, mais se torna importante”. Algo que Labrousse nunca teria dito. É a ideia de que aquilo que há de mais profundo e “viscoso” nas transformações históricas, é realmente o que importa. E, ainda, que quanto mais se vai em direção à superfície, mais se toca em algo que não tem nada a nos ensinar. Para Braudel a curta duração é como um vagalume que “perfura” a noite sem iluminá-la. Não pensamos mais obrigatoriamente assim.

Por exemplo, um livro que foi famoso para a minha geração – não sei se ainda é lido – é a tese de Le Roy Ladurie sobre os camponeses da região francesa do Languedoc.² É uma análise que vai do século XV ao século XVIII: quatro séculos praticamente de transformações essencialmente econômicas, sociais e demográficas, no sul e no sudoeste da França. Mas a ideia de Le Roy Ladurie é que, no fundo, tudo isso constitui uma história imobilista: o quadro das evoluções é um quadro fechado e que sempre se volta para a base. Portanto, esses seriam os efeitos limitantes de nossa evolução. Mas o que eu digo aqui, ve-

jam bem, não está ligado à técnica da história quantitativa e não está inscrito na escolha desse livro: trata-se de privilegiar certo tipo de análise em relação a outros tipos de análise. Então, podemos perguntar: por que, na França, isso se passou assim? Eu teria dois tipos de resposta. O primeiro já evoquei rapidamente. Creio haver uma espécie de constante na cultura intelectual francesa, desde o início do século XX, voltada para pensar “sistema” ao invés de “evolução”. E penso que Durkheim desempenha um papel bem importante nesta concepção do social: quer dizer que, em toda uma série de domínios diferentes, se preferiu e se privilegiou uma abordagem que tenta manter a coerência de um conjunto de fenômenos sociais mais do que as condições da sua transformação. E digo isso porque o marxismo francês foi bem medíocre em relação a outros marxismos europeus. Podemos dizer também que, no fundo, isso está ligado a outros tipos de formalização que foram muito precoces. Gaston Bachelard inventou a noção – que serviu bastante a Foucault e a outros – de “obstáculo epistemológico”, referindo-se a sistemas de pensamento nos quais o próprio sistema funciona como um ferrolho, como uma fechadura, o que impede que se pense diferentemente. E, no fundo, o “obstáculo epistemológico” é aquilo que sistematiza um tipo de processo. Se vocês quiserem um exemplo, vou buscá-lo em Alexandre Koyré, historiador e filósofo das ciências russo que, essencialmente, viveu e produziu na França. Segundo Koyré, até o final da Idade Média, no sistema de representação ptolomaico ou aristotélico, se concebia um mundo “fechado” em que a Terra era considerada o centro. Nele, um certo número de dados não podia nem mesmo ser visto, por ser irrepresentável. E, um dia, aparece Copérnico que – como Einstein, quatro séculos mais tarde – lança uma hipótese abstrata: a de que a Terra poderia não ser o centro do mundo, de que o universo poderia não ser limitado e, conseqüentemente, um determinado número de verdades empíricas se torna perceptível, ou seja, acaba fazendo sentido. Antes, essas verdades eram consideradas como uma aberração: esta é uma ideia bem forte, muito importante, em qualquer sistema de conhecimento. Mas uma das conseqüências de uma ideia deste tipo é a tendência à sistematização dos enunciados: ao serem sistematizados, alguma coisa se perderá. Ficamos assim impedidos de analisar o seu modo de transformação: no fundo, havia um sistema A e, agora, há um sistema B. É exatamente o que faz Foucault quando analisa os sistemas discursivos. Trata-se de regimes de verdade que não são separáveis de formas de discursividade. Portanto, a clínica em Foucault é uma evolução epistemológica que faz com que, ao abrir as portas, a doença se redefine em termos que não têm mais nada a ver com os que faziam sentido até então. É um outro léxico e, conseqüentemente, outras realidades se tornam perceptíveis. Isso, creio, constitui um bom argumento de história cultural e de história intelectual. Penso se tratar de algo profundamente ancorado no pensamento francês do século XX. Há versões sofisticadas e versões menos sofisticadas. E a história das mentalidades é uma história deste tipo, não muito sofisticada, mas que parte da mesma ideia de que há “camadas de representação”, de comportamentos, de sensibilidades que compõem um “sistema” e que, um dia, se deslocam como uma geleira e, então, alguma coisa diferente aparece. A ruptura é identificada, mas não se explica: é um modelo do tipo daqueles modelos linguísticos. E aquilo que caracteriza dois modelos são as suas diferenças, e não a sua articulação.

