

Marxismos e Annales: “Programas Históricos” Complementares, Antagônicos ou “Diferenciados”?

JOSÉ CARLOS REIS

Departamento de História/UFMG

RESUMO Onde situar e como relacionar e diferenciar o marxismo e os Annales? Optou-se por inseri-los no debate mais global da “modernidade” versus “pós-modernidade”. A dificuldade em delimitá-los e situá-los está no fato de que os marxismos são vários e a dita “escola dos Annales” não é homogênea. O objetivo do artigo é definir os termos das relações entre as duas escolas históricas mais importantes do século XX: foi possível o diálogo entre elas? Seus programas seriam “assimiláveis”, “opostos” ou teoricamente “diferenciados”? Faz-se um levantamento das posições e argumentações nas diversas direções.

RESUMÉ Où est-ce qu'on pourrait placer et comment mettre en rapport et differencer le marxisme et les Annales? On a opté pour les insérer dans le débat plus global de la “modernité” versus la “post-modernité”? La difficulté dans cette delimitation et localization se trouve dans le fait que les marxismes sont plusieurs et la dite “École des Annales” n'est pas homogène. L'objectif de cet article est de définir les termes des rapports entre les deux plus importantes écoles historiques du XXème siècle: est-ce que il a été possible un dialogue entre elles? Leur programmes etai-

ent-ils "assimilables", "opposés" ou bien théoriquement "differencés"? On fait dans cet article l'inventaire des positions et des arguments dans les diverses directions.

1) Introdução: Modernidade Iluminista *Versus* Pós-Modernidade Estruturalista e Pós-Estruturalista

O "projeto moderno", articulado pelo Iluminismo, vê a história como um centro-consciência-interioridade em avanço, um núcleo subjetivo e lógico que se exterioriza e retorna a si, integrando-se e concentrando-se progressivamente, "tomando consciência de si". A "Civilização" é a construção de um sujeito singular-coletivo e consciente, a "Humanidade", em busca da "liberdade", i.e., do seu centro, da coincidência consigo mesmo. O projeto moderno Iluminista é profundamente otimista: crê na Razão e em seu poder de sempre ver claro e de construir um mundo real segundo os seus parâmetros. A história é considerada como uma construção e realização da subjetividade, um processo racional, inteligível. O seu desfecho é previsível: a vitória da Razão, que governa o mundo. A hipótese fundamental do Iluminismo é hegeliana: a história não pode não ter sentido, não pode ser mudança sem direção e significado. Governada pela Razão, a história só pode produzir a moralidade, a liberdade, a justiça, a igualdade e jamais a violência. A história é movida pela busca de sentido e não pela vontade de potência.

Os iluministas abordam a história com confiança, esperança, otimismo, "fé na Razão". Se o futuro só pode trazer a vitória da Razão, i.e., uma sociedade justa, moral, livre, igualitária, saturada de sentido, os iluministas acreditam que a tarefa do presente é autodestruir-se para que se implante em seu lugar imediatamente o futuro. Diluindo-se, não resistindo à força racional da história, o passado-presente (o que é) dá lugar ao futuro (o que deve ser). Na modernidade, sob o governo crítico da Razão, a história se acelera. A história tornou-se sujeito de si, buscando nela própria a sua legitimação. Os iluministas acreditam ter decifrado o "segredo da história" e recomendam a produção vertiginosa de eventos que o concretizem. Eles consideram que, finalmente, puderam formular e articular o até então desconhecido e indizível: o sentido profundo da vida dos homens. Se o real é racional, eles são os formuladores do "racional". Eles se apresentam como a "consciência de si" da história. A sua consciência da história e a história efetiva coincidiriam: "fazer a história" e "fazer história" se recobrem. O conhecimento histórico é "reflexão fiel do vivido", é o vivido que retorna a si e torna-se para-si. A narrativa histórica e o curso dos processos históricos coincidem. A história-conhecimento e a história-efetiva estão ambas dominadas pelos conceitos de

“sujeito” e de “consciência”. A história é “reflexão”: exteriorização e retorno a si, objetivação e interiorização de uma consciência sempre superior de si. (Koselleck, 1990; Cardoso, 1997)

O projeto da modernidade teve como base essa visão iluminista da história, que é uma construção especulativa de franceses e alemães na passagem dos séculos XVIII ao XIX. Esse “projeto moderno” propunha a produção acelerada de eventos, que se acreditava controlar, pois supunha-se que o seu sentido era conhecido antecipadamente. O Iluminismo levou a uma revolução permanente do vivido, à subordinação do passado-presente a uma teleologia. Em nome da realização final da Razão absoluta, da utopia, da liberdade racional, legitimou-se toda violência contra o passado-presente. A crítica racional tornou-se impiedosa e intransigente em relação aos irracionalismos e privilégios da tradição e do vivido. Dirigindo-se vertiginosamente ao futuro, os “portadores da Razão”, os sujeitos históricos dominados pelas convicções iluministas, encaravam o passado e o presente como entraves, obstáculos, limites à civilização e à liberdade, contra os quais toda violência e destruição seriam legítimas. A Razão crítica interroga e julga e nada pode resistir à sua crítica racional. No tribunal da Razão, o passado-presente é condenado e a sua “execução” prescrita. Acredita-se que o homem, ele próprio, vai se resgatar, vai se salvar e nesse mundo mesmo, em plena história e em pleno tempo. A história é concebida como um processo coerente, unificado e acelerado da humanidade, um sujeito singular-coletivo, em direção à perfectibilidade, à moralidade, à racionalidade futuras.

Os termos novos que conduzem a implantação do futuro no presente são: “progresso”, “emancipação”, “inovação”, “crise”, “evolução”, “revolução”. O “espaço da experiência” - o presente que contém o passado - é abreviado e interrompido para que o “horizonte de espera” seja então e já “espaço da experiência”. O presente perde a possibilidade de ser vivido como presente e escapa para dentro do futuro. O futuro destrói racionalmente o presente, pois mais perfeito e livre. A revolução era vista como um evento inocente, pois a sua violência seria legítima, moral, contra a violência pura do Estado e da Religião. A “grande narrativa” iluminista garante a legitimidade da intervenção radical na realidade histórica. Koselleck é um crítico radical da crítica iluminista. Para ele, ela é hipócrita! Ela opõe a razão moral à razão política, mas toda crítica moral esconde interesses políticos. Resultado dessa dissimulação: o terror, a soberania indiscutível da utopia, a desconsideração e diluição do “espaço da experiência”. (Koselleck, 1979 e 1990)

Diante da violência que tal visão da história produziu, as ciências sociais vieram elaborar uma visão antiiluminista da história. O “projeto moderno” foi posto em reexame por uma reflexão dita “pós-moderna”.

No século XX, o movimento “estruturalista” veio “suspeitar” desse sujeito consciente em busca da liberdade. A convicção de que a “Razão governa o mundo” foi posta em dúvida. As idéias de “revolução” e “progresso” passaram a proporcionar mais um sentimento de inquietação do que de confiança. Lévi-Strauss não acreditava mais no evolucionismo, no progresso, no eurocentrismo, na utopia racionalista, e retirou-se para o mundo estável, sem pressa, das sociedades ditas “primitivas”, i.e., não européias, não modernas, não iluministas. O “bom selvagem” brasileiro que havia alimentado os sonhos utópicos iluministas, agora, e ironicamente, em Lévi-Strauss, inspira a recusa da aceleração da história.

As ciências sociais passaram a duvidar do conhecimento histórico baseado em uma especulação filosófica sobre o futuro. Elas consideram que o homem não é só sujeito, mas também resultado, objeto. Elas opõem um conhecimento teórico e empírico da sociedade, um “conhecimento de campo”, ao conhecimento especulativo da filosofia. Em sua visão do homem e da sociedade, a “consciência” não predomina: o homem não é inteiramente sujeito e livre e a sociedade não é dominada por uma teleologia. Portanto, se o homem e a história não são transparentes, a “reflexão total” não é possível; se esta não é possível, a “ação total”, i.e., a “revolução”, não é recomendável. A ação possível que as ciências sociais propõem se daria dentro de margens estreitas, cautelosas. A ação deve ser feita com o apoio de uma planificação limitada no tempo, de recursos técnicos, de pesquisas localizadas, de previsões determinadas e quantificadas. O objetivo dessa limitação teórica da ação é o seu controle. (Lévi-Strauss, 1983)

As ciências sociais produzem uma desaceleração cautelosa contra a aceleração revolucionária da modernidade. Para elas, o tempo histórico não é linear e irrepetível, uniforme, homogêneo e convergente. A história deveria se interessar mais pelo lado repetitivo, cíclico, resistente, inerte, estrutural da vida dos homens. A história não deveria servir ao “dever ser” utópico, pois especulativo, mas aspirar à inteligibilidade empírica da realidade social. A ciência social não é teleológica, valorativa, revolucionária; ela é estrutural, objetiva, conceitual. A utopia só faz sentido como raciocínio típico-ideal, uma articulação de relações exageradamente racionais, uma abstração, que permite abordar e conhecer a realidade empírica. O objetivo da ciência social é produzir “conhecimento social”, que oriente uma ação prudente e eficaz, e não convicções sociais ou imperativos morais que orientem e legitimem uma ação global e descontrolada. A inovação em história, o evento, deve ser estruturado para deixar de ser ameaçador. As ciências sociais produzem uma desaceleração prudente da história moderna-iluminista. (Reis, 1994)

Eis aí esboçado brevemente o quadro das macro-teorias que orientaram a reflexão e a ação históricas do século XVIII ao XX. De um lado, o

“projeto moderno”, iluminista, que produzia meta-narrativas filosóficas que ofereciam o conhecimento do sentido da história e davam a todo evento um lugar e significação; de outro, o chamado “pós-modernismo”. Este pós-modernismo, nós o vemos desdobrar-se em duas fases. A primeira fase, é a “estruturalista”, que marcou o ponto de vista das ciências sociais mencionado acima. O estruturalismo é pós-moderno porque desconfia do sujeito, da consciência, da Razão; descentra o sujeito e a história, evita a utopia, teme a ação sem controle, opõe-se ao conhecimento especulativo, pois metafísico, vinculado e legitimador de poderes ameaçadores; recusa o raciocínio teleológico. O “estruturalismo” opõe-se, mas, por outro lado, parece ainda pertencer ao projeto moderno, pois produz ainda um discurso da Razão. Ele quer apreendê-la a contrapelo, onde os iluministas não a tinham ainda observado. Surgindo contra o racionalismo modernista, o estruturalismo parece paradoxalmente um hiperracionalismo: quer buscar um sentido que se esconde, decodificar uma dimensão oculta e fundamental da sociedade, abordar um determinismo inconsciente. (Quilliot, 1989)

O estruturalismo ainda visa produzir uma inteligibilidade ampliada da história. O mundo imediato é visto como ilusório e falso. Sua verdade é oculta. Mas, “teoria da suspeita”, é ainda um esforço de buscar a “verdade histórica”, o que o coloca ainda como uma manifestação da “ingenuidade iluminista”. Os estruturalismos querem dar conta de tudo o que escapa ao homem, para levá-lo ainda à lucidez. Ele seria ainda uma forma de pensamento do absoluto, que leva ao dogmatismo. Contra a metafísica moderna, que pensava um mundo racional e transparente, centrado em um homem seguro de seu poder de pensar e senhor de si e da sua história, sujeito e consciência, os estruturalismos revelam uma subjetividade fragmentada, descontínua, sem unidade e sem sentido e direção. Mas, o seu objetivo parece ser ultra-racionalista: introduzir na razão o que a racionalização anterior deixara de lado como irracional. O estruturalismo é pós-racionalista em sua intenção e hiper-racionalista em sua realização: ele pratica a desconstrução, a deslegitimação, a descontinuação, para apanhar a Razão em suas frestas e arestas. Diz-se materialista, mas beira o idealismo com o seu esforço surracionalista de sistematização. Marx e Freud seriam ainda iluministas: visam ainda uma “tomada de consciência” do sujeito que busca a verdade e a liberdade. (Ferry, 1988; Dosse, 1993)

A segunda fase pós-moderna seria o pós-estruturalismo: este radicaliza as teses estruturalistas e salta para fora do iluminismo e do seu projeto moderno. (Lyotard, 1979; Descombes, 1989) O pós-estruturalismo denuncia o estruturalismo como sendo ainda um discurso da Razão. Os pós-estruturalistas não buscam mais verdades históricas nem aparentes e nem essenciais, nem manifestas e nem ocultas. Eles recusam

essências originais e fundamentais que se deveria reencontrar e coincidir. A fragmentação é levada ao extremo. O universal não é pensável. A subjetividade pós-estrutural é antípoda da subjetividade modernista: fragmentada e descentrada, marcada por diferenças e tensões, contradições, ambigüidades, pluralidade e nem sonha mais com a unificação. Não há essência ou finalidade, significado e direção a reencontrar ou realizar. A consciência moderna, a metafísica da subjetividade essencial, construída pelo iluminismo é "desconstruída" pelo pós-estruturalismo.

A pós-modernidade *desconstrói, deslegitima, deslembra, desmemoriza* o discurso da "Razão que governa o mundo". O conhecimento histórico pós-estruturalista aborda um mundo humano parcial, limitado, descentrado, em migalhas. Aparece um olhar em migalhas, assistemático, antiestrutural, anti-global, curioso de fatos e indivíduos. A biografia volta com força total, mas diferente da tradicional. A análise pessoal substitui a busca da "tomada de consciência" da verdade estrutural. No conhecimento histórico, não se quer neutralidade, passividade, serenidade e universalidade. A verdade universal se pulverizou em análises pessoais. Não se busca mais o absoluto e não se quer mais produzir uma obra de valor universal. O conhecimento histórico é múltiplo e não definitivo: são interpretações de interpretações. A realidade é produzida por jogos de linguagem - nada a toca de modo substancial. Não há uma palavra viva e essencial que coincida com o ser. O ser é diferença constante, i.e., temporal e inessencial e aparece em linguagens múltiplas. Sem pronunciar o ser, as linguagens múltiplas o constituem transitório e diferente... (Ferry, 1988; Dosse, 1993; Descombes, 1989)

2) Onde Situar o Marxismo e os Annales?

A localização do marxismo e dos Annales no interior dessas macrovisões da história não é simples, pois há vários marxismos e a dita "escola dos Annales" não é homogênea. Por um lado, há um marxismo iluminista, teleológico, que crê na utopia comunista, que age no sentido da história/Razão, que, emancipacionista, crê na coincidência do sujeito e da consciência revolucionária, que faz a revolução em nome da Razão, que vê o futuro como a realização universal e absoluta da liberdade e da subjetividade. É um marxismo que beira o idealismo hegeliano. A ciência da história coincidiria com a consciência histórica: é uma teoria que orienta a práxis revolucionária no parto do futuro especulativamente antecipado. Esse marxismo estaria plenamente integrado ao projeto da modernidade, ao iluminismo e é mesmo uma radicalização da crítica racional.

Mas, por outro lado, no século XX, apareceram marxismos mais pró-

ximos do projeto das ciências sociais: não utópicos, não idealistas, não éticos, que visam conhecer a estrutura do modo de produção capitalista, embora ainda em uma perspectiva crítica, da mudança socialista. O marxismo foi pioneiro na elaboração de uma concepção estrutural da história. Nessa perspectiva estrutural, o ideal revolucionário cede lugar e se submete à elaboração conceitual e à análise objetiva do modo de produção capitalista. Os outros modos de produção inatuais ou potenciais são tratados como “modelos ideais”; eles são “utópicos” apenas enquanto construção exageradamente racional, modelos, uma abstração sem lugar na realidade. O pensamento se esvazia de realidade e de temporalidade e procura discutir conceitos e modelos em sua lógica puramente dedutiva. (Althusser, 1970) Portanto, como são vários, os marxismos podem ser compatíveis tanto com o paradigma iluminista como com o estruturalista. Mas, seria possível um marxismo pós-estruturalista? O seu silêncio atual, além das razões históricas, parece revelar uma incompatibilidade radical com o pós-estruturalismo.