MANOEL SALGADO: Bem, você falou da história global. Gostaria de lhe perguntar sobre as novas possibilidades de escrita da história que vemos hoje bem claramente – sobretudo na Europa, claro. Como você vê a possibilidade da escrita de uma história da Europa frente aos movimentos muito diversos dos países que estão entrando na Comunidade Europeia?

ANDRÉA DAHER: Ou que não estão entrando...

MANOEL SALGADO: Ou que não estão entrando na Comunidade Europeia, como é o caso da Turquia. E, ainda, como é que isso pode ser pensado no projeto de escrita de uma história da Europa?

JR: É uma pergunta bem complicada, difícil. Bem, existiu algum projeto de história da Europa na França e em outros países europeus. Projetos europeus como aquele que Le Goff dirigiu e que, na maioria das vezes, são muito decepcionantes porque partem da convicção de que a Europa existe e de que is-

so se impõe como uma realidade. É verdade: a Europa existe. Porém, se para um historiador isso quer dizer que há um direito historiográfico na Europa, então dizer que existe não funciona. E o mesmo também poderia ser dito em relação às histórias nacionais. Se um historiador faz uma história nacional francesa com a ideia de que a França devia obrigatoriamente existir, com certeza não entendeu nada. Só vai começar a se tornar interessante se ele se perguntar por que houve França e por que poderia não ter havido França. E isso é ainda mais justo no caso da Europa: não é porque houve uma cristandade europeia relativamente unificada até o começo do século XVI que a Europa existe por direito; não é porque houve universidades europeias, entre as quais os professores circulavam no século XV, que a Europa existiria mais. Essas não passam de projeções artificiais sobre o passado. É por isso que acho que a maior parte dos países europeus que querem demonstrar que era preciso chegar a este ponto constroem projetos falaciosos. No fundo, são discussões teleológicas as que supõem que o sentido já estava adquirido – algo que um historiador nunca deve fazer. Parece-me que, na experiência recente, o interessante é que o fenômeno de “alargamento” da Europa se dá de forma muito caótica. E que vem se acelerando de modo não controlado, desde a queda do mundo soviético: o fenômeno fez com que passassem a estar juntas pessoas que queriam todas ser europeias, mas cuja experiência histórica demonstra ser totalmente “desafinada”. É uma coisa que me impacta. Vou frequentemente à Hungria e à República Tcheca: estes países consentiram em despender esforços enormes – em particular, esforços econômicos – para entrarem na Europa, e isso acabou se tornando algo muito obsessivo para eles. Porém, mal haviam entrado, logo “detestaram” a Europa. Isso porque eram considerados menos do que os outros, ou seja, menos avançados. Ocorre muitas vezes desejarmos algo com muita força e, como acontece em Proust, acabamos por nos perguntar: era só isso? É decepcionante. Há na Hungria, na República Tcheca e na Polônia uma onda violentamente antieuropeia e, por vezes, de extrema direita e tendendo ao fascismo. Mas são os mesmos grupos que, há 5 ou 10 anos, não