Quanto aos *Annales*, embora possam, talvez, ser reunidos em torno da sua busca da superação do evento, as três gerações são diferentes. Fundamentalmente, os *Annales* opõem-se ao tempo da história iluminista. Há os que vêm nas Luzes, no entanto, o seu inspirador mais direto, pois também eles defendem a mudança gradual e controlável, visando uma certa racionalidade, opondo-se às versões revolucionárias desse tempo. Mas, os *Annales* não têm uma percepção “evolutivo-progressista-continuista” da história, o que os afasta das Luzes. Eles preferem produzir prognósticos racionais e limitados sobre um futuro indeterminado. Sua história não é teleológica. Eles preferem frear a história, temendo o futuro desconhecido, a acelerá-la, cultuando um futuro pretensamente conhecido. Os *Annales* reconheceram as forças de inércia estruturais que limitam a ação livre e não têm pressa em ver a “vitória da Razão esclarecida”, pois não têm mais esperança e confiança em seu governo do mundo. Eles recusam as idéias de “progresso” e de “revolução” e tudo o que elas implicam: aceleração do tempo dos eventos e conhecimento especulativo do sentido da história. A história da longa duração enfatiza os movimentos lentos e representa uma desaceleração das mudanças. (Koselleck, 1990; Reis, 1994) Se tivermos razão em considerar os *Annales* como anti-iluministas, então, eles se integrariam ao paradigma pós-moderno em suas duas fases, a estruturalista e a pós-estruturalista.

Postos assim em posições antagônicas, quais seriam os termos do diálogo entre os historiadores marxistas e os dos *Annales*? Seria possível uma interlocução serena, racional e produtiva entre eles? Poderia haver colaboração, convergência, trabalho comum entre eles? Talvez, a heterogeneidade interna dos dois grupos permita alguma aproximação

e colaboração. Mas, em que se aproximariam e se diferenciariam os historiadores marxistas e dos Annales? Suponhamos que seja possível esse diálogo entre marxistas e Annales: essa interlocução deve ser valorizada em sua diferença, em sua divergência, no vigor de uma argumentação antagônica (ideológica) ou no rigor de uma argumentação "diferenciada" (epistemológica) ou deve-se valorizar os pontos em comum, a convergência, a tolerância recíproca, a colaboração que atenua a diferença? O diálogo entre eles é melhor, i.é., teoricamente mais fecundo, quando discordam ou quando preferem colaborar?

Neste trabalho, nós consideramos que haja pelo menos três leituras possíveis para o diálogo entre Annales e marxistas: a primeira, que valoriza os pontos em comum, a colaboração, a sua complementaridade - eles são vistos como métodos "conciliáveis", "assimiláveis"; a segunda, que valoriza a sua oposição ideológica, a sua rivalidade política, que submete os aspectos epistemológicos aos ideológicos - eles são vistos como adversários na luta de classes; e uma terceira que os considera como teorias históricas, nem "complementares/conciliáveis" e nem "antagônicas", mas "diferenciadas", enfatizando o aspecto epistemológico, mas sem deixar de considerar também a diferença ideológica - eles são vistos como "teorias", "hipóteses de trabalho" que só têm valor e só podem dialogar porque são "diferentes". Nessa perspectiva, tanto a "conciliação complementar", se fosse possível, como a oposição radical, impediriam o diálogo, que só é possível na "diferença teórica", que as paixões do compromisso ou do antagonismo inviabilizam.

2.1) Complementares

Na *primeira perspectiva*, alguns autores enfatizam os pontos que aproximam as duas escolas e minimizam as divergências, defendendo assim a sua colaboração na pesquisa histórica. Ciro Cardoso aponta para várias convergências: ambos reconhecem a necessidade de uma síntese global, reconhecem que a consciência não coincide com a realidade social, respeitam as especificidades históricas de cada período e sociedade, propõem e exercem a interdisciplinaridade, vinculam a pesquisa do passado ao presente, alguns membros dos Annales aceitam a determinação do econômico, ambos fazem uma história coletiva, econômico-social e não individual e "acontecimental", ambos usam métodos quantitativos, apoiando-se em fontes numéricas e seriais, ambos são visões estruturais da sociedade. Os Annales e o marxismo seriam assim "métodos complementares", no sentido de "colaboradores", "assimiláveis": a aproximação é levada a tal extremo que, no final, não é mais controlável - eles são quase o mesmo método histórico!

Cardoso, entretanto, ao procurar o que as aproxima, constata essa diferença: ausência nos Annales de uma teoria da mudança social e da luta de classes. Esta diferença não bastaria para por separados marxis-

tas e Annales, minimizando os aspectos unificadores e impossibilitando o trabalho comum? Para os marxistas, os Annales não pensam a mudança, a luta, a revolução; logo, estão contra a mudança, a luta e a revolução. São “reacionários”: fazem a história que interessa ao capital, à dominação, às classes dominantes etc. Assim, quando se sai da conciliação que impedia o diálogo, pois abolia a diferença epistemológica, entra-se no antagonismo ideológico, que também impede o diálogo, pois transforma a diferença teórico-metodológica em “paixão ideológica”.

M. Vovelle, que é marxista e dos Annales, é a própria encarnação da possibilidade daquela convergência e assimilação. Em seu “Ideologias e Mentalidades” (1985), ele tematizou os pontos de confluência entre as duas escolas. Para ele, não seria a “história das mentalidades” que as afastariam, pois um marxista não está impedido de fazê-la também. A “mentalidade”, para ele, não seria o oposto de “ideologia”: ela é mais ampla, integrando o não formulado, o que aparentemente “não significa”, o que está encoberto, inconsciente, o imaginário coletivo. Mas, são ex-ideologias que se tornaram um tesouro comum, um patrimônio precioso, as raízes da sociedade, uma identidade preservada. Esses fragmentos de idéias que vêm do fundo do tempo são restos de formulações ideológicas que se tornaram “prisões de longa duração”, “resistências”, “forças de inércia”. Para ele, só haveria antagonismo entre o marxismo e a “história das mentalidades” produzida pelos primeiros Annales, a de Febvre e Bloch, que eram anti-marxistas. Mas, a história das mentalidades dos anos 60, de Mandrou, Duby e dele próprio, não separa o mental do social.

A história das mentalidades dos Annales à partir dos anos 60 não seria uma prática mistificante, como a acusam os marxistas. Ela trata das relações complexas entre a vida real dos homens e as representações que produzem de si, inclusive as representações fantásticas. É uma história que evita o reducionismo mecanicista e faz o estudo das mediações e da relação dialética entre as condições objetivas da vida dos homens e a maneira como eles a narram e vivem. A história das mentalidades não se opõe ao conceito marxista de ideologia, mas faz dele uma ampliação. Ela é a ponta fina da história social. Por ser uma “história social”, ela não seria incompatível com o marxismo e tem o mérito de encarar o real em sua totalidade e complexidade. (Vovelle, 1987) Entretanto, Febvre poderia talvez interpelar Vovelle: pode-se reduzir a noção de “mentalidades” ao conceito marxista de “ideologia”, que vincula as representações às relações sociais de produção, aos interesses e às lutas surgidas na estrutura econômico-social? Não seria falsear ambas as noções tornando-as híbridas e irreconhecíveis?

Vovelle, no entanto, cuida de evitar o antagonismo entre as duas escolas. Ele vai ainda mais longe. Quanto à “dialética da duração” que

os Annales dizem realizar, ele considera que eles não a fizeram com o necessário rigor teórico, pois ou eliminaram ou atenuaram nela a presença do “evento”. Ele quer incluir na temporalidade dos Annales o evento, i.é., a mudança brusca, que os marxistas privilegiam. Ele propõe a elaboração teórica de um “entrelaçamento dos tempos”, uma “concordância das discordâncias”, i.é., a inclusão do evento-mudança do marxismo na longa duração-permanência dos Annales. (Vovelle, 1987) O que parece ser uma proposta irrealizável, pois o conceito de “evento-mudança” dos Annales é oposto ao dos marxistas. Para os marxistas, o evento é ruptura, transformação profunda, desintegração e transição estrutural, irrupção inovadora; para os Annales, o evento é oscilação estrutural, mudança que renova a estrutura, que a fortalece, que explora as suas potencialidades e a torna mais duradoura. A longa duração não é uma imobilidade, mas flutuação, oscilação em conjunturas e eventos. O evento não é eliminado na dialética da duração dos Annales, mesmo se em alguns de seus autores ele foi minimizado. Em Braudel, cuja obra é a que mais se aproxima da proposta da “dialética da duração”, o evento é uma presença constante e articulada aos outros níveis temporais. E, integrado, superado dialeticamente, incorporado, ele não representa mudança brusca, “revolução”. Quanto à temporalidade histórica, portanto, mesmo se ambas as escolas a constróem de modo estrutural, a diferença entre elas nos parece incontornável e irreparável.