imaginavam sequer um futuro fora da Europa. O que isso quer dizer? Quer dizer que, contrariamente àquilo que se costuma dizer, a Europa não é algo óbvio. Isso ficou muito bem demonstrado por ocasião da guerra no Iraque. Fora a Inglaterra, os países do Oeste europeu – a “velha Europa” – eram contra a intervenção no Iraque. Já os países da Europa Central e Oriental estavam todos a favor. Pode-se muito bem perguntar por quê: estavam todos a favor porque, para eles, a referência não é o traço contemporâneo e, sim, 1939-1945; e que os americanos foram os únicos nos quais eles depositaram confiança naquele momento. Todos os demais os traíram: os russos ocuparam as suas terras, os franceses os traíram, os alemães mataram os seus compatriotas. Mas para uma Europa Ocidental, 1939-1945 não quer dizer grande coisa, não se vive na mesma contemporaneidade. Eu diria que a entrada destes países na Europa nos fez nos darmos conta de que esta é uma ideia bem problemática, uma ideia em desacordo, “desafinada” no sentido musical do termo. Conclusão provisória: uma escrita de uma história da Europa interessante seria aquela que tentasse levar em conta essas defasagens temporárias. Há aqui um exemplo: um pequeno livro escrito por um historiador polonês que vive na França, Kriztof Pomian³, precisamente porque ele é polonês. Um livro escrito há uns 10 ou 15 anos, antes da queda soviética, e que nos revela uma história da Europa do ponto de vista de alguém que é estrábico, que tem um olho em Varsóvia e o outro em Paris. O interesse maior, nesse caso, é que as duas imagens não se sobrepõem. Creio que, quando se tiver uma escrita polifônica problemática da Europa, se terá começado a entender alguma coisa e a relatar o quê. Será possível até mesmo dar um passo a mais. Um dos nossos amigos, Jean-Frédéric Schaub, lançou um grande projeto de uma história da Europa – embora, pensando bem, de uma Europa vista “de fora” durante quase quatro séculos: a da Europa que colonizou o mundo, “europeizou” o mundo. Contudo, a Europa jamais se mostrou preocupada com o fato de saber qual foi o retorno que lhe foi dado. Mas em que medida a “europeanidade” e a modernidade europeia teriam sido fabricadas por meio de experiências extraordinárias? Isso também constitui uma pergunta bem interessante porque pode ser uma experiência de deslocamento do olhar. A Europa, assim como a França, é uma entidade narcísica: pensa que tudo começa e que tudo acaba com ela. E quanto à obrigação de se fazer esses exercícios de estranhamento, penso que é algo intelectualmente bem simples.

MARCOS BRETAS: Ainda sobre a mesma questão da história global, quais seriam as diferenças existentes entre os estilos dos historiadores nacionais: os ingleses, os franceses etc.? Você está bem no meio de uma experiência de intenso intercâmbio com a Itália em torno da micro-história. Eu gostaria de lhe perguntar: como se passa este diálogo entre os historiadores franceses e os italianos? Quantas coisas possuem em comum? Quanta matéria em comum será que possuem? E, ainda, como são as diferenças entre os estilos percebidos por você nessa experiência?

JR: Bem, neste ponto sou obrigado a falar de uma maneira mais pessoal. Vivi na Itália nos anos 70 porque comecei a estudar a história italiana e, para um historiador francês, significava um outro mundo: praticamente não havia história social, muito pouca; havia por lá uma predominância muito forte da história política e ideológica; era uma historiografia bastante dominada por Croce e por Gramsci. Acontece que, muito cedo, eu me liguei a um grupo – que ainda não constituía o grupo de micro-historiadores, porque os conheci em torno de 1970 e o projeto de micro-história só apareceu em meados dos anos 70, progressivamente, sem nunca ter sido codificado antes. Em todo caso, eu os conheci muito cedo e me juntei a Carlo Ginzburg, Edoardo Poni e Giovanni Levi. Eram pessoas que conheciam muito bem o que fazíamos na França, e nós conhecíamos muito pouco o que faziam na Itália, quase nada. Eram pessoas também inseridas em configurações intelectuais que não eram as nossas, porque tinham outras referências, com certeza até mais ricas do que as nossas, bem mais diversificadas. Enfim, eram pessoas que viviam num contexto institucional bastante diferente do nosso. Na França, há muito tempo a profissionalização da pesquisa permitiu a concessão de cargos e de dinheiro para se trabalhar. Na Itália, isso não existia de jeito nenhum. Quer dizer, cada um se virava como podia. Até hoje as coisas não mudaram tanto assim: a institucionalização continua muito fraca. Quero dizer com isso que, na França, esses grandes programas de história quantitativa (ou mesmo qualquer outro) podiam ser concebidos e levados adiante. Na Itália, sob esta formatação, estavam completamente fora de cogitação. Ginzburg e Poni explicaram isso muito bem num artigo publicado em 1979 nos *Quaderni Storici* que se chamava *Il nome e il come*.⁴ Portanto, foi preciso definir uma estratégia de pesquisa alternativa. E, a partir de então, tomou-se a decisão de usar o nome individual, o nome próprio, que não é de jeito nenhum um marco sociológico. Há uma parte de mero jogo de provocação no texto de Ginzburg e de Poni. O que me parece importante e sério é o fato de que, uma vez mais, quando eu me encontrava em Roma, estava sendo pago para fazer pesquisa e somente pesquisa. Mas os meus colegas italianos não tinham a mesma condição que eu. Portanto, tínhamos uma visão totalmente diferente do trabalho historiográfico. Eu acho que eles eram muito mais inteligentes do que nós. E que se aprendia muita coisa apenas vendo como eles procediam. Este é um primeiro elemento da resposta. O segundo é que, de início, o projeto dos micro-historiadores italianos não é nada unificado, e tampouco o foi em sua conclusão. O projeto de Ginzburg era algo bem específico, marcadamente citável, todavia totalmente individual. O projeto de Levi é, numa certa medida, bem mais coordenado e bastante ligado à Antropologia anglossaxônica, a antropólogos como Frederik Barth, que analisaram o sistema processual na vida social (o que não interessou nem um pouco a Ginzburg). Vejamos isso da ótica da França. Aconteceu de ter sido eu quem fez “a passagem”: fui eu quem introduziu a micro-história na França. Mas, no fundo, a percepção que passei da micro-história, a princípio, adotava um uso crítico em relação àquilo que se fazia na França. Pois isso nos obrigava a refletir sobre as nossas próprias posturas de trabalho, sobre as nossas maneiras de fazer, ou sobre questões que nunca tínhamos pensado em formular para nós mesmos. Reparem bem que, no ponto de chegada, não será a mesma coisa.

Orientei muitos estudantes italianos que desenvolveram teses comigo e, por isso, encontravam-se nos dois lados, ao mesmo tempo. Mas alguns deles se tornaram verdadeiros micro-historiadores, enquanto outros são pessoas que – o que para nós é muito útil – nos obrigaram a rever um determinado número de concepções historiográficas. Isso não quer dizer que todo mundo tem de se tornar “micro”, seria absurdo. Mas, sim, que todo mundo tem de se questionar sempre para poder saber por que trabalha em determinada escala ou em outra.

Agora, depois disso, podemos voltar à Itália: penso que o tipo de pergunta que colocamos na França a partir da adoção da micro-história teve muito pouca consequência na Itália. Por quê? Porque, na Itália, a micro-história permanece muito marginal, embora menos do que há 30 anos atrás. Houve uma importação de questões provocadas pelo surgimento da micro-história na França, mas não houve o retorno de uma reflexão sobre a micro-história francesa na Itália. Houve, por exemplo, na Alemanha, onde os trabalhos de alguns historiadores franceses circularam; como também na Espanha e na Argentina. Por que na Argentina? Porque eu já lecionei muito na Argentina... Neste caso, acabamos por entrar em circuitos individuais.