Portanto, há autores que exageram na percepção da convergência das duas escolas. Eles vêem nos Annales quase uma orientação marxista! E argumentam: por enfatizarem a história econômico-social, o estrutural contra o “acontecimental”, por fazerem uma história de coletividades e não de indivíduos etc. Aymard afirma que houve efetivamente entre marxismo e Annales afinidades e rejeições, contaminações. (Aymard, 1972) Contudo, assim que a diferença ideológica aparece aquela aproximação epistemológica se esfuma. Dosse afirma que a presença de banqueiros e financistas na revista dos Annales torna derrisória a análise segundo a qual esta revista seria a expressão de um discurso marxista. (Dosse, 1987) Para ele, os Annales têm uma vocação tecnocrática e se interessam pouco pela natureza dos regimes políticos e mais pela organização econômico-social que possibilite o bem-estar das massas. Se ideologicamente Annales e marxistas se opõem tão radicalmente, como foi possível a presença de marxistas no interior do grupo dos Annales? Os marxistas presentes nos Annales representam a busca de uma “conciliação” - a primeira leitura possível das relações entre as duas escolas.

2.2) Antagônicos

A *segunda leitura* aparece no confronto ideológico. Aqui, não se tem um diálogo, mas um bate-boça, um enfrentamento. Nesse combate, os

Annales cederam, flexibilizaram as suas posições, quando os marxistas eram muito fortes. Coutau-Begarie procura esclarecer os termos das relações que mantiveram Annales e marxistas entre os anos 1929-1980. Para ele, as relações entre as duas escolas oscilaram ao longo da história da Revista e do grupo. Ele aponta, nessa oscilação, para o lado da estratégia de poder dos Annales: as alianças com os marxistas eram feitas quando eram “interessantes” para a sua estratégia de poder. O grupo que quer ser dominante, ele insiste, não pode ir contra a ideologia dominante. (Coutau-Begarie, 1983) Febvre jamais foi marxista; Bloch... também, embora tenha tido algum interesse em Marx. Mas, nos anos 30, o marxismo não era ainda uma força teórico-política dominante na França. O distanciamento em relação a ele era praticável e considerado até desejável. Contudo, quando o marxismo se tornou, na França e no mundo, uma força teórico-política incontornável, sobretudo nos anos 50/60, os Annales procuraram dialogar com os autores marxistas e o PCF e muitos dos membros do grupo dos Annales entraram e saíram das fileiras do PCF.

Coutau-Begarie considera a abertura dos Annales ao marxismo nessa fase uma expressão do seu “oportunismo”, a prova irrefutável da sua estratégia de poder. Mas, não é definidor do “espírito dos Annales”, desde o início, a “abertura à história e aos seus sujeitos”? Ao dialogar intensamente com o marxismo nos anos 50/60 os Annales na verdade estariam realizando o seu próprio projeto: não se fechar em princípios dogmáticos que os impedissem de reconhecer e representar as mudanças históricas e os seus sujeitos efetivos. Quem pode negar que nos anos 50/60 o marxismo se tornara uma possante força teórico-política? Podia-se “fazer história” (*faire de l'histoire*) adequadamente ignorando-o, evitando-o como interlocutor? Essa não foi a opção dos Annales. Os Annales, portanto, não aderiram ao marxismo, mas isso não significou falta de influência e de contatos com ele.

A segunda leitura possível do diálogo entre Annales e marxistas já apareceu nos depoimentos da convergência anteriores. Para outros autores, as convergências apontadas acima seriam, na verdade, aparentes, superficiais: marxistas e Annales são “programas ideológicos rivais”, opostos, para a pesquisa e a ação históricas. As aproximações sugeridas entre eles revelariam, por um lado, um interesse e respeito intelectual recíprocos e, por outro lado, quanto aos Annales, uma estratégia de combate que é a da associação com o adversário quando ele é mais forte e o seu esforço de “acompanharem a história”. Mas, quanto ao essencial, eles se opõem.

O “essencial” de uma escola histórica, e isto é uma hipótese, nós consideramos que seja a sua concepção do tempo histórico. Os marxistas pensam a história na perspectiva da mudança, da desestruturação-

reestruturação, do conflito e luta entre os homens. Eles a pensam na perspectiva da ação, do engajamento, dos valores teleológicos que orientam a ação, mesmo se o seu ponto de vista é estrutural. Ao valorizar a mudança sobre a estabilidade, os marxistas pressupõem uma direção e significado para a mudança, i.e., eles antecipam um fim para a história. Um fim iluminista. A história marxista é do conflito, da contradição, da luta, da mudança, da revolução, da utopia emancipacionista. A tese iluminista e idealista de que a "Razão governa o mundo" continua em vigor entre os marxistas. É uma história estrutural e econômico-social essencialmente política. A percepção do futuro, o "horizonte de espera", impõe-se sobre o "espaço da experiência". Essa diferença essencial é epistemológico-ideológica. Nesta segunda perspectiva sobre as relações entre marxistas e Annales, essa diferença foi posta em termos predominantemente ideológicos: os marxistas pensam e produzem a mudança; os Annales estudam e produzem a conservação do modo de produção capitalista. Alguns autores marxistas mais sofisticados teoricamente, como Hobsbawm e Althusser, justificam epistemologicamente o antagonismo ideológico; outros, mais engajados e precipitados, esquecem a discussão teórica e soçobram na emoção político-ideológica. Portanto, nesta segunda visão das relações entre marxistas e Annales, a discussão essencial sobre a temporalidade histórica foi posta sobretudo em termos do antagonismo ideológico.

Para Hobsbawm, o marxismo é uma original teoria estrutural-funcionalista da sociedade: primeiro, ele insiste na hierarquia do fenômeno social (base/superestrutura); segundo, ele privilegia a existência, dentro de qualquer sociedade, de tensões internas, contradições, que contrabalançam a tendência do sistema para se manter em funcionamento. Essa originalidade do estrutural-funcionalismo marxista é fundamental para a ciência histórica, pois são essas suas duas características que explicam porque e como as sociedades se alteram e se transformam. Para Hobsbawm, a força imensa do marxismo esteve em sua ênfase na dinâmica interna da mudança estrutural. O marxismo é uma "teoria estrutural da mudança", i.e., ele articula permanência e mudança, mas acentua a contradição, a dinâmica social. O seu objeto histórico é a mudança social. A abordagem estrutural só é cientificamente relevante porque revela as condições e a direção da mudança. (Hobsbawm, 1982)

Quanto aos Annales, na sua reconstrução do tempo histórico, eles pensam a história na perspectiva da continuidade, da coerência estrutural, da permanência, do equilíbrio dos tempos divergentes, da "espaciação" do tempo histórico, do não engajamento direto, da não utopia, da neutralidade em relação a valores, da não teleologia. Os Annales pensam a história de modo metodológico, tecnológico, "positivista", sem nenhuma apreciação negativa dessa opção teórica. Os Annales são

neodurkheimianos nas duas primeiras gerações e antropológico-foucaultianos na terceira. Eles são neopositivistas, estruturalistas e pós-estruturalistas e não apreciam o evento e a mudança que ela representa. Anti-iluministas e anti-marxistas, os Annales são anti-progressistas, anti-revolucionários, descontinuistas, não teleológicos. Eles abordam um homem inconsciente, que não sabe o que quer e nem o que fazer para produzir a história. Os Annales fazem uma história de massas, de coletividades anônimas, sem consciência e sem projeto, ao contrário dos marxistas, que fazem uma história de classes, que são uma coletividade-singularizada, uma subjetividade consciente e com um projeto político-social próprio. (Chesneaux, 1995)

Os Annales diriam que o marxismo ainda é um idealismo. E eles romperam com a especulação filosófica e optaram pelo apoio teórico das ciências sociais. (Reis, 1994 e 1996a-b) Se os marxistas pensam e produzem a revolução, otimistas e confiantes na tese de que a "Razão governa do mundo", os Annales a recusam, pois não estão tão seguros daquelas convicções iluministas. Eles se opõem à aceleração da história com base em um conhecimento especulativo do sentido da história. Contudo, enfatizando a divergência, Burguière considera importante o diálogo entre Annales e marxistas, mesmo em tom elevado e a fisionomia alterada, pois vê o marxismo como "a mais avançada das teorias unilineares da história". (Burguière, 1971)

Nos Annales, a análise estrutural vem explicar e incluir o evento. A mudança é enquadrada em uma permanência. Eles rejeitaram a ideologia da mudança, da evolução progressiva da humanidade nas pegadas da Europa. A pesquisa estrutural dos Annales recusa o evento "quente". Dessas estruturas bem fechadas não se sabe bem como sair, pois não se reconhece uma lógica interna e constante da mudança estrutural. Como mudam as sociedades? Inantecipável, a não ser especulativamente! A história estrutural procura se livrar do marxismo e daquilo que o coloca distante dela: a abordagem da estrutura social como conflito, tensão, contradição, pois se acredita conhecer a lógica interna e constante da mudança. É exatamente essa a abordagem que os Annales evitam. A Revolução Francesa tornou-se um mito, uma crença ideológica. O evento é dramático e trágico porque é a intrusão das massas populares em um tempo que não é o delas: o da inovação. Furet formula com lucidez esta perspectiva da história estrutural. Para ele, as massas não podem inovar, pois elas não conhecem o evento. Seu tempo é repetitivo, contínuo, rotineiro, habitual, estrutural. As elites, sim, são revolucionárias, têm um tempo □ágil, criativo, portador da mudança e do evento. O evento produzido pelas elites é estruturado, i.e., "criativo" e "produtivo", pois repercute dentro das fronteiras de um mundo econômico-social a ser preservado. As elites são inovadoras e "propriamente" revolu-

cionárias. A revolução que realizam não vem desestruturar, interromper e quebrar, mas renovar, inaugurar, reestruturar. (Ver FURET, F. *Pensando a Revolução Francesa*. SP : Paz e Terra, 1989; Vovelle, 1987)

As massas quando produzem eventos tornam-se "elites", passam a ter a iniciativa histórica e mostram que não sabem fazê-lo. Elas quebram as estruturas que lhes são desfavoráveis sem terem condições de propor e construir novas. É esse o perigo a ser evitado: as massas devem continuar em seu tempo repetitivo e cotidiano, pacíficas. A mudança é assunto das elites, que têm a perder e a ganhar e jamais porão em risco o edifício social. Essa visão da revolução e do papel nela das elites e das massas escandaliza profundamente os marxismos que passam a ver nos Annales os "historiadores do capital", um adversário a ser sistemática e duramente combatido. No entanto, Burguière insiste, ao produzir análises estruturais, os Annales continuam a ser portadores da perspectiva histórica, que é a da mudança. Sua idéia de história não é conservadora e reacionária - eles tematizam e enfatizam também a mudança, mas estruturada, parcial, planejada e calculada. A análise estrutural que eles realizam visa explicitar a mudança, torná-la conhecível e controlável, e não suprimi-la. (Burguière, 1971)

O conflito entre os marxistas e os Annales é portanto duplo: ideológico e epistemológico. Geralmente, os marxistas reduzem o epistemológico ao ideológico, não os distingue, o que dificulta ainda mais a interlocução entre ambos. Ideologicamente, eles se opõem porque usam conceitos antagônicos: revolução X continuidade, política X neutralidade, classes X massas, "fazer a história" X "fazer história", atividade X passividade, consciência de classes X inconsciência de massas, esquerda X direita. (Chesneaux, 1995) Os Annales querem articular indiretamente os interesses e a ação de grupos empresariais, financeiros, do Estado-empresa, das massas produtoras / consumidoras. (Dosse, 1987) Os marxistas articulam os interesses e orientam diretamente a ação das classes revolucionárias. Epistemologicamente, eles se opõem porque os Annales evitam a discussão teórica, que, segundo eles, pode derrapar na especulação filosófica, no dogmatismo, no sistema. Os Annales tratam a reflexão teórica com reservas e prudência e os marxistas os censuram por isso: eles teriam substituído a discussão teórica por uma metodologia, por uma prática efetiva, empírica, sem apoio teórico. A sua teoria histórica, eles a importam, numerosas, das outras ciências sociais. A diferença entre marxistas e Annales quanto ao valor dado à teoria na história é acentuada pelos marxistas, que se sentem em uma posição epistemologicamente, i.é., para eles, "ideologicamente" superior.

Para Althusser, *O Capital* é primeiro um objeto teórico - é uma obra de teoria da história e não "conversa fiada" anedótica sobre o vivido. Os Annales quando fazem teoria histórica tenderiam, segundo Althusser, à

conversa fiada e ao anedótico! E ele tem alguma razão. A sua teoria, geralmente, os Annales a fazem com “testemunhos pessoais do *ofício* de historiador” ou com “resenhas assassinas”. Eles comparam a história a uma oficina, o historiador a marceneiros que cortam a madeira e deixam cair serragens etc... Na perspectiva de Althusser, isso não é teoria, mas ausência dela. Quanto à temporalidade, por exemplo, para ele, os Annales apenas constataam uma multiplicidade temporal, mas não buscam articulá-la teoricamente em um todo complexo, em uma “concordância de tempos discordantes”. (Althusser, 1970; Vilar, 1976)

Para Josep Fontana, os Annales são um dos pilares do academicismo, que finge preocupações progressistas e procura afastar os historiadores do perigo da reflexão teórica, que é substituída por um conjunto de ferramentas metodológicas da mais reluzente novidade e com garantia de cientificismo. Seus traços mais visíveis são o ecletismo, uma vontade globalizadora, e um esforço pela modernização formal, instrumental. Fontana reduz o epistemológico ao ideológico. Para ele, a função ideológica dos Annales é clara e aparece já em suas opções epistemológicas: atacar o progresso e a revolução. Eles desviam a atenção dos historiadores dos grandes problemas para o jogo obscuro das sociedades. Para os Annales, Fontana conclui, a “exploração capitalista” é uma tese sem sentido. (Fontana, 1982)

Quanto aos Annales, eles desconfiam do que os marxistas chamam de “teoria” ou “Teoria” ou outra construção artificial qualquer. Para eles, o que os marxistas chamam de “(T)teoria” só é a expressão de sua tendência, de seu interesse, de sua paixão partidária, de seu dogmatismo, de sua manipulação das massas, de suas idéias endurecidas, esclerosadas, de sua perigosa vontade de potência... A “teoria geral” marxista foi interpretada a partir de perspectivas as mais contraditórias e excludentes e surpreendentes. Isso poderia provar, por um lado, a imensa riqueza epistemológica e prático-política da criação de Marx; mas, por outro lado, a possibilidade de leituras tão diversas de uma mesma teoria poderia permitir a dúvida em relação ao seu orgulhoso “rigor científico”. Para os Annales, a dita “teoria marxista”, a sua “ciência da história”, que se imagina “dialética”, levou o conhecimento histórico a desvios que o tornaram completamente inválido e muito perigoso: mecanicismo, economicismo, reducionismo, voluntarismo, determinismo, dogmatismo, positivismo, etapismo, ideologismo, utopismo, historicismo, partidarismo, relativismo etc. E eles se perguntam: estariam “as teorias marxistas” realmente interessadas na emancipação revolucionária da classe operária? Estariam elas de fato empenhadas na construção do futuro livre e sem hierarquias e explorações sociais? Que se consulte a História e, em particular, a história dos partidos comunistas do mundo inteiro... O debate dos Annales com os Partidos Comunistas, sobretudo com o francês

e o soviético, foi "borbulhante": eles se sacudiram reciprocamente, firmemente.