ANDRÉA DAHER: Há em todas as respostas dadas até aqui uma palavra recorrente: “experiência”. Falou-se da experiência no âmbito dos programas historiográficos franceses; em seguida, da experiência social europeia, quando se volta a pensar numa história polifônica desejável; e para a micro-história, temos uma categoria muito importante que é a do “vivido”. Como poderíamos abordar esta ideia de experiência – também onipresente nas perguntas – em relação à história global e à micro-história? Como a categoria de experiência funciona nesses dois domínios? Como funciona, por exemplo, no que se refere a Ginzburg que, ao fazer uma micro-história, acaba por propor uma macroantropologia?

JR: Somos alguns – em especial, Bernard Lepetit e eu – a preferir o termo “experiência” em vez de “representação”, por exemplo. Fizemos isso basedados na ideia de que as práticas que tentamos estudar, mas também as nossas próprias práticas, eram inseparáveis de uma posição na sociedade, de uma certa relação com o tempo – como o registro que foi explorado por Hartog – e considerando ainda a relação entre experiências individuais. Quero dizer com isso que sempre se avalia a posição na qual nos encontramos em relação a outras mais próximas ou mais distantes. Isso, grosso modo, quer dizer que “experiência” significa duas coisas: por um lado, remete a um sistema relacional, é uma experiência em meio a outras; e, por outro lado, se define pela relação com um determinado número de recursos de qualquer natureza e com um determinado número de obrigações de qualquer natureza que definem um quadro (o que podemos fazer em determinado momento). Posso parar de falar agora e ninguém poderá me impedir; ou então, vocês podem me impedir de falar e ninguém poderá os impedir de o fazerem. Isso fica confinado nos limites da experiência, mas nem vocês nem eu podemos decidir o que amanhã será o assunto obrigatório de uma discussão deste gênero. Porque isso não depende de nós. Eis para o que serve, a princípio, a noção de “experiência” e, no fundo, trata-se de uma noção contextual. Quero dizer que, porque um indivíduo ou um grupo de indivíduos faz o que faz, é necessário reconstituir o contexto da “experiência”. Aliás, prefiro dizer: é preciso reconstituir os contextos da experiência, porque creio que vivemos todos em vários mundos ao mesmo tempo e que, portanto, não há contexto unificado, porém contextos que podem ser parcialmente interferentes, parcialmente contraditórios. Esta é a nossa experiência cotidiana. Nós todos temos razões para fazer algo e para não fazê-lo, segundo o contexto com o qual somos confrontados – o que alguns, como Luc Boltanski, chamam de “sistemas de valores” ou de “possíveis”. Então, para isso, podemos retomar o exemplo da Europa que tínhamos tomado ainda há pouco. Cada um dos componentes da Europa – e componentes não são somente os países, mas também grupos sociais transversais, redes etc. – está associado a um tipo de experiência, confrontado com outras experiências. Poderíamos dizer que a sociedade é uma agregação de experiências. E o problema – segundo a fórmula que utilizo com muita frequência – consiste em saber por que isto se sustenta em conjunto. Faço parte daqueles que não acreditam que a sociedade se sustente “de direito”: quanto a isso não sou nem um pouco durkheimiano. Penso, como Elias, que é preciso compreender por que existe agregação social; é preciso tentar explicar por que existem sindicatos, partidos políticos, por que se tem o sentimento de ser burguês ou de não ser burguês, por que nos identificamos como torcedor do Flamengo ou de outro time. Quero dizer: acreditamos nisso. Todos nós somos portadores de traços que se definem, de modo demasiadamente fácil, como identitários e que são formas de agregação, o que faz com que eu me reconheça em tal afiliação em oposição a tal outra. Tudo isso é oriundo de uma experiência que

me define em relação a vocês, em relação a “x”, a “y” ou a “z”, em função daquilo que posso fazer, daquilo que eu sei fazer. Então, é aí que se toca no problema da história global.

Bem, “história global” pode ser um termo totalmente vazio. Se fazer história global se resume a dizer que é preciso assumir a visão mais ampla possível – por que não? –, isso explica pouca coisa. A verdadeira questão é saber como é que se articulam os diferentes níveis da globalidade. Tomo como exemplo um velho livro que até hoje considero magnífico, um livro de um historiador polonês, Wiltold Kula, publicado nos anos 60 e que se chama *Teoria econômica do sistema feudal*⁵. Neste livro, o autor explica a invenção de uma “economia-mundo”, isto é, grosso modo, o grande comércio europeu – sobretudo aquele da Europa do Norte – que se instala no século XVI, articulado sobre formas de produção antigas, tradicionais. Trata-se, em particular, do grande domínio cerealista, porque a Polônia era um país que exportava cereais. É isso que constitui uma articulação. Ou seja, a Polônia, ao mesmo tempo em que não mudou o seu regime de produção, de organização social, coexistiu, a partir de certo momento, com a articulação entre um sistema de produção tradicional e um novo sistema econômico. Isso nos ajuda a compreender algo: os auxílios econômicos coloniais constituíram coisas deste gênero. A carne argentina, no final do século XIX ou no início do século XX, consistiu numa monoprodução articulada sobre o mercado mundial. Isso também é verdade no domínio da história cultural. Tomem, por exemplo, as seitas pentecostais atualmente aqui presentes, porém também presentes no Peru, na Bolívia e na Europa do Leste, por toda parte: é a articulação de uma proposta bem geral. Essas organizações protestantes anglo-saxônicas são organizações muito poderosas, mas que se articulam sobre funcionamentos locais. Nesse sentido, a história global pode ser interessante porque, no fundo, ela explica os mecanismos da globalização. Se a globalização consiste unicamente em se poder dizer “se todo mundo usa *jeans*, todo mundo é igual”, não é muito interessante, é até um pouco superficial. Isso nos obriga a refletir sobre em que consiste a globalização e sobre quais seriam os seus efeitos. Por um lado, há fenômenos que são evidentes: formas de padronização de objetos, técnicas, usos, etc. O meu sentimento é que essas formas de padronização nos ajudam a ressaltar diferenças. No caso da moeda, por exemplo, trata-se de um instrumento comum, cujas formas de uso ou de apropriação se tornam ainda mais diversas. Isso é uma verdade no nível dos comportamentos econômicos, mas também é verdade no nível das experiências culturais. Deste ponto de vista, as coisas não são diferentes para o “micro” e para o “macro”. Não se estuda da mesma maneira a história global e a história “micro”, embora os problemas colocados sejam exatamente os mesmos. Se tomarmos o livro de Levi, *A Herança imaterial*⁶, vocês perceberão que, numa comunidade de algumas centenas de pessoas, é possível simplesmente ressaltar diferenças através de uma lupa mais grossa e de um foco mais preciso. É possível ressaltar diferentes estratégias, comportamentos e modelos de relação no interior de uma unidade muito pequena, da mesma maneira como se pode proceder em escala continental.

ANDRÉA DAHER: E Ginzburg?

JR: Penso que Ginzburg nos coloca problemas totalmente diferentes. Bem, acho que Ginzburg disse muito claramente o que queria fazer no famoso artigo sobre as raízes do paradigma indiciário.⁷ Quando diz algo como “no fundo o que me interessa é um conhecimento por meio dos traços”, lança uma proposição bastante geral, pois os historiadores trabalham em cima de traços, por definição. Mas acrescenta “sobre traços descontínuos”, ou seja, traços que obrigam os historiadores a imaginar configurações intelectuais nas quais esses signos se reorganizam. Bem, os três modelos de referência do paradigma indiciário são o romance policial (Conan Doyle); a psicanálise (Freud); e a arte dos *connaisseurs* em história da arte (Giovanni Morelli) – aos quais acrescenta um paradigma muito mais geral que é aquele “da caça e do caçador”, que se refere àquele que sabe reconstituir aquilo que aconteceu e aquilo que ainda vai acontecer a partir dos traços deixados. Será que isso constitui um paradigma cognitivo? Evidentemente, podemos discutir; eu mesmo não tenho certeza disso. Mas é tão bem feito em Ginzburg que só podemos ficar maravilhados frente ao seu talento. Creio que esta micro-história de Ginzburg é feita com