Eis alguns dos argumentos dos marxistas soviéticos contra os Annales: (Ferro, 1985; Chesneaux, 1995)

1) Embora abordem a sociedade em termos econômico-sociais e estruturais, a história dos Annales pretende a conservação estrutural e não a sua alteração, o que a torna cúmplice da exploração que está na base da luta de classes;

2) O tempo histórico dos Annales é conciliador, maquiavelicamente construído, absorvendo conquistas revolucionárias com vistas à defesa e manutenção da ordem capitalista em vigor. É um tempo determinista, apolítico, objetivista, intelectualista, engajado à direita e teoricamente mal construído;

3) Os Annales não "renovaram a história", como pretendem. O tempo histórico marxista já era uma "dialética da duração", já fazia uma história econômico-social e estrutural, já concebia um tempo múltiplo e plural e ainda tinha a vantagem de não ser reacionário. A linguagem da "longa duração" tematiza homens passivos, massas de consumidores, trabalhadores rotineiros, que sofrem o seu destino. Os Annales fazem uma história massiva, passiva, sem sentido; os marxistas, uma história classista, ativa, socialista, revolucionária;

4) Os Annales produzem uma história quantitativista, positivista, despolitizada... Guerras, sistemas de forças internacionais, lutas pelo poder político, revoluções, não interessam ou são transformados em gráficos e tabelas. Quando na verdade a história política é essencial às massas, porque é nela que elas encontram a definição de sua alimentação, saúde, educação, a possibilidade de sua realização pessoal. A "longa duração" é política; a demografia histórica é de classes, pois trata da vida e da morte e das alianças familiares de ricos e pobres. A "longa duração" dos Annales serve à continuidade capitalista e não à mudança;

5) os marxistas sob Stalin consideram a história dos Annales sob suspeita, a serviço do capital e dos americanos. Os Annales seriam agentes a serviço do imperialismo americano e sobreviventes de um conhecimento histórico ultrapassado - eles ainda não conheciam a "verdade revelada" por Marx. Como se pode pensar a história sem o conceito de modo de produção e sem o determinismo em última instância do econômico? Como se pode pensar a história sem a realidade da luta de classes?;

6) Em Braudel, as comunidades humanas fazem parte da natureza, como um elemento da paisagem. Não são sujeitos que a transformam. Para Braudel, os homens não podem ir contra o sentido profundo da história. Os conceitos e modelos se impõem à ação consciente dos homens. Trata-se de um neo-cientificismo, de um positivismo new-look, que

se opõe à mudança produzida pela ação coletiva e voluntária, à luta de classes. A rejeição do evento, a história das mentalidades e serial têm um alcance ideológico e não epistemológico. Isso é válido também para a rejeição da história política. Os Annales são bons técnicos, mas são maus cidadãos. Eles não discutem o futuro e não estabelecem uma orientação para a ação.

Os Annales se defendem contra-atacando: (Ferro, 1985; Mann, 1971)

1) Febvre criticava o marxismo como ideologia do progresso, teleologia servidora dos poderes constituídos. Febvre rejeitava a concepção materialista da história, que considerava uma abordagem mecanicista e reducionista da história. Febvre era contra todo determinismo unilateral, seja econômico, geográfico ou psicológico-mental. Para pensar a sociedade, ele se opunha à “metáfora do pedreiro”: alicerces e superestrutura; ele preferia a “metáfora da eletricidade”: todas as instâncias sociais estão eletrificadas e se comunicam reciprocamente suas energias. E nenhuma é o centro ou base dessa energia que circula com a lógica das trocas recíprocas, que produzem a “luminosidade”, a vida humana. A causalidade da história dos Annales é estrutural: as instâncias socioeconômico-mentais se determinam reciprocamente e a história é explicável por múltiplos fatores. Não há primeiro motor da história. Não há um primeiro fator, não há “determinação em última instância”, mas determinação recíproca das estruturas;

2) os marxistas não estudam e nem se dão conta do totalitarismo soviético. Obcecados pela sua teoria, vítimas dela, eles se sentem à borda da verdade absoluta. Eles não percebem o caráter economicista e determinista de suas análises. Fazem uma “história oficial” legitimando a ação centralizadora do Partido, que se apresenta como “parteiro da história”. São historiadores a serviço de Moscou. Fazem um discurso moral que esconde pretensões políticas totalitárias. Sua obra serve ao poder e são inseguras e tendenciosas. Eles alteram a argumentação e a prova, dependendo das circunstâncias políticas...

3) os marxistas a serviço de Moscou transformam camponeses em “heróis revolucionários”, quando o poder soviético só quer reforçar o sentimento de fidelidade nacional. Não percebem que não fazem mais uma história revolucionária, socialista, mas defendem os interesses do novo poder totalitário nacional-socialista. Sua história deixou de produzir a verdade histórica, que segundo eles próprios é “revolucionária”, para produzir “ideologia”, mistificação, legitimação, a universalização de interesses particulares encastelados no Estado totalitário. Assim, esses historiadores criam “exemplos” que servirão para estereotipar a ação e a vida social, reduzindo a zero o inventário das diferenças. Todos os países do mundo são postos na mesma situação da Rússia pré-revolucionária e analisados sem se considerar as suas diferenças e especificidades. O

modelo da Revolução Soviética é válido para todos os países do mundo. É um modelo reducionista e unilinear que não revela nada da realidade;

4) os marxistas oficiais afirmam que os Annales não oferecem explicações científicas; colocam os Annales no pelourinho em nome da verdade revolucionária. E eles, fazendo a sua "história explicitamente oficial", oferecem "explicações científicas"?

Este foi o debate agressivo, duro, alto e em grosso calibre, mais político do que teórico, entre os Annales e os marxistas soviéticos ou simpatizantes destes em todo o mundo. Foi o debate dos Annales com os Partidos Comunistas, em particular o PCF, os portadores da tese do "centralismo democrático". Entretanto, o marxismo não se reduz à interpretação que fez dele o marxismo-leninismo soviético. Há outros intérpretes da teoria marxista que produziram reflexões profundas e inesquecíveis sobre a história. No século XX, a pesquisa histórica acadêmica foi profundamente marcada pelas teorias marxistas. O debate entre os Annales e esses marxistas acadêmicos foi mais ameno e produtivo, embora se tendesse a reduzir a diferença epistemológica entre eles, para permitir a aproximação, que o debate ideológico radicalizado tornava difícil. Aquela complementaridade/conciliação mencionada acima pode ser tentada e foi até de algum modo produtiva. Tal desvio foi mais fecundo do que o distanciamento produzido pelo combate ideológico. Na universidade, os dois programas puderam ser, por um lado, complementares/colaboradores, e, por outro, interlocutores eloqüentes e conceitualmente sóbrios de um diálogo válido, profundo e fecundo, sobre os homens e a historicidade.

P. Vilar era membro dos Annales e publicava seus trabalhos marxistas entre os Annales; E. Labrousse, G. Lefebvre, G. Friedman, M. Vovelle, M. Godelier são marxistas não incompatíveis com os Annales. G. Duby usa de modo heterodoxo e eficaz conceitos marxistas - "classes", "ideologia", "modo de produção"... A divergência não impediu o respeito recíproco e o trabalho comum. Os marxistas dos Annales oscilavam: ora afirmavam a sua diferença, ora cediam e colaboravam para se integram ao grupo. Um marxismo mais estrutural, mais conceitual, menos "ideológico", menos enraivecido e juiz severo das diferenças teóricas, pode dialogar com o programa dos Annales e vice-versa. Tanto o marxismo como os Annales são compatíveis com a abordagem estrutural. Todavia, nessa "colaboração", teria havido perda de rigor teórico de ambas as partes, concessões que tornaram as duas escolas ecléticas e irreconhecíveis aos olhos das suas respectivas ortodoxias ou mesmo das heterodoxias? É possível.

2.3) Diferenciados

Neste momento, aparece uma *terceira possibilidade de leitura* do diálogo entre Annales e marxistas: nem a complementaridade que ate-

nua a diferença epistemológica e nem a rivalidade que não distingue a dimensão epistemológica e a ideológica, reduzindo a primeira à segunda. A idéia de “diálogo” torna-se mais precisa: ele não implica em concordância e ausência de tensões e nem em oposição radical sem nenhuma possibilidade de intersubjetividade. O diálogo não pode existir na fusão/assimilação e nem na oposição/combate. Ele só é possível entre “diferentes” que se olham de frente, face à face, com simpatia, mas sem concessões; e com concessões sob raciocínios cogentes, sem submissão. É uma intersubjetividade que não visa uma homogeneização, uma pacificação, um consenso forçado, mas o reconhecimento do alcance e dos limites da diferença. A relação dialógica (dialética?) “diferencia”, evitando fundir ou opor.