uma grande eficácia. Deste ponto de vista, penso que não há diferença fundamental entre “Ginzburg micro-historiador” e “Ginzburg macro-historiador”, entre as reconstruções que faz de uma experiência individual – como a de Menocchio em *O queijo e os vermes*⁸ – ou aquelas das primeiras formas do antissemitismo cristão no livro sobre o *Shabat*⁹ e as metarreconstruções das mitologias universais em que os mitos, conforme nos diz Lévi-Strauss, falam para si mesmos e, assim, não há mais interlocutor humano. É o material mitológico que fala. Bem, são reconstruções feitas a partir de indícios. Então, isso não nos incomoda. Para ele, não há oposição. O que pode consistir em problema é a maneira pela qual se pensa os episódios individuais, singulares, a maneira como se identifica seja uma pessoa como Menocchio, seja um grupo de pessoas como os *benandanti* – esses homens que vão combater os “maus espíritos” em sonho, um fenômeno xamânico, que ele estudou no seu primeiro livro, o seu mais belo livro a meu ver.¹⁰ Qual é a ligação entre essas experiências singulares e esta grande reconstrução? Para esta pergunta, não há resposta. Quer dizer que, no fundo, a ideia de Ginzburg – o que já mencionei – é que existe um fundo de cultura agrária, xamânica, que não somente seria pré-cristã, pré-religiosa, pré-pagã e que ocuparia o continente euroasiático, e que ainda não teria desaparecido totalmente. Algo que não se pode demonstrar.

MANOEL SALGADO: É uma espécie de Georges Dumézil?

JR: Em parte, sim... De Dumézil e de Lévi-Strauss. Em Dumézil, a reconstrução mitológica é funcional. Porque, no fundo, o que interessa a Dumézil é reencontrar grandes funções sociais na produção mitológica. Então, surgem três categorias: aqueles que trabalham, aqueles que rezam e aqueles que fazem a guerra – o que, para ele, são categorias organizadoras da experiência indoeuropeia, da família das pessoas que falam línguas indo-europeias.

Em Lévi-Strauss, essas mitologias são também produtoras de mecanismos de pensamento, são categorias de oposição. Já em Ginzburg, é relativamente diferente, pois, no fundo, o conjunto dessa produção mitológica que foi analisada na terceira parte do livro sobre o *Shabat* e as bruxas é destinado a mostrar que a viagem xamânica ao mundo dos mortos é uma constante de todas as culturas humanas. O que Ginzburg quer mostrar é que há uma natureza humana, enquanto que uma boa parte do esforço das Ciências Sociais consistiu em mostrar que não havia natureza humana – tanto faz, nesse sentido, tomarmos Foucault ou Bourdieu. Este é um ponto sobre o qual Ginzburg concordaria com Lévi-Strauss mais do que com Dumézil. Há uma natureza humana que faz com que o processo semântico de apreensão do mundo comporte um determinado número de constantes que não se pode eliminar.

ANDRÉA DAHER: Existiria aí uma diferença entre a história cultural francesa e sua aliança muito forte com a sociologia (particularmente a de Bourdieu, com a centralidade da noção de prática) e a micro-história, mais próxima da antropologia (a de Frederik Barth ou ainda a de Lévi Strauss)?

JR: Pessoas como Ginzburg fizeram as duas coisas. A análise da maneira como Menocchio fabricou a sua doutrina, a sua cosmologia materialista, a maneira como ele lê e transforma as suas leituras é aquilo que se pode fazer de melhor, eu acho, em termos de prática cultural. É mais original, mais inteligente do que a maioria das coisas que nós, historiadores franceses, já fizemos (embora continuemos tentando). Bem, Ginzburg não leu menos sociologia que nós, mas permanece esta velha ideia, já presente em *I benandanti*, publicado em 1966, quando Ginzburg tinha em torno de 25 anos. Já existe esta ideia de que tudo isso estava inserido numa cultura que não tem nome, porém que deixou vestígios, marcas. É algo em que ele não parou de pensar nos anos que se seguiram, talvez menos hoje em dia.

Bem, do lado francês é verdade que a atenção era mais focada sobre as práticas. Dito isto, há também pessoas, como Jean-Claude Schmidt, que trabalharam com base em material mitológico. Jacques Le Goff e Emmanuel Le Roy Ladurie, ao trabalharem sobre a lenda medieval de Melusina, a “mulher serpente”¹¹, acabaram por analisar a história de uma grande família aristocrática francesa. A ideia era mostrar que as categorias de análise estrutural, à maneira de Lévi-Strauss, permitiam reconstituir pedes-

tais culturais de longa duração. Talvez não tenham levado essas categorias até o ponto que Ginzburg as levou, dizendo que não se pode pensar fora delas, mas mesmo assim foi nesta direção que seguiram.

O que é verdade é que Chartier e eu mesmo – e ainda outros – ficamos mais interessados pelos processos de diferenciação ou pelas modalidades de agregação do que pela restituição. Em suma, talvez porque a nossa reação era contra o pensamento do “sistema” – do qual falávamos ainda agora, no começo desta entrevista. Em vez de aceitar que há sistemas, preferimos tentar quebrar o sistema para libertar o registro das práticas.

ANDRÉA DAHER: Encerramos aqui a entrevista, agradecendo e afirmando o privilégio para todos os presentes, professores e alunos, de poder ouvi-lo ao vivo, algo bem mais raro do que o privilégio de lê-lo, de que já usufruímos.

Notas

¹ LABROUSSE, Ernest. *Esquisse du mouvement des prix et des revenus en France au XVIIIe siècle*. Paris: Librairie Dalloz, 1933.

² Tradução portuguesa: LE ROY LADURIE, Emmanuel. *Os camponeses do Languedoc*. Lisboa: Estampa, 1997.

³ POMIAN, Kristof. *L'Europe et ses nations*. Paris: Gallimard, 1990.

⁴ Tradução portuguesa: “O nome e o como. Troca desigual e mercado historiográfico”. In GINZBURG, Carlo. *A Micro-história e outros ensaios*. Lisboa: DIFEL, 1989, pp. 169-178.

⁵ Tradução portuguesa: KULA, Witold. *Teoria econômica do sistema feudal*. Lisboa: Editorial Presença, 1962.

⁶ Tradução brasileira: LEVI, Giovanni. *A Herança imaterial: Trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

⁷ Tradução brasileira: GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas e sinais: Morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

⁸ Tradução brasileira: GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, 1ª edição.

⁹ Tradução brasileira: GINZBURG, Carlo. *História noturna: Decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

¹⁰ Tradução brasileira: GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem. Feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

¹¹ Trata-se de “Mélusine ou la noble histoire de Lusignan”, de Jean d’ Arras (de 1392-1393). O estudo crítico citado é o de LE GOFF, Jacques e LE ROY LADURIE, Emmanuel. “Mélusine maternelle et défricheuse”, *Annales: économies, sociétés, civilisations*, 26, 1971, pp. 587-621. A análise foi reimpressa em LE GOFF, Jacques. *Pour un autre Moyen Âge: temps, travail et culture en occident*. Paris: Gallimard, 1977, pp. 307-331.