Se os defensores do “sores” se opunham sem reservas aos Annales, a interlocução mais serena e sóbria com os marxistas acadêmicos não deve nos levar a pensar que se trata de dois métodos ou escolas convergentes/assimiláveis ou sem contradições insuperáveis. Nessa terceira abordagem, a diferença entre as duas escolas se mantém e se intensifica e os níveis ideológico e epistemológico não se fundem. O debate se torna “teórico”, conceitual. A divergência torna-se profundamente fecunda. Na nossa perspectiva, não seria interessante para a teoria da história nem que as duas escolas se tornassem “complementares” (colaboradoras e indiferenciadas) ou “apaixonadamente diferentes” (surdo-mudas teoricamente entre si). Teoricamente, a sua divergência é extremamente enriquecedora dos estudos históricos e das opções de ação históricas e não deve ser atenuada, mas intensificada. São duas “hipóteses históricas”, dois instrumentos de trabalho, sem nenhum compromisso com a colaboração.

Nenhuma hipótese teórica expressa o “real enquanto tal”; são estratégias para a sua abordagem. Nenhuma hipótese é tão totalizante que possa ser assim como um ponto de vista do Sol ou de Deus. E quando reivindicam tal amplitude tornam-se “totalitárias” e deixam de ser cognitivamente fecundas. Marxismo e Annales são holofotes parciais que iluminam de algum modo a realidade social. São “ângulos de iluminação”, “pontos de vista”, “instrumentos teóricos”, “hipóteses”, que só são fecundos enquanto são nitidamente “opções teóricas”. Os historiadores se servem de tais hipóteses e não poderiam ser vítimas delas. São dois pontos de vista sobre a história: divergentes, diferentes, rivais, concorrentes. E aí reside em grande parte a sua riqueza, pois a história não se submete a uma leitura única ou eclética. A teoria da história ganharia muito em diferenciá-las conceitualmente na pesquisa e na ação, sem pressa em aderir ou se opor. O trabalho crítico da teoria é um esforço de definição dos “alcances” e “limites” das hipóteses históricas. Nossa sugestão é a de que se o diálogo entre marxistas e Annales fosse posto

nesses termos, o que estaria ainda por ser feito, a sua "diferença" se tornaria mais enriquecedora do que a sua "complementaridade" ou "oposição".

Contudo, a grande dificuldade "teórica" é definir os termos dessa diferença. Na nossa perspectiva, a diferença aparece essencialmente e primeiro na concepção da temporalidade. É uma diferença epistemológico-ideológica e que não se reduz ao ideológico. A terceira leitura das relações entre *Annales* e marxistas resgata o aspecto epistemológico da diferença essencial quanto à temporalidade. Marc Ferro define a diferença entre eles desse modo: a história dos *Annales* se limita ao "diagnóstico". É uma "história experimental" que não tem nenhuma pretensão terapêutica. Para os *Annales*, a história não estaria "doente" e o historiador não teria a tarefa de "curá-la". Eles não fazem uma história oficial nem do Estado, nem da Igreja, nem do Partido, nem da Nação, nem da Classe, nem do Capitalismo. Buscam o saber, a "verdade histórica", sem nenhuma pretensão de universalidade e absoluto. Para Ferro, o marxismo produzia ao mesmo tempo análise histórica, teologia e moral. Ele considera que os *Annales* constituem um centro de pesquisa independente, produzindo uma "história autônoma". Os *Annales* se silenciam sobre o seu próprio projeto, evitam "teorizá-lo", pois querem fazer uma "história experimental". É uma história que prefere acompanhar a história, levantando sobre ela problemas e hipóteses em vez de antecipar especulativamente o seu futuro. (Ferro, 1985)

Esse esforço de autonomização dos *Annales* por Ferro nos surpreende, exigindo no mínimo mais argumentação de sua parte. A epistemologia da história já concluiu que todo conhecimento histórico é relativo a uma época e sociedade. Os *Annales* não seriam exceção. Nós compreendemos a história dos *Annales* de modo menos independente. Ela seria uma história neoconservadora, i.e., relativa à sociedade tecnocrática, terceira via entre o marxismo e o historicismo, oferecendo uma legitimação crítica aos novos poderes da sociedade capitalista dirigida então pelos americanos. Essa tendência foi vivida diferentemente em cada fase da revista e do grupo, dependendo da história efetiva, da mudança dos colaboradores e das alianças com as ciências sociais. É uma história que separa "fazer história" e "fazer a história". O historiador só produz conhecimento, uma atividade intelectual e técnica; ele se afasta politicamente da realidade social, i.e., a sua história não visa legitimar o presente, mas problematizá-lo. É uma história que pensa o passado à partir do presente, mas sem aderir ao presente. O conhecimento histórico que produz não legitima o presente, não o revela como continuidade superior do passado, mas como "diferença", "alteridade". Eles recusam as idéias de progresso e revolução, porque querem "desacelerar a história". Para os *Annales*, a história não tem um sentido final que oriente e

justifique a ação total. Eles se restringem a uma atividade intelectual: põem “problemas históricos” e formulam “respostas possíveis, hipóteses”, esclarecendo as relações entre presente e passado. (Reis 1994 e 1996a)

Ao fazerem essa “história intelectualista” eles não a tornam “autônoma”, independente dos sujeitos históricos efetivos. A sua história ainda quer pensar o presente-futuro e orientar a ação, mas de um modo problematizador, polêmico, não legitimador. Eles oferecem indiretamente aos que decidem - empresários, sindicalistas, tecnocratas, banqueiros - a sua localização, a diferença-identidade do presente em relação ao passado. Oferece-lhes o quadro objetivo em que podem planejar decisões eficazes. Por um lado, a história dos primeiros Annales é um projeto ainda moderno, pois ainda crê na razão como instrumento de conhecimento verdadeiro, que serve à ação; mas, por outro lado, eles abrem mão do sentido utópico e da verdade revolucionária da modernidade. São “modernos” à maneira estruturalista. Como o próprio movimento estruturalista, os Annales estão entre a “suspeita da Razão” e o esforço de torná-la mais eficiente. Na 3ª geração, e sobretudo após 1988, os Annales romperam até mesmo com esse esforço de buscar uma “verdade estrutural” - tornaram-se pós-estruturalistas, pós-modernos, sob a influência dos neo-nietzschianos Derrida, Deleuze e sobretudo Foucault. A dita “nouvelle histoire”, se essa noção faz sentido, i.é., os últimos Annales, está distante da 1ª e 2ª gerações - não busca mais nem mesmo uma “razão/verdade histórica estrutural” e produz uma história fragmentada. (Dosse, 1987; Reis, 1994)

Quanto ao marxismo, se foi compatível com o iluminismo e o estruturalismo, ele parece incompatível com o pós-estruturalismo - ele insistirá sempre na ação revolucionária que busca revelar uma verdade essencial, metafísica, que seria a base de uma sociedade livre e justa. O marxismo insistirá talvez sempre em ser a voz de uma verdade essencial que se revela na história. Ele terá sido superado se a tese iluminista, racionalista, de que a “Razão governa o mundo”, for definitivamente descartada; terá sido superado se a tese de que a “razão estrutural”, que possui uma realidade oculta, mas conhecível, for definitivamente descartada. Com o pós-estruturalismo, ele parece ser incompatível e se silencia...

Quanto aos Annales, eles têm a habilidade da adequação aos novos ventos. Mas, eles não são mais hegemônicos no Ocidente, mesmo se, ironicamente, são moda hoje na Rússia! (Bessmertny, 1992) A “teoria e metodologia da história”, hoje, já não tem mais o seu centro na França, embora a EHESS seja ainda uma instituição importante e de muito prestígio. Tornou-se um importante centro internacional. Os grandes nomes dos Annales ou se “aposentaram” ou já morreram. Não hou-

ve renovação dos quadros dos Annales nos mesmos padrões dos anteriores. Mas, a sua grande qualidade é a sua abertura à novidade, o seu antidogmatismo. A micro-história italiana, eles a conhecem e a praticam; a história do gênero americana (*the gender history*), eles a conhecem e a praticam. A história cultural produzida por Roger Chartier ainda é uma referência internacional ligada aos Annales. Eles se adaptam ao dito “pós-modernismo”, aos seus temas e polêmicas, aos novos sujeitos do conhecimento histórico. Eles dialogam com interesse e em pé de igualdade com americanos, italianos, ingleses, alemães; e com interesse, mas ainda em um tom altivo e imperialista extemporâneo, com chineses, africanos e latino-americanos. A sua posição em relação a uns e a outros é agora a de observadores e de quem quer acompanhar e recuperar o domínio dos ritmos da história. Enfim, os Annales se adaptam; os marxistas, que constituem ainda grupos importantes de pesquisa, que ainda continuam a fazer necessários e relevantes estudos e análises do mundo capitalista globalizado, eles voltarão (e em que termos) a ocupar o lugar central que ocuparam durante todo o século XX nos estudos históricos?

3) Considerações Finais

A sobrevivência ou não de ambas as escolas (e os termos dela) depende do desdobramento que a história vai encontrar para o impasse “projeto moderno” versus “pós-modernidade”. (Cardoso, 1997; Ferry, 1988) O projeto iluminista teria sido definitivamente abandonado? Não há conclusões definitivas quanto a isso. O debate opõe os “críticos radicais” da Razão, os chamados pós-estruturalistas, aos seus “críticos críticos”, que incluem os marxistas. Os “críticos radicais” da modernidade são os que saltaram para fora da Razão e assumiram o irracionalismo: não acreditam na estabilidade da linguagem, na possibilidade da comunicação, da intersubjetividade e do consenso, não confiam nos sujeitos e nos valores iluministas que levariam à construção de uma sociedade verdadeiramente humana. O seu projeto é o de “desconstruir”, “deslegitimar”, “esquecer” a metafísica da subjetividade moderna. (Descombes, 1989) Eles parecem querer contribuir para o aumento da ininteligibilidade da história!

Entretanto, parece haver uma ambigüidade nesse movimento: a pós-modernidade seria uma ruptura com a Razão ou um novo modo de formulação da Razão? Por um lado, os decepcionados com o racionalismo ocidental adotam uma postura niilista, como se a vida e a história tivessem perdido o sentido. Por outro, a fragmentação revela uma agudização da razão: Lévi-Strauss, Foucault etc. levam a razão aos lugares mais escuros, menos freqüentados por ela, i.é., ampliam o seu alcance. A

razão atinge agora os "primitivos", os rejeitados, os esquecidos, os prisioneiros, os doentes, os marginais, os loucos, as minorias excluídas, enfim, as franjas claro-obscuras ou francamente obscuras da realidade. E uma razão descentrada, múltipla, plural, fragmentada não é mais lúcida, mais flexível e integradora, mais "compreensiva" do que uma razão unificadora, centralizadora, explicativa e autoritária? A relatividade de Einstein, por exemplo, não significou desilusão, relativismo - é uma razão mais rigorosa, mais precisa, que sintoniza mais fino... (quem sabe até mais absoluta?) A história iluminista perdeu credibilidade; ora, não teria sido uma Razão renovada que teria propiciado a constituição de uma nova história? (Ferry, 1988; Dosse, 1993)

Os "críticos críticos" da Razão iluminista e do seu projeto moderno não vêm outra alternativa fora dela. A posição de Habermas é representativa do "marxismo crítico" que quer prosseguir o projeto moderno. (Habermas, 1987) A questão é: deve-se abandonar o projeto das Luzes ou defendê-lo de sua desintegração? Para os "críticos críticos", a modernidade não deve ser reduzida aos seus resultados negativos. Habermas considera mais fecundo definir os seus limites e desvios e recuperar os meios que esta própria Razão tem de se autocriticar. Só a Razão pode se opor criticamente a si mesma. Habermas defende uma razão auto-crítica contra a razão instrumental, manipuladora e violadora do real e do outro. Ele acredita e defende uma Razão comunicativa, intersubjetiva, ético-prática. Habermas insiste nos conceitos iluministas de sujeito e consciência, que seriam fundados numa linguagem estável, que possibilita o diálogo e a ação legitimada pelo discurso. A Razão não se reduz ao seu aspecto instrumental; ela tem a possibilidade de se autocriticar e definir os seus limites de validade. Há um alargamento do conceito de Razão. A Razão moderna possui meios para a sua auto-superação. Ela tem os seus próprios meios para pensar e pronunciar o seu outro: a violência, o desvario totalitário, a vontade de poder. (Ferry, 1988)

Os "críticos críticos", e Habermas em particular, preferem manter a confiança e o otimismo em uma história sensata, defendem a linguagem e a vontade de sentido contra a ação sem linguagem e legitimação, que é a violência muda e a vontade de potência. (Cardoso, 1997) A Razão não poderia recuar diante da emergência dos seus aspectos irracionais e nem reprimi-los, como fez até então. Só lhe restaria o caminho da auto-crítica e da autosuperação dialética, pela comunicação, pela linguagem, pelo diálogo, que reconstruiria a possibilidade da intersubjetividade e do consenso. Os seus "críticos críticos" querem "reconstruí-la", pois estão comprometidos com o sentido e a inteligibilidade da história.

BIBLIOGRAFIA

- ALTHUSSER, L. Les défauts de l'économie classique. Esquisse du concept de temps historique. In: *Lire le Capital I*. Paris : Maspero, 1970.
- AYMARD, M. "The Annales and the French Historiography (1929/72)". In: *The Journal of European Economic History*, 1(2), Roma : Banco di Roma, 1972.
- BESSMERTNY, Y. "Les Annales vues de Moscou". In: *Annales ESC*, n. 1 Paris. A Colin, jan-fev/1992.
- BURGUIERE, A. Histoire et Structure. In: *Annales ESC*, n. 3. Paris : A. Colin, mai/juin, 1971.
- CARDOSO, Ciro. História e Paradigmas Rivals. In: CARDOSO, C. e VAINFAS, R. (Orgs.) *Domínios da História*. RJ : Campus, 1997.
- CHESNEAUX, J. *Du Passé faisons table rase?* Paris : Maspero, 1976.
- COUTAU-BEGARIE, H. *Le "phenomène Nouvelle Histoire" – stratégie et idéologie des nouveaux historiens*. Paris : Economica, 1983.
- DESCOMBES, V. *Philosophie par gros temps*. Paris : Minuit, 1989.
- DOSSE, F. *L'histoire en miettes – des Annales à la "Nouvelle Histoire"*. Paris : La Découverte, 1987.
- . *História do Estruturalismo*, v. I. São Paulo/Campinas : Ensaio/Unicamp, 1993.
- FERRO, M. *L'Histoire sous surveillance*. Paris : Calman-Lévy, 1985.
- FERRY, J-L. *O Pensamento 68*. SP : Ensaio, 1988.
- FONTANA, J. *Historia: analisis del pasado y proyeto social*. Barcelona : Grijalbo, 1982.
- HABERMAS, J. La modernité, un projet inachevé. In: *Critique*, n 413. Paris : Minuit, 1981.
- . *Les discours philosophiques sur la modernité*. Paris : Gallimard, 1985.
- . *Théorie de l'agir communicationnel*. Paris : Fayard, 1987.
- HOBBSAWM, R. A contribuição de K. Marx à historiografia. In: BLACKBURN, R. *Ideologias e ciência social*. São Paulo : Paz e Terra, 1982
- KOSELLECK, R. *Le Futur Passé – contribution à la semantique des temps historiques*. Paris : EHESS, 1990.
- . *Le Règne de la Critique*. Paris : Minuit, 1979 (1959)
- INGERFLOM, S-C. "Moscou: Le procès des Annales". In: *Annales ESC*, n.1. Paris : A Colin, jan-fev/1982.
- LÉVI-STRAUSS, Cl. "Histoire et Ethnologie." In: *Annales ESC*, n. 6. Paris : A Colin, nov.-déc./1983
- LYOTARD, F. *La Condition post-moderne*. Paris : Minuit, 1979.
- MANN, H.D. *L. Febvre, la pensée vivante d'un historien*. Paris : A Colin, 1971 (Coll. Cahiers des Annales, 31)
- QUILLIOT, R. "Un Nouvel âge de la Culture." In: *Le Débat*, n. 54. Paris : Gallimard, mars-avril, 1989.
- REIS, JC. *Nouvelle Histoire e Tempo Histórico. A Contribuição de Febvre, Bloch Braudel*. São Paulo : Ática, 1994.
- . *Annales, a Renovação da História*. Ouro Preto : UFOP, 1996°
- . *A História, entre a Filosofia e a Ciência*. São Paulo : Ática, 1996b.
- VILAR, P. História marxista, história em construção. In: LE GOFF e NORA. *História, Novos Problemas*. Rio de Janeiro : Fco. Alves, 1976.
- VOVELLE, M. *Ideologias e mentalidades*. São Paulo : Brasiliense, 1987.